



Maria Inês Martins Birrento do Nascimento Rodrigues

ESPETROS DE BATEPÁ

MEMÓRIA, IDENTIDADE E DIFERENÇA SEXUAL NAS REPRESENTAÇÕES LITERÁRIAS DO «MASSACRE DE 1953» EM SÃO TOMÉ E PRÍNCIPE

Tese de Doutoramento em Sociologia, na especialidade de Pós-Colonialismos e Cidadania Global,
orientada pela Prof. Doutora Margarida Calafate Ribeiro e pelo Prof. Doutor António Sousa Ribeiro
e apresentada à Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra

Dezembro de 2016



UNIVERSIDADE DE COIMBRA



FEUC FACULDADE DE ECONOMIA
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Maria Inês Martins Birrento do Nascimento Rodrigues

Espetros de Batepá

Memória, Identidade e Diferença Sexual nas Representações
Literárias do «Massacre de 1953» em São Tomé e Príncipe

Tese de Doutoramento em Pós-Colonialismos e Cidadania Global, apresentada à
Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra para obtenção do grau de Doutor

Orientadores: Prof. Doutora Margarida Calafate Ribeiro e Prof. Doutor António Sousa
Ribeiro

Coimbra, 2016

Capa:

Imagem de Mariana Roque, sobre a escultura “Viúvas do Colonialismo” de Kwame Sousa.

AGRADECIMENTOS

À Professora Margarida Calafate Ribeiro e ao Professor António Sousa Ribeiro, orientadores da dissertação, agradeço a sensibilidade e o rigor com que acompanharam este trabalho, assim como as valiosas pistas de investigação. Sem os seus ensinamentos e o seu constante apoio, estas páginas não se teriam materializado assim.

Aos meus pais e ao meu irmão pela perseverança, mas sobretudo pelo amor perene. A eles tudo devo.

Ao Zé que, com a sua ternura e amor de todos os dias, me desafia a ser melhor. Foi ao seu lado e inspirada pela sua energia, que escrevi.

Ao Júlio e à Alice, os primeiros leitores deste texto, agradeço o olhar atento, bem como o encorajamento.

À Mariana Roque (www.instagram.com/thefirmillustration), pela amizade e imensa beleza da sua capa, inspirada na peça “Viúvas do Colonialismo” de Kwame Sousa.

A toda a minha família e à Fernanda, à Joana e ao João, o carinho e a dedicação.

À Professora Maria Paula Meneses, ao Professor Gerhard Seibert, à Professora Laura Cavalcante Padilha, à Joana Abril Areosa Feio, à Sónia Ramalho, à Rita Grácio, à Rita Alcaire, e a todas e todos que comigo se cruzaram nos caminhos da investigação, em particular aos meus colegas e professores de doutoramento, agradeço as conversas, a partilha de angústias e o auxílio em horas difíceis.

Aos meus amigos e às minhas amigas de sempre: André Tejo, Camila Fizarreta, Carlos Silveira, Carolina Silva, Catarina Ribeiro, Diana Alves, Diana Craveiro, Joana Pratas, João Barreira, João Oliveira, João Torgal, José Santiago, Lara Silveira, Luís Luzio, Luísa Silva, Mariana Oliveira, Marta Costa, Marta Poiares, Patrícia Cardoso, Pedro Dias da Silva, Rita Gomes, Rita Soares, Tânia Cardoso, Vanessa Cruz, entre muitos/as outros/as. Pelos abraços, amor (e humor!) com que me apoiam sempre.

Porque, como refere Alessandro Portelli, “fazer uma entrevista é invadir o tempo e o espaço de outra pessoa” (2013: 57), um agradecimento muito especial a Conceição Lima, pela generosidade das suas respostas, por me ter acolhido no seio da sua família e pela companhia preciosa de que permitiu que usufruísse. Estou também profundamente grata a todas as pessoas que comigo gentilmente partilharam contactos, conhecimentos e histórias em/de São Tomé e Príncipe, dando-me das horas dos seus dias: Ayres Major (pai e filho), Cremilda, Manuel Teles Neto, Fernanda Pontífice, Kwame Sousa, Albertino Bragança, Armindo Aguiar, Olinto Daio, Anabela Barroso, Ernesto Carvalho, Maria Alves, Nazaré Ceita, Frederico Gustavo dos Anjos, Caustrino Alcântara, Ana Martins, Hailton Neves, Eduardo Pinto, Paula Telo Alves, Naduska Palmeira, entre tantos outros.

Por fim, à FCT, que acreditou neste projeto e o financiou.

Este trabalho é cofinanciado pelo Fundo Social Europeu, através do Programa Operacional Potencial Humano e por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito da Bolsa de Doutoramento com a referência SFRH / BD / 81653 / 2011.



Todas as nações, mas certamente todas as nações imperiais,
são casas assombradas apinhadas de fantasmas.

Paulo de Medeiros, *Casas assombradas*

What does a society [...] do with history;
that is, what does it do with the ghosts of the past?

Jo Labanyi, *History and Hauntology*

What do we owe to the dead?

Giorgio Agamben, *On the Uses and Disadvantages of Living among Specters*

Resumo

Assumindo o papel insubstituível da figura do fantasma no questionamento do passado, em particular no tocante a momentos da vida individual ou coletiva que representaram cesuras potencialmente traumáticas, proponho-me, na presente dissertação, refletir na escrita do «Massacre de 1953», em São Tomé e Príncipe, como um lugar de imaginação da nação, onde os espetros emergem como sujeitos desafiadores de fronteiras e de processos hegemónicos de produção de conhecimentos. Ancorada no campo dos estudos literários e aliando-o às ferramentas e metodologias da antropologia, da história oral, da sociologia e dos estudos feministas e pós-coloniais, esta pesquisa transdisciplinar apresenta dois grandes objetivos. O primeiro diz respeito ao levantamento das representações dos eventos de 1953 e à consequente elaboração de um arquivo da imaginação do massacre, a partir da documentação histórica disponível, dos testemunhos, de ensaios, do cinema e da música, mas sobretudo de romances, contos e poemas. O segundo, decorre do inicial, e consiste na análise deste arquivo através do conceito de *fantasmagoria* de Avery Gordon em articulação com a proposta da *sociologia das ausências e das emergências* de Boaventura de Sousa Santos, recorrendo ao espectro como elemento de pesquisa indispensável para a avaliação da escrita do massacre como uma teoria dos fantasmas, onde a nação é contada e reinventada. O arquivo da imaginação daquele que também ficou conhecido como o «Massacre de Batepá» vai consistir, como demonstrarei ao longo destas páginas, em narrativas marcadas fundamentalmente pela experiência do colonialismo e pela violência dos eventos de 1953, nas quais os espíritos assumem distintos significados simbólicos e afetivos, descrevendo, por conseguinte, diferentes “comunidades imaginadas” que, através de diferentes épocas, habitam o espaço físico e social do arquipélago. A escrita do Massacre de Batepá é, assim, um lugar criativo onde se encenam as memórias de 1953, permitindo estabelecer e redefinir pertenças, diagnosticar problemas e fazer emergir sujeitos e conhecimentos antes emudecidos nas histórias entrelaçadas de Portugal e São Tomé e Príncipe.

Palavras-chave: Massacre de Batepá, Fantasmagoria, Sociologia das Ausências e das Emergências, Memória, São Tomé e Príncipe

Abstract

Assuming the irreplaceable role of the ghost figure in questioning the past, in particular regarding those moments in individual or collective life which amounted to potentially traumatic ruptures, I propose, in this dissertation, to reflect on the writing of the "Massacre of 1953", in São Tomé and Príncipe, as a place for imagining the nation, where specters emerge as a subject that challenges boundaries and hegemonic processes of knowledge production. Positioning itself in the field of literary studies, combined with the tools and methodologies of anthropology, history, sociology and feminist and post-colonial studies, this interdisciplinary research pursues two major goals: first, it aims at mapping representations of the 1953 events and the following elaboration of an archive based on the imagination of the massacre, drawing upon historical documentation available, testimonies, essays, cinema and music, but mainly upon novels, short stories and poems; secondly, it offers an analysis of this archive using Avery Gordon's concept of *haunting*, in conjunction with the proposal of *a sociology of absences and emergences* by Boaventura de Sousa Santos, using the specter as an essential element of research for the evaluation of the writing of the massacre as a theory of ghosts, where the nation is told and imagined. The archive of the imagination of the event also known as the "Batepá Massacre" consists, as shown in the course of these pages, in narratives that are fundamentally marked by the experience of colonialism and the violence of the 1953 events and in which spirits take on different symbolic and affective meanings, describing, therefore, diverse "imagined communities" which, throughout different eras, inhabit the physical and social space of the archipelago. The writing of the Batepá Massacre is, thus, a creative place where the memories of 1953 are enacted, allowing the establishment and redefinition of belongings, the diagnosis of problems and the emergence of previously silenced subjects and knowledge within the intertwined stories of both Portugal and São Tomé and Príncipe.

Keywords: Batepá Massacre, Haunting, Sociology of Absences and of Emergences, Memory, São Tomé and Príncipe

Índice

<i>Introdução</i>	1
<i>Parte Um. Para uma poética dos fantasmas e das ausências</i>	13
Capítulo I. A fantasmagoria e a sociologia das ausências e das emergências como propostas de imaginação do massacre	15
Capítulo II. Descolonizar a fantasmagoria. Pós-colonialismos, espetros e ausências.....	27
<i>Parte Dois. Os lugares onde se antecipa a nação: as memórias de 1953 e a produção de fantasmas em São Tomé e Príncipe</i>	37
Capítulo III. Memória, Identidade e Diferença sexual. Algumas considerações conceptuais para pensar as representações do massacre	39
Capítulo IV. O massacre de 1953: geografias e ausências de um acontecimento	51
Capítulo V. Construindo um arquivo da imaginação do massacre: descolonizar o <i>corpus</i> de pesquisa	69
<i>Parte Três. Dos ossos, dos silêncios e dos espetros. Transformando o retrato de Batepá ou como se desenha uma nação</i>	75
Capítulo VI. Re-inventando o Império: o massacre de 1953 e o luso-tropicalismo na literatura colonial sobre São Tomé e Príncipe.....	77
6.1. A literatura colonial como exercício textual e espiritual do império.....	77
6.2. Identidade, Estado Novo e Luso-tropicalismo ou a reinvenção do império	83
6.3. A representação de Batepá nos romances coloniais – que ficções do luso-tropicalismo?.....	86
6.4. Considerações Finais	116
Capítulo VII. Batepá na literatura de testemunho e protesto: a criação de São Tomé e Príncipe.....	119
7.1. Da prosa de Sacramento Neto à poesia da Casa dos Estudantes do Império	119
7.2. Considerações Finais	143
Capítulo VIII. A pós-memória de Batepá e os limites da representação: uma história da violência revisitada.....	145
8.1. A pós-memória e os netos do massacre: algumas considerações concetuais ...	145
8.2. As heranças de Batepá: violência, pós-memória e os limites da representação	149

8.3. Considerações finais.....	173
<i>Parte Quatro. Filhos da Luta, Netos do Massacre: pós-memórias do massacre em entrevista.</i>	177
Capítulo IX. Entrevista a Conceição Lima.....	179
Capítulo X. Entrevista a Manuel Teles Neto	207
Capítulo XI. Outros netos, outras vozes de 1953. Histórias de um massacre colonial .	219
11.1. Da violência do colonialismo.....	221
11.2. Da hierarquização da sociedade	225
11.3. Do massacre de 1953	231
11.4. Da transmissão das memórias de Batepá e da luta	238
11.5. Do mundo dos espíritos.....	246
11.6. Do futuro de São Tomé e Príncipe	250
<i>Parte Cinco. Algumas considerações finais. São Tomé e Príncipe: um futuro desassombrado? Identidade, Memória e Pós-colonialismos</i>	255
Conclusão ou prolegómenos a uma escrita do massacre.....	257
Apêndice: obras do arquivo da imaginação do Massacre de 1953	265
Lista das Referências Bibliográficas.....	269
<i>Anexos</i>	297
<i>Anexo A</i>	299
<i>Anexo B</i>	307
<i>Anexo C</i>	311

Introdução

Se se perguntar a um são-tomense qual a relação das ilhas e do seu povo com o mundo dos espíritos, a sua resposta é, na maior parte das vezes, inequívoca: há uma relação muito estreita, sem fronteiras separadas, entre a esfera dos vivos e a esfera dos mortos. Haverá quem, eventualmente, possa responder ceticamente que a convivência com o animismo é fruto de “crendices” ou uma “aldrabice”.¹ A maioria concorda, contudo, que os fantasmas, sejam ancestrais ou de outro tipo, são almas com poder de intervenção sobre o mundo, a quem se deve respeito e dedicação, sobretudo, mas também temor, consoante os casos. Os espetros e as suas ações são associados, predominantemente, a cerimónias terapêuticas e de cura, pese embora possam ser invocados em feitiços que têm como objetivo prejudicar outra pessoa.

Muitas vezes, estas narrativas são contadas em tom divertido, como a que Ayres Major escolheu partilhar comigo (ver cap. XI), outras surgem em tom de aviso, como o episódio que me aconteceu em São Tomé e Príncipe com a Cremilda, a senhora que todos os dias ajudava a minha senhoria na limpeza do quintal e das casas. Confrontada com a inusitada presença de osgas, por mais de uma vez, na cama onde eu dormia, a Cremilda comentou comigo que seria a alma de alguém próximo a mim que, preocupado/a comigo, conduzia as osgas até ali, de forma a que eu ficasse protegida. A convicção de Cremilda, partilhada por muitos dos seus conterrâneos, é que os espíritos se podem metamorfosear ou possuir animais, de forma a conseguirem concretizar determinado tipo de ações. De acordo com estas ideias, em torno das quais gravitam algumas das tomadas de decisão no dia-a-dia dos são-tomenses, os fantasmas podem ter propósitos benignos ou nocivos.²

Assumindo o papel insubstituível dos espetros na construção e interrogação das memórias e das identidades, em particular no tocante a momentos que representaram ruturas potencialmente traumáticas, proponho-me, na presente dissertação, a partir da documentação histórica disponível, de testemunhos, de ensaios, do cinema e da música e, em particular, de romances, contos e poemas, construir um arquivo da imaginação do «Massacre de 1953», em São Tomé e Príncipe.³

¹ Castrino Alcântara (entrevista à autora, São Tomé, janeiro de 2014).

² Albertino Bragança (entrevista à autora, São Tomé, janeiro de 2014).

³ Apesar de ter ficado conhecido como “Massacre de Batepá” em virtude de, na altura, ter sido este o nome utilizado por Alda Espírito Santo para descrever os acontecimentos em carta endereçada a amigos (fac-similada em Espírito Santo, 2015c: 637-646), há quem hoje discuta essa designação, por ter havido vários

Os acontecimentos que tiveram início a 3 de fevereiro de 1953, hoje feriado nacional em São Tomé e Príncipe, e que mais tarde viriam a ser designados como o «Massacre de Batepá», vitimaram um número indeterminado de forros⁴ – o grupo social dominante nas ilhas – a mando do governador português Carlos de Sousa Gorgulho (Mata, 1998; Pacheco, 1999; Cervelló, 1999; Seibert, 2002a).⁵ O meu interesse por este evento prende-se com os rituais, performances, interpretações e narrativas assimétricas que sobre ele se construíram ao longo do tempo, revelando-o um passado marcante nas memórias individuais e coletivas do arquipélago.

O massacre, que permanece praticamente desconhecido em Portugal, onde se recusa a discussão de um acontecimento que perturba a narrativa nacional pós-imperial de um colonialismo português mais pacífico, narrativa essa que continua a desempenhar

epicentros do massacre que não apenas o daquela localidade do distrito de Mé-Zóchi, como Uba Flor e Fernão Dias, entre outros. “Guerra da Trindade”, “Guerra de 1953”, “Guerra de Fevereiro”, “Massacre de Batepá”, “Massacre de 1953” ou “Massacre de Fevereiro de 1953” são terminologias que refletem diferentes políticas da memória. De acordo com Carlos Espírito Santo, por exemplo, defensor do termo “Guerra da Trindade” para designar os acontecimentos, o conceito de “massacre” foi escolhido por desacreditar Portugal e, por consequência, ter mais força que “guerra” para os fins da luta nacionalista (cf. *A Guerra da Trindade*, 2003). “Guerra” teria sido preterida a favor de “massacre”, pois esta última palavra tornava mais fácil captar a atenção da comunidade internacional que, nessa altura, estava relativamente atenta ao que se passava nas colónias. De igual forma, Espírito Santo defende a tese de que as vítimas eram sobretudo de Trindade e não apenas de Batepá. A data de início deste evento histórico também não é consensual: há quem fale de dia 2, ou quem aponte a madrugada de 3 para 4 de fevereiro como o momento inaugural do massacre. Recorrerei, por comodidade de escrita, a partir daqui, aos termos Massacre de 1953, Massacre de Batepá ou apenas acontecimentos de 1953 ou de Batepá como sinónimos do evento, sem aspas, embora tendo consciência dos diferentes significados que mobilizam.

⁴ *Forros* refere-se a escravos alforriados, homens e mulheres livres que gozam da cidadania plena, nativos e seus descendentes e designa, também, o grupo social predominante em São Tomé e Príncipe. Apesar de existirem forros de diferentes estatutos socioeconómicos, a elite nativa das ilhas era composta, sobretudo, por homens e mulheres deste grupo, descendentes de uma “elite mestiça que, tendo herdado escravos e engenhos, de[tinha] também o comércio de escravos na zona e se dedica[va] a uma agricultura de subsistência” (Mata, 1993: 49), situação que se alterou com a recolonização das ilhas no século XIX. Muitos dos membros desta elite local, também conhecidos como “filhos da terra”, viriam a ocupar posições sociais intermédias durante o colonialismo português tardio, desempenhando funções na administração pública da colónia e/ou sendo proprietários de roças. Alguns tinham, inclusive, contratados e serviçais ao seu serviço. Sobre este assunto, ver Seibert (2002a: 75, 114-115) e Keese (2012). Por comodidade de escrita, recorro aos termos “serviçais” e “contratados” como sinónimos.

⁵ O massacre desenrolou-se com maior intensidade entre os dias 3 e 7 do mesmo mês, mas a repressão prolongou-se durante vários meses, com a detenção e deportação de inúmeros nativos, sob a ação complacente das autoridades e instituições coloniais das ilhas, que nada fizeram para o impedir (ver Seibert, 2002a: 86). Carlos de Sousa Gorgulho era natural de Lisboa (n. 1896) e foi Governador de São Tomé e Príncipe, tendo sido nomeado em fevereiro de 1945 e reconduzido no cargo em fevereiro de 1949 e em janeiro de 1953, respetivamente. Foi exonerado a 5 de junho do mesmo ano, a seu pedido, depois dos acontecimentos de Batepá. Antes disso, tinha estado envolvido na repressão da “Revolta dos Marinheiros de 1936”, no Tejo, que resultou na morte de uma dezena de pessoas e na deportação para o Tarrafal de cerca de 60 indivíduos (Seibert, 2002a: 76).

um papel preponderante na memória pública portuguesa, é, em contrapartida, mitificado em São Tomé e Príncipe, e transformado numa narrativa legitimadora e fundadora da nação, que permite a reivindicação de uma consciência política anterior à independência.⁶ Estas duas linhas de narração dominantes comportam, naturalmente, diversos silêncios e ausências. “A ausência, tal como a presença, gera efeitos, traçando os contornos de corpos, espaços e histórias” (Espírito Santo e Blanes, 2014: 11) emudecidos, elementos que, neste caso, se vão manifestar através da figura do fantasma.⁷

Os discursos sobre fantasmas funcionam, aqui, simultaneamente, como um importante elemento narrativo e como uma poderosa metáfora histórica, com potencial para expressar poeticamente as violências e injustiças dum passado ainda muito presente na memória dos são-tomenses (cf. Kwon, 2008: 2). Não me interessa, assim, verificar a existência empírica e factual dos espíritos, mas tão só perceber, por um lado, em que condições surgem e, por outro, as formas como as pessoas que dizem conseguir vê-los, comunicar com eles ou sofrer as suas consequências elaboram registos performativos do passado através do recurso a estes seres liminares, em particular no que diz respeito ao Massacre de 1953. Isto porque, “mais do que um espaço geográfico, a esfera do fantasmático é, antes de mais, um campo de visões: fantasias, lugares estranhos, máscaras, surpresas e admiração” (Mbembe, 2003: 5).

Tendo como bases teóricas o conceito de fantasmagoria de Avery Gordon, proposto originalmente em 1997, no livro *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*,⁸ em articulação com o exercício da sociologia das ausências e das emergências de Boaventura de Sousa Santos,⁹ o foco desta tese é o modo como as narrativas do Massacre de 1953 falam através de uma miríade de espíritos com sentidos e funções específicas, que vão contar histórias desconhecidas e interferir profundamente nas configurações identitárias experienciadas no espaço físico e social do arquipélago.

⁶ De acordo com Gerhard Seibert, o evento é a “razão de ser” do nacionalismo são-tomense (2002a: 71, 115).

⁷ Todas as traduções são traduções livres da minha autoria, exceto quando informação dada em contrário.

⁸ As citações que utilizo remetem sempre para a segunda edição desse texto, de 2008.

⁹ A sociologia das ausências e a sociologia das emergências foram propostas originalmente por Boaventura de Sousa Santos num artigo publicado em 2002, no número 63 da *Revista Crítica de Ciências Sociais*.

Apesar dos documentos, das fotografias, dos documentários e de outras provas do massacre, “o real, aquilo que aconteceu e pertence à história, aquilo que podemos ver e sentir, permanece, ainda assim, inimaginável e, por essa razão, só pode ser acedido através da imaginação” (Guyer, 2010: 43). Não é possível, hoje, cheirar a terra de Batepá depois de uma rusga, ver o que viam os prisioneiros da sua cela de prisão ou sentir a dor física e psicológica daqueles que se encontravam detidos em Fernão Dias. A somar a esta dimensão, se é certo que os artigos, ensaios, notas oficiais e testemunhos divulgados ao longo dos anos foram pioneiros e fundamentais para o conhecimento dos factos, a verdade é que contêm várias discrepâncias entre si, tornando deste modo muito difícil a tarefa de reconstituir um massacre ocorrido há mais de seis décadas.

A impossibilidade real de aceder ao passado como ele foi constitui, entre muito outros, um dos motivos pelos quais se me afigura importante a tarefa de, em alternativa, disponibilizar um arquivo polifónico da imaginação dos eventos de 1953, um arquivo que persiga os ecos, as ressonâncias e o entretecer de histórias, personagens e vozes que Batepá deixou, e continua a deixar, nas obras daqueles que escolhem representá-lo. Pretendo, neste sentido, examinar o fantasma como elemento de imaginação e representação do massacre e, simultaneamente, como sujeito desafiador de fronteiras e de processos de produção de conhecimentos (ver Blanco e Peeren, 2014: 9).

O que é que os espetros contam sobre os eventos de Batepá e sobre o colonialismo português nas ilhas? O que é que revelam sobre as relações de poder e sobre a sociedade colonial? O que é que os espetros dizem sobre identidades sociais e grupos marginalizados no arquipélago? Ou sobre os mortos de 1953? O que é que transmitem sobre as conexões entre história e memória?

O arquivo que esta tese ambiciona apresentar é, portanto, um arquivo repleto de histórias espetais, que procura dialogar próximo de homens e mulheres reais e respetivas memórias heterogéneas, contra uma narrativa pública dominante do massacre. Aqui, os fantasmas vão permitir desafiar perspetivas oficiais da história, desestabilizando conceções lineares do tempo e paradigmas hegemónicos, mas podem, também, ser manipulados no sentido inverso, o de legitimar essas mesmas narrativas. Esta dissertação não promete, contudo, uma leitura da fantasmagoria que se foque

sempre nos fantasmas; em vez disso, oferece reflexões que trabalham a complexa e inspiradora proposta de Avery Gordon segundo três eixos distintos: enquanto fenômeno cultural, político e social, enquanto linguagem e discurso e enquanto processo ativo de apagamento de sujeitos concretos.

Privilegiei, neste processo, uma leitura de conjunto que, na interseção de memórias privadas e públicas, apontasse pistas para, através dos fantasmas, se pensar a *escrita do massacre*¹⁰ como lugar de imaginação da nação.¹¹ Assim, optei por incluir, neste arquivo, não só um *corpus* de obras literárias são-tomenses e portuguesas de diferentes gerações e contextos históricos, mas também referências às cartas, às canções, às notícias e aos filmes – como *Batepá*, de Orlando Fortunato –, que representam direta ou indiretamente os acontecimentos de 1953, pois “é ao contar as suas histórias que os textos, discursos e contextos que envolvem os espíritos são conjurados para um jogo de significação” (Cardoso, 2014: 106).

Naturalmente, esta é uma dissertação não apenas sobre narrativas assombradas, mas uma dissertação também ela assombrada pelos fantasmas de inumeráveis outros textos, os textos que, em grande parte, a inspiraram e guiaram. Com efeito, os espíritos são símbolo em todas as sociedades, através de geografias e tempos muito distintos. A fantasmagoria, por conseguinte, tem sido objeto de análise e meditação em múltiplas áreas de conhecimento, desde as últimas décadas do século passado até ao presente.

Uma lista muito resumida de algumas das obras fundamentais que ensaiam a proposta dos fantasmas como elementos de investigação da vida social deverá incluir: *Spectres de Marx*, de Jacques Derrida, em 1993; o já citado *Ghostly Matters*, de Avery Gordon; “Life, Sovereignty and Terror in the Fiction of Amos Tutuola”, de Achille Mbembe e *Fantasmas e Fantasias Imperiais no Imaginário Português Contemporâneo*, de Ana Paula Ferreira e Margarida Calafate Ribeiro, ambos publicados em 2003; de 2008, *Ghosts*

¹⁰ O termo “escrita do massacre” é de Roberto Vecchi. Ver, a este propósito, o capítulo “O rosto da Górgona: a violência do massacre e o nome de Wiriamu (Biopolítica II)” em *Excepção Atlântica. Pensar a Literatura da Guerra Colonial* (2010: 165-178).

¹¹ De modo elucidativo, Paulo de Medeiros afirma que “o discurso sobre a nação e o nacionalismo foi desde sempre um discurso de fantasmas” (2003: 127). Sobre a relação entre a literatura e outro tipo de representações na construção da nação existe uma vasta bibliografia académica e ensaística de que destaco, a título de exemplo, Bhabha (1990), Sommer (1993), Basto (2006), Berger *et al.* (2008) e Leite *et al.* (2012a, 2012b).

of War in Vietnam, de Heonik Kwon; *Postcolonial Ghosts*, volume organizado em 2009 por Mélanie Joseph-Vilain e Judith Misrahi-Barak; *The Spectral Metaphor. Living Ghosts and the Agency of Invisibility*, de Esther Peeren (2014); *The Social Life of Spirits*, organizado por Ruy Blanes e Diana Espírito Santo (2014) e, em certa medida, o indispensável ensaio de Boaventura de Sousa Santos, “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências” que, sem nunca referir as palavras “fantasma” ou “espetro”, também reflete sobre a produção de seres vivos como invisíveis.

O presente trabalho seria impensável, ainda, sem os textos de divulgação e de reflexão crítica, cultural e política sobre São Tomé e Príncipe de Gerhard Seibert, de Margarida Calafate Ribeiro, de Laura Cavalcante Padilha, de Paulo Valverde, de Carlos Espírito Santo e de Augusto Nascimento, entre tantos outros. Devo, no entanto, uma menção especial à obra fundamental e precursora de Inocência Mata, a que deu origem a tudo. Sem o trabalho destes/as investigadores/as, a minha pesquisa, que com eles/as se encontrou e relacionou contínua e intimamente, nunca teria sido possível.

Tendo como âncora os estudos literários e combinando-os com a antropologia, com a história, com a sociologia e com os estudos feministas e pós-coloniais, e as ferramentas e metodologias próprias dessas áreas disciplinares, esta pesquisa apresenta dois grandes objetivos:

- 1) O levantamento de textos¹² sobre os eventos de 1953 e a elaboração de uma cartografia da imaginação do massacre, isto é, de um arquivo de representações, compilando uma lista do que existe publicado / registado e reunindo material inédito, através de trabalho de campo, de entrevistas e do recurso a fontes orais em São Tomé e Príncipe;
- 2) A análise diacrónica e sincrónica do arquivo da imaginação do massacre através da *fantasmagoria* e da *sociologia das ausências e das emergências*, recorrendo ao espetro como elemento de pesquisa sociológica, que permita avaliar a proposta da escrita do massacre como uma teoria dos fantasmas onde a nação é contada e reinventada.

¹² Recorro ao termo num sentido mais vasto, incluindo literatura, cinema, teatro, música e entrevistas.

Para além dos objetivos expostos acima, esta tese tem também um interesse histórico e político específico: contribuir com mais um estudo para a análise crítica do colonialismo português e para a desmistificação de uma narrativa mestra que ainda subsiste, a da perceção do colonialismo português como um caso de exceção, mais harmonioso do que os restantes colonialismos europeus e, simultaneamente, refletir sobre a atual sociedade são-tomense e os legados coloniais que sobrevivem no arquipélago.

Apesar disso, como Semelin (2007: 1), cabe-me referir que não escrevo em nome de nenhuma comunidade, nem quero assumir a postura de uma justiceira histórica. Até porque é enquanto mulher, branca, portuguesa e ocidental, com uma única estadia em trabalho de campo em São Tomé e Príncipe, que me coloco este desafio: como posso analisar o Massacre de Batepá e respetivas representações sem me apropriar das memórias deste evento e sem deixar escapar os diferentes factos, dinâmicas e experiências relacionadas com os acontecimentos de 1953?

É tendo isto em mente, que me proponho, enquanto investigadora, a disponibilizar um arquivo da imaginação dos acontecimentos de 1953, pensando na escrita do Massacre de Batepá enquanto lugar de memória acolhedor para uma coletânea de fantasmas, onde estes últimos, sintomáticos de uma história violenta e fraturada, permitem não só identificar uma multiplicidade de perceções do massacre e respetivas políticas da memória, como iluminar as formas através das quais estas assombrações do passado permitem compreender o presente e mudar o futuro.

Na *Parte Um*, apresento o enquadramento teórico deste estudo a partir da articulação entre as propostas da fantasmagoria e da sociologia das ausências e das emergências. Assim sendo, nos dois capítulos introdutórios, reflito sobre os fantasmas de 1953 como “fonte vital de evidência histórica (e uma testemunha cultural)” (Kwon, 2008: 5) da violência do colonialismo, para testar a validade da escrita do massacre como um terreno fértil em espíritos onde a nação é imaginada e reinventada. Na *Parte Dois*, em particular no capítulo III, discuto o vasto problema metodológico da adaptação de conceitos com origem no Ocidente a outros contextos geográficos e culturais. Quero, desta forma, explorar as possibilidades sociológicas, políticas e literárias de noções como

fantasmagoria, trauma e pós-memória, quando aplicadas a um acontecimento com especificidades histórico-culturais como o Massacre de Batepá.

Os massacres têm consequências reais e materiais, mas estão, também, como mencionei, profundamente ancorados no imaginário: “os massacres nascem [...] de um processo mental, uma forma de ver um ‘Outro’ ser humano, de o estigmatizar, de o rebaixar e apagar antes de, efetivamente, o matar” (Semelin, 2007: 9). Hoje, a crise de refugiados na Europa, os ataques reclamados pelo autodesignado Estado Islâmico e as consequentes reações nos meios de comunicação social e nos discursos populistas de alguns políticos, demonizando a população árabe e muçulmana, demonstram como vivemos constantemente no limiar de um massacre. Daí que entender os processos pelos quais o imaginário colabora na perpetração de uma ação de violência extrema se torne uma necessidade cada vez mais premente e nunca se esgote, apesar dos muitos estudos sobre esta temática que, nas últimas décadas, têm visto a luz do dia.

São construções do imaginário que constroem o *Outro* como o inimigo a ser destruído, um *eles* que é ameaçador e que se distancia de um *nós* a que pertencemos. São construções do imaginário que replicam dinâmicas de pertença e exclusão. São discursos, portanto, que, na maioria das vezes, dão origem a genocídios e massacres.¹³ Os capítulos seguintes ocupam-se de entender estas dinâmicas e processos no caso do Massacre de Batepá. No capítulo IV, apresento uma abordagem histórica, social e política de como se desenrolaram e codificaram os acontecimentos de 1953 e os vários atores do processo, incluindo a participação dos trabalhadores contratados no evento, a que se segue, no capítulo seguinte, uma reflexão sobre as complexidades da seleção e construção de um arquivo da imaginação do massacre (cap. V).

Na *Parte Três*, procedo à análise e hermenêutica dos textos que compõem o *corpus* de trabalho, partindo de três contextos distintos e diferentes “comunidades imaginadas”:¹⁴ no capítulo VI, a literatura colonial e o luso-tropicalismo,¹⁵ para perceber

¹³ Sabe-se desde há muitas décadas desta relação e são vários os estudos dedicados à temática. Veja-se, por exemplo, Mamdani (2001), Hinton (2004) ou Semelin (2007), entre muitos outros.

¹⁴ A noção de “comunidade imaginada” de Benedict Anderson, no clássico *Comunidades Imaginadas. Reflexões sobre a origem e expansão do nacionalismo*, demonstra a inextricável ligação entre as dimensões do imaginário nacional e a construção das identidades sociais e da nação. Diz o autor: “as comunidades deverão ser distinguidas, não pelo seu carácter falso/genuíno, mas pelo modo como são imaginadas” (2012: 26), acrescentando que foram romances, jornais, museus, música, entre outros meios, “a «re(a)presentar»

quais os estereótipos que se projetam sobre as populações de São Tomé e Príncipe e como se fabrica o inimigo; no capítulo VII, a literatura de testemunho e protesto, que faz a denúncia do massacre e constrói a identidade do herói da liberdade e, por fim, no capítulo VIII, a literatura da pós-memória, que reavalia criticamente as representações anteriores do massacre para contar uma outra versão do passado e mudar o presente.

Na *Parte Quatro*, disponibilizo duas entrevistas de fôlego a uma escritora e a um escritor que representam o Massacre de 1953: a poeta Conceição Lima (cap. IX) e o ficcionista Manuel Teles Neto (cap. X). Acredito que ambas, nos seus diferentes géneros, constituem valiosos documentos da pós-memória de Batepá e acrescentam novos dados ao arquivo já construído. O capítulo seguinte, o XI, é o resultado do trabalho de campo que fiz em São Tomé e Príncipe, um período que serviu para perceber quais os dados e as perspetivas a circular, no arquipélago, sobre o Massacre de 1953, e de que forma a fantasmagoria poderia incorporar epistemologias alternativas, baseadas em sistemas de pensamento e cosmogonias locais. Nestas páginas, onde reinam as vozes dos entrevistados, mantém-se a natureza polifónica das memórias do massacre, através de uma seleção de excertos de histórias, personagens, memórias e não-ditos.

A *Parte Cinco* representa o espaço de balanço, onde teço as minhas considerações finais e disponibilizo um apêndice com o arquivo da imaginação do massacre que selecionei para esta dissertação, apresentado por ordem cronológica de publicação e/ou registo. Batepá torna-se, assim, um lugar de imaginação do massacre e um “lugar de memória”,¹⁶ onde as narrativas apresentadas vêm demonstrar que não há

o tipo de comunidade imaginada que é a nação” (2012: 46), isto é, a gerar um sentido de pertença e partilha entre os seus membros. O livro foi publicado originalmente em 1983 e teve uma edição revista, datada de 2006. Aqui, recorro à tradução portuguesa de Catarina Mira para as Edições 70, lançada em outubro de 2012.

¹⁵ O luso-tropicalismo é, genericamente, uma teoria do hibridismo sem violência, que partilha a suposição de uma relação gentil entre colonizador e colonizado e que apresenta o mulato como o troféu material dessa miscigenação (Santos, 2010: 227). Para críticas à teoria de Gilberto Freyre e às formas como o luso-tropicalismo foi apropriado pelo regime autoritário do Estado Novo, ver Castelo (1999), Almeida (2000) e Lourenço (2014). Para uma abordagem do luso-tropicalismo na literatura colonial sobre Batepá, ver o sexto capítulo desta dissertação.

¹⁶ O conceito de “*lieux de mémoire*” tem origem no sentimento de que não há memória espontânea, de que temos de, deliberadamente, criar arquivos, manter aniversários, organizar celebrações [...]” (Nora, 1989: 12). De acordo com Pierre Nora, “os *lieux de mémoire* são criados através de um jogo entre memória e história [...]” e “só existem pela sua capacidade de metamorfose, um reciclar sem fim do seu significado e uma proliferação inesperada das suas ramificações” (1989: 19).

terreno incontestado quando se fala do passado de 1953: há sempre outras histórias e outras recordações à espreita, a que vale a pena dar atenção.

Parte Um.
Para uma poética dos fantasmas e das ausências

Capítulo I. A fantasmagoria e a sociologia das ausências e das emergências como propostas de imaginação do massacre

Os fantasmas são, pelo menos desde a década de 1990, objeto de estudo renovado em diversas disciplinas e áreas do saber, particularmente nas Ciências Sociais e Humanas, e uma presença poderosa nas narrativas de países que lidam com passados violentos.¹⁷ As assombrações da escravidão,¹⁸ as presenças fantasmáticas dos povos indígenas nos Estados Unidos da América e no Canadá,¹⁹ os espíritos aborígenes australianos,²⁰ os *sujeitos errantes* dos Camarões,²¹ o regresso dos mortos da Guerra Civil Espanhola e da Guerra Colonial Portuguesa,²² a espetralização do Myanmar,²³ as aparições selvagens da Grande Fome na China²⁴ ou os espíritos da luta de libertação, na Guiné-Bissau,²⁵ são apenas alguns exemplos da emergência da fantasmagoria como modo de investigação sociológica. Muitas destas “espetro-geografias”,²⁶ como designadas por Jo Frances Maddern e Peter Adey (2008), estão relacionadas, de uma forma ou de outra, com um passado colonial que está longe de ser ultrapassado e, assim, referem-se não a uma experiência morta ou acabada mas, em vez disso, são produto dos contínuos legados imperiais ainda presentes nas recém-fundadas nações.²⁷

¹⁷ Sobre a viragem espetral nas Ciências Sociais e Humanas, tendência assim designada por Luckhurst (2002), ver Blanco e Peeren (2013) e Peeren (2014).

¹⁸ Gordon (2008) e Craps (2013: 60-71).

¹⁹ Cameron (2008) e Boyd & Thrush (2011).

²⁰ Gelder e Jacobs (1999).

²¹ Mbembe (2003).

²² Leituras por Labanyi (2002) e Colmeiro (2011) no caso da Guerra Civil Espanhola; para uma análise deste assunto na Guerra Colonial Portuguesa ver, por exemplo, Vecchi (2003, 2010).

²³ Comunicação apresentada por Marijke Denger na Universidade de Kingston, a 13 de setembro de 2013.

²⁴ Mueggler (2001).

²⁵ A este propósito, veja-se a narrativa assombrada de *A Batalha de Tabatô*, um filme de João Viana (2013). Agradeço à Papaveronoir o envio de uma cópia desta longa-metragem.

²⁶ O “espetro-geográfico”, de acordo com os autores, estuda “a política oculta que assombra, de formas íntimas e complexas, os espaços, [e que] pode continuar a dar vida a modos de ação silenciados e a vozes e histórias esquecidas, prestando, ao mesmo tempo, atenção aos aspetos políticos dessas vozes e histórias” (Maddern e Adey, 2008: 293).

²⁷ Para outras considerações sobre a relação entre a fantasmagoria e os estudos pós-coloniais ver Joseph-Vilain e Misrahi-Barak *Postcolonial Ghosts* (2009). Para uma perspetiva abrangente dos usos da espetralização no campo dos estudos culturais, recomendo o artigo de Roger Luckhurst (2002) e o volume publicado por Blanco e Peeren (2013).

Porque o idioma fantasmático²⁸ atravessa diversas geografias e também histórias coloniais e “pós-coloniais”²⁹ substancialmente diferentes, os fantasmas e seus significados têm que ser culturalmente especificados, como argumenta Esther Peeren (2009, 2010). Alertando para os princípios eurocêntricos e a-históricos da concepção de *revenant* de Jacques Derrida, Peeren e María del Pilar Blanco defendem uma “cuidadosa contextualização e delimitação temporal” (2013: 15) dos espetros.

Tomando em consideração o alerta lançado pelas duas investigadoras, encaro a escrita do Massacre de Fevereiro de 1953 como um exercício de imaginação fantasmagórica, isto é, a escrita do massacre como uma teoria dos fantasmas, onde o espetro desponta, justamente, como elemento de representação do impensável e do indizível. É minha convicção que o mapeamento das formas pelas quais estes fantasmas se movem, numa topografia feita de ausências, torna possível exorcizar silêncios e revelar histórias ocultas, assim como uma sociedade são-tomense profundamente estilhaçada, ainda assombrada pelas consequências do colonialismo. A minha tese funda-se no pressuposto de que, nestes casos, os espíritos permitem novas formas de contar e reinventar a nação, em relação tanto às antigas colónias como às metrópoles. Estas narrativas de fantasmas revelam, de facto, tanto sobre as recentes nações que emergem das lutas pela independência como acerca dos países imperialistas que colonizaram estes territórios.

Embora de modos caleidoscópicos, nações, comunidades, grupos e sujeitos têm vindo a expressar-se, ao longo do tempo e através de culturas e regiões distintas, por meio de fantasmas. No entanto, a mudança epistemológica na perceção dos assuntos espetrais na academia, pelo menos no Ocidente, deu-se apenas com a publicação de *Spectres de Marx*, de Jacques Derrida, em 1993, marco teórico em grande parte responsável pelo “estatuto emergente do fantasma como ferramenta analítica que

²⁸ A noção de um “idioma” da fantasmagoria é defendida por Joshua Gunn (2006: 78).

²⁹ Não uso o termo pós-colonial para me referir a um momento no espaço e no tempo cronologicamente posterior ao “colonial”, nem porque considere que todos os países são pós-coloniais da mesma maneira, mas como instrumento conceptual que me permite pensar o presente mundo globalizado através das heranças do colonialismo. Para reflexões cuidadosas sobre o pensamento e as teorias pós-coloniais, ler o clássico texto de Ania Loomba (1998), o artigo de António Sousa Ribeiro (2010a) e o livro organizado por Brugioni *et al.* (2012). A partir daqui, embora tendo em atenção as definições plurais do termo, passarei a usar o conceito sem aspas.

produz teoria” (Blanco e Peeren, 2013: 2). A fantasmagoria enquanto processo de inquirição sociológica, contudo, só adquire um reconhecimento completo depois da publicação do livro de Avery Gordon, *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*, em 1997. Ambos os autores são devedores das observações prévias de Sigmund Freud sobre a “pulsão de morte”³⁰ e “Das Unheimliche”,³¹ assim como do conceito de “fantasma transgeracional” de Nicolas Abraham e Maria Torok.³² Nas palavras de Nicholas Rand, o trabalho desenvolvido por estes últimos, dois psicanalistas de origem húngara,

Permite-nos perceber como a falsificação, ignorância ou desprezo do passado – sejam institucionalizados por um Estado totalitário [...] ou praticados por pais e avós – é terreno fértil para o regresso fantasmático de segredos indecorosos do ponto de vista dos indivíduos, das famílias, das comunidades e, possivelmente, mesmo de nações inteiras (1994: 169).

As reflexões críticas, embora de natureza muito distinta, empreendidas desde o início do século XX até ao presente por estes/as autores/as, e não só, oferecem contributos para novas formas de pensar uma miríade de questões relacionadas com herança(s), trauma(s), memória(s), representação, identidade(s) e produção de conhecimentos.³³

Recorrer à análise da metáfora fantasmática para pensar sobre as políticas identitárias, da memória e das heranças transgeracionais nas representações dos acontecimentos de 1953 revela-se pertinente, sobretudo, pelo estatuto liminar assumido pelos espetros. Sharon Patricia Holland sugere que estes, simbolizando o regresso dos

³⁰ Esta reflexão surge no ano de 1920 em *Jenseits des Lustprinzips* (em português: *Para Além do Princípio do Prazer*, tradução de 2009 da Relógio D’Água).

³¹ Publicado originalmente em 1919, o texto foi traduzido para inglês com o título “The Uncanny”.

³² Esta teoria de inspiração freudiana surgiu, pela primeira vez, num artigo de 1975 intitulado “Notes on the Phantom: A Complement to Freud’s Metapsychology”, mais tarde desenvolvido em “Story of Fear: The Symptoms of Phobia – the Return of the Repressed or the Return of the Phantom” e em “The Phantom of Hamlet or The Sixth Act, preceded by The Intermission of ‘Truth’”, os três compilados por Nicholas Rand no primeiro volume de *The Shell and the Kernel* (1994), uma revisão do papel dos fantasmas na psicanálise. Para uma hipótese de aplicação analítica das ideias propostas por Abraham e Torok sobre os espetros, ver *Family Secrets and the Psychoanalysis of Narrative*, de Esther Rashkin (1992). Voltarei a estes autores, mais tarde, no capítulo dedicado à pós-memória de 1953.

³³ Para uma reflexão interessante das diferenças presentes nas teorizações de Derrida e de Abraham e Torok sobre os fantasmas, recomendo o artigo de Colin Davis “État Présent. Hauntology, Spectres and Phantoms”, de 2005 e o livro do mesmo autor, *Haunted Subjects. Deconstruction, Psychoanalysis and the Return of the Repressed*, de 2007. Neste, em resumo, o autor defende que “Abraham e Torok procuram fazer regressar o fantasma à ordem do conhecimento; [enquanto] Derrida pretende [...] encontrar-se com o estranho, o não-ouvido, o *outro*, do fantasma” (Davis, 2007: 13, 87). Tanto para estes autores, como para Freud, o fantasma tem que ser exorcizado, ao contrário da abordagem privilegiada por Derrida e Gordon.

mortos, “são, talvez, os mais sem regras, insubmissos e potencialmente revolucionários habitantes de qualquer território imaginado, nacional ou de outro tipo” (2000: 23). É neste sentido que a figura do fantasma emerge com potencial para desestabilizar possíveis análises maniqueístas e dicotômicas, desarticulando binómios como presente e passado, memória e história, bem e mal, vida e morte, sobre os quais se basearam muitas das narrativas que constituem o arquivo da imaginação do massacre.

O idioma fantasmático, no presente caso, reflete a heterogeneidade das memórias do massacre e remete para as diferentes formas de o sujeito se articular com o passado, conduzindo a distintas configurações identitárias que definem espaços de pertença e/ou exclusão alternativos na sociedade colonial e pós-colonial de São Tomé e Príncipe. O recurso aos conceitos de fantasma, fantasmagoria e ao fenómeno fantasmático em geral, enquanto categorias sócio-analíticas úteis para se pensar a retórica do colonialismo e os processos de construção de identidades no arquipélago africano, afigura-se, por isso, fundamental para a compreensão das intersecções entre a memória, a história e a literatura na representação de um acontecimento violento (Carsten, 2007; Boyd e Thrush, 2011).

Jo Labanyi afirma em “O reconhecimento dos fantasmas do passado: história, ética e representação” que “os fantasmas são, por definição, os vencidos da história: aqueles, cujas histórias, por qualquer razão, não puderam ser contadas. Assim, os fantasmas contêm sempre um sentido de potencial que foi tragicamente interrompido”, a ideia de uma tarefa inacabada ou de uma questão não resolvida (2003: 61).

À semelhança de Labanyi, também Avery Gordon parte da noção de “fantasmalogia” cunhada por Jacques Derrida para formular a sua proposta de investigação sociológica, considerando que “os fantasmas são caracteristicamente apegados aos eventos, coisas e lugares que os produziram originalmente” e que “investigá-lo[s] pode conduzir ao lugar denso onde história e subjetividade produzem vida social” (2008: xix-8). De acordo com Derrida e Gordon, reconhecer o fantasma e aprender a dialogar com ele, oferecendo-lhe um espaço de enunciação e, simultaneamente, tornando públicos os silêncios do passado, é uma atitude ética e de justiça social:

Nenhuma justiça [...] parece possível [...] sem o princípio de alguma *responsabilidade* [...] perante os fantasmas daqueles que ainda não nasceram ou que estão já mortos, sejam eles vítimas de guerras, de políticas ou de outros tipos de violência, nacionalista, racista, colonialista, sexista [...] (Derrida, 1994: xviii).

Seguir os fantasmas [...] é, por vezes, sobre escrever histórias de fantasmas, histórias que não só reparam erros de representação, mas que também se esforçam por perceber as condições sob as quais, em primeiro lugar, se produziu determinada memória, em direção a uma contra-memória, para o futuro (Gordon, 2008: 22).

A fantasmagoria surge, assim, como conceito de mediação e como “estrutura de sentimentos partilhada, uma possessão comum, um tipo específico de socialidade” (Gordon, 2008: 201), dos vivos com os fantasmas, que “cria espetros e altera a experiência de se estar no tempo, a forma como separamos o passado, o presente e o futuro” (Gordon, 2008: xvi).

Os fantasmas, posicionando-se nos interstícios entre o visível e o invisível, o presente e o ausente, os vivos e os mortos, a realidade e a fantasia, apresentam o potencial de romper com narrativas dominantes, pois ao transcenderem as fronteiras fixas de espaço e de tempo, fazem emergir histórias outras, experiências codificadas, ambíguas, contraditórias e com distintas lógicas e motivações, sistematicamente invisibilizadas, desqualificadas e marginalizadas pelos discursos hegemónicos ao longo do tempo (Buse e Stott, 1999: 10; Gunn, 2006: 92-93; Davis, 2007: 74-75; Gordon, 2008: 22-24). É precisamente esta posição ambígua e impossível de fixar que, de acordo com Mélanie Joseph-Vilain e Judith Misrahi-Barak, torna os espetros ferramenta indispensável para interrogar contextos pós-coloniais:

Mais do que, talvez, em qualquer outro lugar, no mundo pós-colonial os fantasmas colocam a questão fundamental da herança: como são a história, a cultura, a identidade, transmitidas – ou não transmitidas –, em culturas nascidas da conquista, do conflito, e algumas vezes da obliteração? O que é que é, exatamente, transmitido, e o que é que é reprimido? A figura do fantasma, usada consciente ou inconscientemente, pode ser lida como uma manifestação da complexidade destes assuntos no mundo pós-colonial (2009: 18).

O recurso à fantasmagoria enquanto tópico literário e de investigação sociológica, como terei oportunidade de explorar pormenorizadamente no que diz respeito ao campo dos estudos pós-coloniais no capítulo seguinte, não é, contudo, consensual. Ewa Domanska (2006), por exemplo, intervém a favor de uma abordagem materialista do passado, defendendo que a desmaterialização proporcionada pela figura

inapreensível do espectro lhe retira potencial performativo e de ação, tornando-o, facilmente, instrumento manipulável e útil na construção de uma visão idealizada e essencialista de um evento. Neste ponto, embora partindo de um quadro conceptual muito distinto, a investigadora parece fazer ressoar a breve crítica de Theodor W. Adorno a uma teoria dos fantasmas presente em duas páginas de apêndice à obra *Dialektik der Aufklärung*,³⁴ escrita a duas mãos com Max Horkheimer e publicada em 1944. Para ele, o fantasma seria um meio de transferir a responsabilidade do ser humano para uma entidade não-material, absolvendo o primeiro das consequências palpáveis e tangíveis dos seus atos.³⁵

Jo Labanyi, por sua vez, preocupa-se com a transformação dos espectros em texto e afirma que contar as histórias dos fantasmas, isto é, transformar os mesmos em tópicos descritíveis, “apaga a sua qualidade fantasmática”, “normaliza-os” e “coloca-os sob controlo” sendo, portanto, necessário encontrar formas não narrativas de representação baseadas em “corporização e atuação” (2003: 67-68). Para a autora, o ato de criar espaço textual para os espectros por intermédio dos mecanismos da memória é insuficiente: “o que é preciso é elaborar uma maneira de reconhecer os fantasmas como presenças físicas, embora não verificáveis a nível empírico, presenças que estão lá ‘de verdade’ (ainda que não estejam lá)” (Labanyi, 2003: 66).

Embora reconheça a pertinência da crítica lançada pela investigadora, parece-me, parafraseando Avery Gordon (2008: 25) e outros/as autores/as, que, no entanto, as ficções literárias e outras artes desempenham um papel importante neste contexto, na medida em que permitem a emergência de outras lógicas de elaboração da memória e de produção de conhecimentos, que um relatório, um monumento ou um ritual, pela sua natureza, dificilmente conseguem oferecer:³⁶

A fantasmagoria [...] torna [a arte] um lugar onde podemos interrogar a nossa relação com os mortos, examinar as identidades ilusórias dos vivos, e explorar as fronteiras entre o pensado e o impensado (Davis, 2005: 379).

³⁴ Traduzida, em inglês, para *Dialectic of Enlightenment*.

³⁵ Em “Notes and Sketches”, Adorno e Horkheimer (2002: 178-179). Cf. também Blanco e Peeren (2013: 5).

³⁶ Os discursos literários podem, por exemplo, proporcionar possibilidades de entender a violência do massacre que ainda não circulam no espaço público, como oportunamente demonstra Paulo de Medeiros no contexto da guerra colonial portuguesa (2000). Josias Semujanga (2003) e Heonik Kwon (2008) são alguns dos autores que também destacam a importância de se estudar as representações para aceder aos modelos mais amplos em que as narrativas de violência são produzidas.

Na arte, tal como nas ciências sociais e humanidades, a imaginação é um instrumento fundamental para preencher o vazio criado pela negação da experiência. De facto, a ausência de evidência de arquivo ou de fontes testemunhais será sempre compensada por este poderoso mecanismo (Borges Coelho, 2015: 164).

Na literatura, por conseguinte, assim como no cinema, no teatro ou na música, os fantasmas podem adquirir significados sociais abrangentes relacionados com aspetos de nacionalidade, etnia ou diferença sexual, que revelam os discursos e historiografia dominantes como “uma gigantesca máquina de produção”³⁷ de silêncios e omissões e, portanto, também de espetros. Para Roberto Vecchi, por exemplo, os fantasmas assumem, preferencialmente, uma forma textual:

São com certeza o resíduo do que historicamente se escoou, são uma permanência, um reaparecimento do passado não inteiramente passado, mas são também as suas representações, as suas ficções, as fantasias com que se reconfiguram: o corpo do passado enquanto resto, a alma do passado enquanto essência transformada em palavras, ou seja, textualizada (2010: 114).

Embora questione, como vários investigadores e investigadoras, se a opção pelo tópico literário dos fantasmas não é, também ela, uma forma de retirar ação e poder a seres humanos concretos, invisibilizando as suas lutas e reivindicações específicas, considero, seguindo Avery Gordon (2011: 2-3), que o que distingue, precisamente, a fantasmagoria como formulada por esta autora, das outras propostas, é o facto de esta se encontrar focada principalmente no futuro e não exclusivamente atenta ao passado, implicando uma responsabilização e uma ética no presente perante os outros e com os outros. Assim, ao contrário do trauma freudiano condenado à repetição e, num certo sentido, distante dos espetros de Derrida, a fantasmagoria como assumida por esta socióloga contempla as diversas formas e movimentos espetraais sob os quais uma “violência social reprimida ou mal resolvida se faz conhecer” (Gordon, 2008: vxi), reclamando a urgência de algo que tem que ser feito no imediato.

A este propósito Ferreday e Kunstman colocam uma questão certa: “como avançar para o futuro com estes fantasmas, sem apagar a sua existência, mas, de igual forma, sem permitir que estes determinem o que está por vir?” (2011: 10). Neste caso, parece-me, a reflexão não é tanto sobre a necessidade de exorcizar ou não os espetros, mas antes sobre como viver *com* e *entre* eles, sem deixar que estes demarquem futuros

³⁷ A expressão “gigantesca máquina de produção de fantasmas” é de Jo Labanyi (2003: 62).

inevitáveis, porque não os há. Para os mesmos autores,³⁸ assim como para Gordon (2011), existem sempre múltiplos futuros em potência e a possibilidade de imaginar e criar um futuro melhor é da responsabilidade de cada um. É nesta lógica de subversão dos discursos espetais que alguns dos fantasmas do Massacre de 1953 apresentam uma qualidade disruptiva e têm espaço de ação, uma vez que permitem, justamente, desafiar narrativas públicas sobre o evento e sobre a história social e política de São Tomé e Príncipe e de Portugal.³⁹ Tornando manifesto aquilo que é excluído destes discursos e epistemologias, o espetro acaba por revelar a imagem de um arquipélago permeado de hierarquias, contradições e relações de poder desiguais e que urge debater no presente e um Portugal que, não obstante o importantíssimo trabalho crítico concretizado em vários domínios nas últimas décadas, ainda tem dificuldades em enfrentar o seu passado colonial.

É no sentido do compromisso com as estórias e vozes ausentes das narrativas hegemónicas ao longo dos últimos séculos que o exercício da sociologia das ausências e das emergências, proposto por Boaventura de Sousa Santos, surge, também, como exercício de reflexão teórica relevante na desconstrução da memória pública do passado, transformando espaços de silêncio em lugares audíveis.⁴⁰ A sociologia das ausências tem lugar entrando em confronto com o paradigma científico da modernidade ocidental, através de um trabalho que o autor designa por imaginação sociológica e democrática⁴¹ e que “opera substituindo monoculturas por ecologias” (Santos, 2010: 98):

O objetivo da sociologia das ausências é revelar a diversidade e multiplicidade de práticas sociais e credibilizar esse conjunto por contraposição à credibilidade exclusivista das práticas hegemónicas. [...]. Comum a todas estas ecologias é a ideia de que a realidade não pode ser reduzida ao que existe. Propõem uma versão ampla de realismo, que inclui as realidades ausentes por via do silenciamento, da supressão e da marginalização, isto é, as realidades que são ativamente produzidas como não existentes (Santos, 2010: 107).

³⁸ Cf. Ferreday e Kuntsman (2011: 7).

³⁹ Sobre o potencial disruptivo dos espetros, ver Dave Gunning (2009).

⁴⁰ Por memória pública entendo, com Anna Lisa Tota, as formas pelas quais o passado se inscreve no discurso coletivo. Segundo a autora, “o termo [...] parece acrescentar um foco mais específico na relação com a esfera pública e na capacidade da memória em intervir e afetar o discurso público de uma nação” (Tota, 2006: 83).

⁴¹ Ver Santos (2010: 107).

Por sua vez, à sociologia das emergências caberia o papel de ampliar o presente, através da abertura às possibilidades concretas que este poderia comportar. Esta é definida, pelo autor, nos seguintes termos:

A sociologia das emergências consiste em proceder a uma ampliação simbólica dos saberes, práticas e agentes de modo a identificar neles as tendências do futuro (o Ainda-Não) sobre os quais é possível atuar para maximizar a probabilidade de esperança em relação à probabilidade da frustração. Tal ampliação simbólica é, no fundo, uma forma de imaginação sociológica e política (Santos, 2010: 109).

O exercício da sociologia das ausências e das emergências contempla, assim, o mundo como pleno de experiências inesgotáveis, em que parte destas é diariamente desperdiçada. Ao mesmo tempo, adverte para o perigo inerente às narrativas hegemónicas, histórias que transportam silêncios e exclusões para os quais temos de estar e ser vigilantes:⁴²

A sociologia das emergências é a investigação das alternativas que cabem no horizonte das possibilidades concretas. Enquanto a sociologia das ausências amplia o presente, juntando ao real existente o que dele foi subtraído [...], a sociologia das emergências amplia o presente, juntando ao real amplo as possibilidades e expectativas futuras que ele comporta (Santos, 2010: 109).

As ausências e as emergências, no contexto de Boaventura de Sousa Santos, são as assombrações em Avery Gordon, e “referem[-se] ao que vive e respira num lugar escondido da vista: pessoas, lugares, histórias, conhecimento[s], memórias, formas de vida, ideias” (Gordon, 2011: 3) que é fundamental resgatar para que uma relação com os outros, mais justa e ética, possa despontar. Esta é uma das dimensões mais atrativas e inspiradoras da união da sociologia das ausências e das emergências com a proposta de Gordon da fantasmagoria como exercício de imaginação sociológica: o facto de estas visarem não uma ligação exclusiva ao passado, mas olharem, principalmente, para o futuro, manifestando uma profunda preocupação ética, no presente, pelos sujeitos silenciados da história, para que diferentes futuros e outras narrativas possam ser possíveis.⁴³

⁴² Sobre os riscos das narrativas dominantes, veja-se a intervenção no TEDx da escritora nigeriana Chimamanda Ngozie Adichie, “The danger of a single story” em https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=pt.

⁴³ Ver Ferreday e Kuntsman (2011).

De acordo com Blazan, uma das principais características das aparições fantasmáticas é possibilitar a discussão de tópicos muitas vezes negligenciados ou evitados (2007: 1-2). A abertura da investigação sociológica aos domínios dos afetos, da imaginação e do espectral transforma-os, por conseguinte, em esferas de produção de conhecimentos válidas, colocando “desafios a formas positivistas de representação” e análise (Demos, 2013: 9). Através do quadro conceptual da sociologia das ausências e das emergências articulado com a conceção da fantasmagoria de Avery Gordon, é possível fazer falar os silêncios e os espetros, providenciando uma via de acesso para que aquilo que é marginalizado, trivializado e negado passe a auferir respeito, autoridade e reconhecimento.⁴⁴

A escrita do massacre e a emergência dos fantasmas oferece, assim, um mundo fértil em alternativas históricas e culturais que, por sua vez, vêm responder às narrativas oficiais e hegemónicas, repletas de omissões. Por outro lado, esta fantasmagoria surge, também, da necessidade de ultrapassar o impasse entre aquilo que é passível de ser nomeado e as experiências do indizível ou irrepresentável, pois aquilo que não se consegue articular, como a violência, a dor e o sofrimento extremos, dificilmente pode ser superado. Regressando a *Ghostly Matters*, “a fantasmagoria e o aparecimento dos espetros [...] é uma das formas [...] de sermos notificados de que aquilo que foi ocultado está bem vivo e presente” (Gordon, 2008: xvi).

É por isso, também, que Peter Buse e Andrew Stott (1999) atribuem ao fantasma um papel perturbador da historiografia, não só porque ele chama a atenção para os segredos, ausências e lacunas da História, mas porque subverte a noção de tempo linear em que assenta o trabalho desta disciplina. Este é, ainda, um dos pressupostos de base no conceito de fantasmagoria cultural de Kathleen Brogan, para quem “o sobrenatural, no processo de resgate da história, enfatiza a dificuldade no acesso a um passado perdido ou negado, assim como o nível em que qualquer reconstrução histórica deste tipo é, essencialmente, um ato imaginativo” (1995: 152).

Os processos de reinscrição, interpretação e idealização do passado são, como vimos, contextuais e indissociáveis do presente, por isso, o exercício de imaginação do

⁴⁴ A referência deriva de *Ghostly Matters*, de Avery Gordon (2008: xviii).

Massacre de 1953 em São Tomé e Príncipe vai exigir que se recorra à fantasmagoria não segundo um modelo universal, que examina as assombrações como sendo todas idênticas, mas pensando cuidadosamente no lugar e relevância dos assuntos espetais no domínio das teorias pós-coloniais.

Capítulo II. Descolonizar a fantasmagoria. Pós-colonialismos, espetros e ausências

Apesar da presença generalizada dos fantasmas na investigação académica e na cultura popular, a fantasmagoria, para além das suas óbvias funções e significados sociais, políticos e culturais, força-nos a lidar, como bem reconhecem María del Pilar Blanco e Esther Peeren (2013: 16), com as suas limitações.

No capítulo anterior, observámos a qualidade disruptiva dos espetros nas formas como o passado se faz presente nas sociedades contemporâneas, exigindo ação, reconhecimento e reparação, contando histórias por registar e memórias (im)possíveis e transportando consigo a promessa de futuros desconhecidos.⁴⁵

A fantasmagoria, enquanto modo de narrar e imaginar a nação pós-colonial, provou ser, nas últimas décadas, uma ferramenta social e conceptual muito forte para desvendar histórias e vozes omissas e questionar relações entre passado, presente e futuro. As funções e significados da presença dos fantasmas em contextos coloniais e pós-coloniais têm sido, de facto, utilizados para teorizar um conjunto de questões éticas, políticas, culturais e sociais relevantes.⁴⁶ Para Philip Holden, os fantasmas, neste âmbito, apresentam “o potencial de escavar [...] ansiedades concomitantes ao nacionalismo, [...] na transição da sujeição colonial à cidadania nacional e, efetivamente, de explorar exclusões prolongadas e o colonialismo interno depois da independência” (2009: 356).

Histórias violentas como o genocídio dos Herero pelos alemães, a brutal partição da Índia, o massacre de argelinos pela França, o Massacre de Matabeleland, no Zimbabué, o Massacre de Wiriyamu, em Moçambique, ou o genocídio dos Tutsi e alguns

⁴⁵ Conforme Ferreday e Kuntsman (2011) e Richter (2011), entre muitos outros autores e autoras.

⁴⁶ Existe uma já extensa corrente de trabalhos dedicada exclusivamente, por exemplo, ao estudo do chamado gótico pós-colonial. Sobre este tópico ver Gina Wisker (2003, 2007), Fiona Schouten (2007), Philip Holden (2009), Tabish Khair (2009) e Michelle Giles (2011), entre outros. De acordo com Philip Holden (2009: 356), um dos lugares mais produtivos do gótico pós-colonial é o nacionalismo em tempos de descolonização, uma vez que as heranças que se julgava ultrapassadas vêm-se regressadas, por vezes, com maior violência, nas formas de governo do Estado-Nação pós-colonial.

Hutu moderados, no Ruanda, geram assombrações que possibilitam renovadas formas de contar a nação enquanto entidade política imaginada.⁴⁷

A história dos acontecimentos de 1953 vai seguir este percurso, assumindo-se como uma poética dos fantasmas e das ausências, sobretudo por aquilo que revela, omite ou idealiza sobre São Tomé e Príncipe e Portugal. Com efeito, o tópico da fantasmagoria parece particularmente adequado e relevante no contexto são-tomense. Um território pensado, inicialmente, como colónia penal e de desterro, administrado por uma comunidade de europeus que se impõe através da violência e aniquilação de outras culturas, produz muito sofrimento, injustiça e más mortes, - os ingredientes universais das histórias de fantasmas segundo Potts (2009: 114). O próprio espaço geográfico são-tomense apresenta, em si mesmo, características espetrais, com uma vegetação luxuriante e uma fauna diversa, mas com uma densidade populacional reduzida, existindo zonas praticamente desertas.⁴⁸ São estas condições específicas da geografia e colonização das ilhas, associadas à presença de cosmologias locais, que imprimem qualidades características aos fantasmas são-tomenses e, conseqüentemente, àqueles que povoam as narrativas do massacre, elaborando performances do passado.

Os fantasmas de 1953 não são, no entanto, apenas metáforas ou exclusivamente fruto da criação e imaginação artísticas. Fazem parte do simbólico, sem dúvida, mas são também existências materiais que se manifestam no dia-a-dia e que contribuem para a reelaboração atual e constante do que é ser são-tomense.⁴⁹ Em São Tomé e Príncipe não

⁴⁷ Cf. noção de Benedict Anderson. De acordo com o autor, a nação “é uma comunidade política imaginada – e que é imaginada ao mesmo tempo como intrinsecamente limitada e soberana” (Anderson, 2012: 25).

⁴⁸ Como também nota Potts no que diz respeito ao contexto australiano (2009: 115).

⁴⁹ Existem diversos rituais e crenças animistas nas ilhas, como o *ocoçô*, o *pagá-devê*, o *uê léve*, o santo d’água e o *alima bluco* (cf. Jerónimo Salvaterra, *Mangungo. Mitos e cultura santomenses* (2009) e entrevistas à autora, realizadas na cidade de São Tomé, em 2014). Para além disso, muitas famílias deixam um lugar vazio à mesa com um prato e um copo que se destina aos ancestrais, um gesto de pertença materializado na partilha de alimentação existente em muitos outros contextos culturais, como refere o antropólogo Paulo Valverde (1998: 23). Discute-se, intensamente, sobre feitiços e encontros com fantasmas e a possessão ou o ato de “ser montado/a” ou “tomar espírito”, por exemplo, é um fenómeno comum, nomeadamente em cerimónias terapêuticas e de cura, como o *djambi*. Sobre este assunto, recomendo o livro de Paulo Valverde, *Máscara, mato e morte: textos para uma etnografia de São Tomé* (2000), assim como o documentário de Inês Gonçalves, *Na Terra como no Céu*, de 2010, sobre o curandeiro Nijo. Ler, ainda, entrevista de Alda Espírito Santo a Ana Lúcia Sá e Josep Maria Perlasia (2008). A crença nos espíritos está disseminada, inclusive, nos meios de comunicação social. Veja-se, por exemplo, as notícias de Abel Veiga sobre a possessão de alunas e alunos que levou ao encerramento temporário de pelo menos duas escolas, em Guadalupe e na cidade de São Tomé, durante os anos de 2010 e 2012:

existe, popularmente, uma separação estanque entre o mundo dos espíritos e o mundo dos vivos e a ligação que se estabelece entre estas esferas apresenta, muitas vezes, um potencial regenerador e reparador, como acontece, por exemplo, no ato de possessão ou de “ser montado/a”:

Na sua vertente mais libertadora, os discursos e as práticas de feitiçaria podem permitir aos indivíduos um conjunto de táticas de recriação e de reinterpretção do mundo que são possibilitadas por um pressuposto ontológico generalizado: há agencialidades poderosas que não são deste mundo, do mundo empírico que é apreendido pelos sentidos em circunstâncias normais (Valverde, 2000: 126).

Quem é invocado nestes rituais são, muitas vezes, as testemunhas do sofrimento do povo colonizado, guardiões de memórias dolorosas e com poder performativo de agir no presente. Por outro lado, podem ser também, de forma elucidativa para o presente estudo, os espíritos inquietos de homens e mulheres, contratados das roças⁵⁰ e vítimas do Massacre de 1953, enterrados no mato sem direito aos rituais fúnebres que proporcionam uma “boa morte” e, portanto, vagueando à procura do seu lugar devido na nação.⁵¹

Aqui, os espetros “são, em primeiro lugar, sobre identidades históricas concretas, cuja existência, apesar de pertencente a uma era passada, se acredita permanecer no tempo presente de uma forma empírica, e não alegórica” (Kwon, 2008: 2).⁵² Consequentemente, estes espetros são também agentes ativos nos processos de construção da realidade social e da nação no arquipélago de São Tomé e Príncipe. Sendo assim, os fantasmas não constituem uma ferramenta exclusivamente figurativa, mas a representação de toda uma cosmologia, onde vivos, mortos e espíritos convivem e comunicam entre si, cenário que se afasta do especulado por Derrida, uma vez que este

<http://www.telanon.info/sociedade/2010/12/16/5896/transe-geral/>

<http://www.telanon.info/sociedade/2012/06/12/10611/transe-persiste-na-escola-patrice-lumumba/>

⁵⁰ Os contratados, chegados do continente africano para trabalhar nas roças, eram votados a uma dupla marginalização na sociedade colonial do arquipélago, sendo discriminados pelos portugueses e pelos nativos. De facto, os forros, gozando de um estatuto de liberdade negado aos trabalhadores contratados, vão reivindicar para si o estatuto de “autênticos” são-tomenses, demarcando-se assim dos homens e mulheres vindos, maioritariamente, de outras ex-colónias portuguesas como Angola, Moçambique e Cabo Verde (cf. Nascimento, 2000: 113, Seibert, 2002a: 61 e Falconi, 2011: 188).

⁵¹ Cf. Valverde (2000: 86). A este propósito, recomendo consultar, do mesmo autor/obra, as páginas 73-86, cujas reflexões sobre curandeiros e outros praticantes da medicina tradicional em São Tomé e Príncipe segui de perto na escrita deste capítulo.

⁵² Heonik Kwon escreve, neste caso, reportando-se ao contexto vietnamita. Ver, também, Michael Lambek sobre o povo Sakalava (2003).

não pressupunha a existência factual e material do espetro, mas apenas de algo “que paira como um fantasma e, por meio desta assombração, exige justiça ou, pelo menos, uma resposta” (Peeren e Blanco, 2013: 9). Torna-se, assim, necessário, ter em atenção as perspetivas críticas de Achille Mbembe, Gayatri Spivak, Esther Peeren e María del Pilar Blanco para que seja possível caminhar num sentido de descolonizar a fantasmagoria e, por conseguinte, os espetros de 1953.⁵³

Em primeiro lugar, pese embora a inegável influência e valor do recurso à fantasmagoria no campo dos estudos pós-coloniais, esta deve ser manuseada com precaução, pois diferentes posturas perante os mortos e os espíritos produzem distintos fantasmas e, mesmo entre pessoas de um mesmo grupo, há diferenças e múltiplas convenções para pensar sobre a memória e os espetros que não podem ser ignoradas.

Assim, por um lado, deve resistir-se à tentação de generalizar para não se incorrer numa “falácia imperialista” (Tota, 2006: 89), que defende ser possível aplicar uma teoria com origens no Ocidente a sociedades não-ocidentais, num processo linear e unívoco, ignorando que o significado coletivo que se atribui ao partilhar de um passado comum diverge imenso entre culturas (cf. Tota, 2006: 84); por outro lado, e parafraseando Michael O’Riley (2007: 2), embora seja demonstrativo de um desejo bem-intencionado de se relacionar com o *Outro*, o estudo do fantasmático e do espectral revela também uma incapacidade problemática de situar a resistência em contextos coloniais e pós-coloniais e de mobilizar a memória para esse fim. Segundo o mesmo autor, a fantasmagoria como modelo de resgate da história colonial pode levar a um excessivo enfoque no passado e na estética da opressão; uma estética que pode ser útil para pensar os dispositivos imperialistas nestas sociedades, mas que, quando levada demasiado longe, é passível de desviar a atenção dos problemas do presente que requerem atenção e intervenção imediatas (O’Riley, 2004: 72, 2007: 4).

Emilie Cameron partilha preocupações similares e embora conceda que a fantasmagoria possa “captar algo da natureza inacabada e contestada das geografias coloniais e pós-coloniais” (2008: 384), questiona quais os riscos envolvidos nesta

⁵³ Seguindo os exercícios propostos por Ngugi wa Thiong’o em *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literatures*, publicado em 1986, e por Giampietro Gobo em “Glocalizing Methodology? The encounter between local methodologies” (2011).

operação sociológica, particularmente quando esta procura representar corpos, vozes e histórias silenciadas de sujeitos concretos, em termos fantasmáticos. O seu receio é de que “estas histórias consigam apagar os corpos e vozes dos povos indígenas vivos e ativos politicamente”, enquanto, ao mesmo tempo, “se arriscam a perpetuar uma espécie de infinita ‘dança ao redor de uma ferida’ [...], negligenciando mobilizar-se efetivamente para uma mudança no presente” (Cameron, 2008: 388-389). Renée Bergland vai um pouco mais longe e considera taxativamente a ação de espetralização como uma técnica de remoção em que os sujeitos são retirados dos seus territórios reais e colocados, alternativamente, em lugares que correspondem a um plano do imaginário (2013: 374).⁵⁴

Embora partilhe das apreensões destes/as investigadores/as, penso, com Avery Gordon, Heonik Kwon e Arjun Appadurai, e recorrendo especificamente a Blanco e Peeren, na fantasmagoria como “espetropolítica” – isto é, como uma ferramenta útil na reconceptualização dos quadros teóricos do(s) pós-colonialismo(s), memória(s) e nacionalismo(s), “desenhada para se debruçar na forma como, em diferentes partes do mundo, sujeitos particulares se tornam vulneráveis ao apagamento social, marginalização e precariedade” (2013: 19). De acordo com Mélanie Joseph-Vilain e Judith Misrahi-Barak, os fantasmas são uma fonte basilar na constituição de formas alternativas de subjetividades pós-coloniais:

No mundo pós-colonial, *ser* significa *ser assombrado*, pela colonização e suas consequências, mas também por si mesmo enquanto sujeito pós-colonial. A fantasmagoria como componente básica da identidade pós-colonial representa os dois principais modos de fantasmagoria pós-colonial, em que o sujeito pode ser passivo ou ativo. No primeiro modo, o fantasma acaba por ser incorporado, algumas vezes escondido, no sujeito, que se torna um ventríloquo, preso à repetição estéril das palavras e ações de outra pessoa. [...]. Mas o fantasma pós-colonial pode também ser conjurado voluntariamente pelo sujeito pós-colonial que deseja exorcizar males passados. Deste ponto de vista, o fantasma não liga apenas passado e presente: também mostra o caminho para o futuro, fechando ou abrindo perspectivas para o sujeito pós-colonial (2009: 17).

São estas identidades espetrais, assim como aquelas que nunca tiveram oportunidade de o ser⁵⁵ que, juntamente com as dimensões fantasmáticas presentes nas narrativas e discursos dominantes, se tornam, em muitos casos, objeto literário de

⁵⁴ Apesar de refletir sobre a fantasmagoria como estratégia de submissão e negação, o autor também lhe atribui um potencial de subversão e resistência. Ver Bergland (2013: 375-376).

⁵⁵ “Os traços de vidas futuras que não se permitiu que se estabelecessem” (McLeod, 2009: 182), a quem não foi permitido que se tornassem reais.

artistas pós-coloniais que as revisitam de forma a construir bancos alternativos de memórias individuais, culturais e públicas.

Gerry Turcotte (2009: 97) relembra, contudo, que a noção de *ser produzido fantasma* não é apenas um tropo artístico, mas também uma forma de existir (ou não existir) em certas sociedades. De facto, no caso dos acontecimentos de 1953, o potencial subversivo da fantasmagoria vai manifestar-se, sem dúvida, no impacto das heranças do colonialismo sobre um passado imaginado, mas, também, na deteção de renovadas formas de violência num presente em que indivíduos expostos a intensas dinâmicas de pertença e exclusão são construídos invisíveis, logo, fantasmas.

Uma das principais críticas apontadas às reflexões espetrais de Derrida é, justamente, o facto de este não diagnosticar capacidade de ação aos fantasmas, que destina a uma esfera do quimérico, tomando exclusivamente como agentes os sujeitos assombrados e nunca aqueles que assombram. Para Esther Peeren (2009: 328), apesar de Derrida listar as vítimas do colonialismo entre os espetros a quem é devida responsabilidade e justiça, o autor fala, precisamente, do ponto de vista do colonizador, daquele que é assombrado e que é suposto oferecer reparação, em vez de se posicionar enquanto fantasma que a exige. Esta opção – que pressupõe distinções claras entre dimensões do visível e do invisível, do racional e do irracional –, revela muito do pensamento dicotómico e positivista que informa a teoria da fantasmalogia do filósofo, “em dívida para com uma tradição empírica ‘ocidental’ que entende os mundos dos espíritos, em primeiro lugar, enquanto funções do imaginário” (Carrigan, 2009: 165).⁵⁶

A utilização do conceito de espectro aplicada a seres humanos concretos e materiais foi primeiro alvo de reflexão pelo filósofo Achille Mbembe, que, partindo dos textos e noções desenvolvidas pelo escritor nigeriano Amos Tutuola, designa por “sujeitos errantes” as pessoas subordinadas a “*formas extremas de vida humana, mundos-de-morte, formas de existência social [...] que lhes conferem o estatuto de mortos-vivos (fantasmas)*” (2003: 1). Estas pessoas, sujeitos espetrais, como os trabalhadores contratados e seus descendentes em São Tomé e Príncipe, partilham com os fantasmas o

⁵⁶ Anthony Carrigan refere-se, no caso, não a Derrida, mas à ênfase de Michel de Certeau no silêncio dos espíritos.

mutismo, a invisibilidade, a posição liminar e o interminável vaguear sem destino certo, tornando-se espetadores da sua própria vida.⁵⁷

O mesmo fenómeno foi observado por Esther Peeren num estudo crítico do mundo contemporâneo globalizado, publicado em livro e intitulado *The Spectral Metaphor. Living Ghosts and the Agency of Invisibility* (2014). Influenciada, precisamente, pela conceção dos fantasmas enquanto sujeitos errantes, embora lhes atribua, ao contrário de Mbembe, potencial de ação espectral,⁵⁸ a análise da autora requer a recusa de modos dualistas de pensar.⁵⁹ O que Peeren sugere nesta obra é que movamos a nossa perspectiva para a ótica de quem assombra, isto é, que vejamos com os olhos do fantasma. A argumentação da autora distingue entre dois tipos de aparições: as literais, que dizem respeito ao regresso dos mortos sob qualquer forma perceptível aos vivos e as metafóricas, isto é, as de seres humanos que são produzidos fantasmas pelas sociedades que os marginalizam e invisibilizam (Peeren, 2014: 7-12). Estes últimos surgem denominados como “fantasmas vivos” e nesta categoria Peeren integra, por exemplo, imigrantes ilegais, trabalhadores domésticos, médiuns e pessoas desaparecidas, todos alvo de invisibilidade social.⁶⁰

Os modos alternativos de subjetividade proporcionados pela fantasmagoria a sujeitos produzidos espectros são, segundo Peeren, amplos: por um lado, estes podem insistir para que a sua materialidade, relevância social e cidadania plenas sejam reconhecidas; por outro, podem optar por “trabalhar *com* a metáfora, moldando-a para ativar outras associações mais poderosas do fantasma [...]” (2014: 7-8). De qualquer forma, a autora alerta para que reconheçamos as especificidades históricas, culturais, geográficas e metodológicas do fantasma de modo a não generalizar e esvaziar os múltiplos significados que este pode contemplar. Neste ponto – se tudo for espectral, então nada é espectral –, como noutros, de resto, a investigadora constituiu-se como uma

⁵⁷ Aqui parafraseio, seguindo de muito perto, uma formulação de Sacksick (2009: 404-405). Sobre a vulnerabilidade de indivíduos obrigados a viver em condições precárias e sub-humanas, ver, também, Judith Butler (2004, 2009) e Les Back (2011).

⁵⁸ “Spectral agency”, no original.

⁵⁹ Em textos anteriores, Peeren (2009, 2010) faz uma dura crítica a Mbembe, motivada pelo facto de ele privilegiar o poder do fantasma sobre a sua capacidade de resistência e ação, conferindo-lhe uma função opressiva. Apesar disso, reconhece valor à sua conceptualização não eurocêntrica do fantasma.

⁶⁰ Cf. Peeren (2014: 5).

das maiores críticas da “ontologia alternativa”⁶¹ de Derrida que transforma tudo em fantasmático e se baseia em pressupostos universalizantes, eurocêntricos e patriarcais:

A sua noção de fantasmalogia permanece fortemente ligada às tradições judaico-cristãs de herança e luto e os textos que escolhe analisar [...] tornam o fantasma não apenas numa figura predominantemente patriarcal [...], mas excluem concepções culturais não-ocidentais do fantasma que podem produzir uma diferente ética de intersubjetividade (Peeren, 2009: 328-329).

Noutros contextos, como em São Tomé e Príncipe, por exemplo, a urgência em comunicar com os espetros que Derrida imprime sobre os leitores e académicos no Ocidente não se verifica com tanta intensidade, porque “falar com os fantasmas não é a exceção, mas a regra” (Peeren, 2009: 332).⁶² A proposta de descolonizar a fantasmagoria iniciada por Achille Mbembe faz, por isso, todo o sentido para María del Pilar Blanco e Esther Peeren:

Mbembe invoca uma esfera não-ocidental em que os seres fantasmáticos – no sentido literal – são parte do habitual e o exorcismo [...] não é uma opção; num cenário destes, a espectralidade, mesmo quando tomada como metáfora ou conceito, ocupa uma posição ontológica e epistemológica diferente e mobiliza outros significados, efeitos e afetos (2013: 95).

Porque as configurações fantasmáticas são plurais e polémicas, Blanco e Peeren argumentam em *The Spectralities Reader. Ghosts and Haunting in Contemporary Cultural Theory* (2013) pela sua diferenciação, tendo em conta aspetos como a diferença sexual, a geografia, a raça, entre outros, que tornam diversas as ações e funções desempenhadas pelas assombrações. Neste campo, as teorizações de Derrida sobre os espetros foram também alvo de crítica, nomeadamente, pela sua negligência face ao papel que a classe e o estatuto social desempenham na fantasmagoria.⁶³ A filiação exclusivamente masculina da herança/memória fantasmática, que transforma e encerra o espetro numa posição normativa enquanto homem, ocidental, branco e heterossexual, é outro dos focos polémicos em *Spectres de Marx*.⁶⁴ Uma das fundadoras e mais importantes teóricas dos estudos pós-coloniais, Gayatri Spivak, destaca a linhagem patrilinear do fantasma

⁶¹ Cf. Peeren (2014: 11).

⁶² Para não incorrer numa injustiça, cabe-me referir que apesar de a autora ser bastante crítica das concepções espetais de Derrida, também identifica inúmeras mais-valias na proposta do autor (cf. Peeren, 2009, 2014: 27-29).

⁶³ Ver o livro organizado por Michael Sprinker em 1999, *Ghostly Demarcations: a symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx* (2008), que conta com as colaborações de Terry Eagleton e Fredric Jameson, entre outros.

⁶⁴ Veja-se, por exemplo, Derrida (1994: xviii).

derridiano como constitutiva de uma das maiores ausências deste texto: “a mulher não se encontra em lado nenhum” (1995: 66) tornando-se, naturalmente, a par de outros grupos marginalizados, num dos sujeitos fantasmáticos que o assombra.

Porque “para o filho há sempre a oportunidade, em Freud e nas margens da leitura de Derrida dos seus textos, para exorcizar o fantasma do pai, através da obediência e/ou parricídio”, Nancy J. Holland (2001: 67), procurando pensar num lugar em nome próprio para os legados transmitidos às filhas/mulheres, vai oferecer uma leitura feminista da fantasmalogia do filósofo argelino. Pegando em Shakespeare, Sófocles, Marx e, obviamente, no autor de *A Interpretação dos Sonhos*, entre outros, a investigadora reflete na história da literatura ocidental como uma história de mães, filhas, amantes e esposas extintas ou desaparecidas, a quem é atribuído um estatuto liminar: “não suficientemente nossas para confiar ou incluir no património de uma cidadania/personalidade plenas, nem bastantes outras para excluir ou matar [...]” (Holland, 2001: 69).

O espectro, em Derrida, discursa unicamente para o filho, remetendo para o espaço do invisível e do fantasmático as identidades das filhas/mulheres. Em desafio a esta economia predominantemente masculina e eurocêntrica da fantasmagoria, Gayatri Spivak vai propor, em “Ghostwriting” (1995), o exercício ético da “dança fantasma”, que “emerge como instrumento espectral com o potencial de reparar a exclusão silenciosa que caracteriza histórias e tradições hegemónicas e particulares” (Blanco e Peeren, 2013: 311).⁶⁵ A metáfora da dança fantasma como exercício ou trabalho em movimento dos espectros permite, seguindo a autora, capturar o fluxo de imagens, contextos, tradições e silêncios, no tempo e no espaço, embora esse encontro não seja necessariamente pacífico. A fantasmagoria de Avery Gordon e a sociologia das ausências e das emergências de Boaventura de Sousa Santos são, neste sentido, a dupla de bailarinos/as com que configuro a “dança fantasma” para uma análise das representações do Massacre de 1953.

É, precisamente, para perseguir os indícios, os sinais e as vozes deixados pelos ausentes da história de Batepá, que reconheço na figura do fantasma conjurado nas

⁶⁵ Consultar, sobre este assunto, também Peeren (2012, 2014), que se junta a Spivak e a Holland na crítica ao cenário fundamentalmente masculino de *Spectres de Marx*.

representações destes acontecimentos, o potencial de estabelecer uma “relação ética com um evento traumático do passado” (Freccero, 2013: 342), conduzindo a distintas exigências de cidadania e herança. Acredito, assim, que incluir os trabalhadores contratados, alguns segmentos forros e as mulheres⁶⁶ nas políticas espetraais de 1953 pode promover formas alternativas de lidar com os legados lesivos do massacre, não contempladas nos discursos dominantes. A minha abordagem aos espetros de 1953, neste caso, vai partir de uma perspectiva pós-colonial, optando por os encarar não apenas como metáforas artísticas importantes para relacionar conceitos como história, memória, identidade e violência, mas também como sujeitos de direito próprio, com subjetividades particulares e capacidade de ação não só sobre o seu próprio destino, mas aptos para transformar o(s) mundo(s) em que participam.

O que significa, então, para São Tomé e Príncipe, a confrontação com os fantasmas do massacre? É esse passado espectral que, através das representações e das possibilidades oferecidas pela(s) memória(s), vai conduzir a uma reescrita e reinscrição histórica, no presente, assim como à produção e imaginação das identidades individuais, nacionais e culturais. Entender este processo definidor da identidade e que exige um sistema “contínuo e seletivo de esquecimento e recordação” (Colmeiro, 2011: 22) é, precisamente, a matéria em reflexão na segunda parte desta dissertação, que explora as relações entre fantasmas, memórias e história na narrativa fundadora da nação que é o Massacre de 1953.

⁶⁶ Reconhecer os papéis desempenhados pelas mulheres na criação, manutenção e questionamento da nação e do império é um trabalho que tem sido feito por inúmeras investigadoras e investigadores, nomeadamente, em *Woman-Nation-State*, de Nira Yuval-Davis e Floya Anthias (1989), *Imperial Leather: race, gender, and sexuality in the colonial contest*, de Ann McClintock (1995) ou em *Dangerous Liaisons. Gender, nation and postcolonial perspectives* (1997), por McClintock *et al.*, apenas para citar alguns exemplos.

Parte Dois.

**Os lugares onde se antecipa a nação: as memórias de 1953 e a
produção de fantasmas em São Tomé e Príncipe**

Capítulo III. Memória, Identidade e Diferença sexual. Algumas considerações conceptuais para pensar as representações do massacre

Nas últimas décadas, tem-se assistido a um interesse académico crescente pelos estudos da memória. A forma como o passado é imaginado, experienciado, construído e contestado através de processos sociais negociados por diferentes grupos, atores e instituições, tem-se revelado, entre outras, uma ferramenta importante na análise das complexas políticas de identidade em contextos coloniais e pós-coloniais (Tota, 2006: 82).

No caso dos eventos de 1953, pensar a escrita do massacre significa refletir e reconsiderar conceitos como trauma, testemunho, vítima, memória(s) e comemoração a partir de um contexto específico: o de São Tomé e Príncipe colonial e pós-colonial. Como se sabe, estas noções emergiram, inicialmente, de uma conjuntura particular da qual o Holocausto se destaca como caso paradigmático:⁶⁷

Para além de recordar as vítimas, foi necessário usar o Holocausto enquanto recurso figurativo: quando ficamos tão comovidos pelo dilema dos refugiados contemporâneos porque estes nos lembram os refugiados judeus, o Holocausto está a desempenhar a sua função redentora (Moses, 2014: 29).

É [...] claramente o Holocausto que ocupa o lugar central no projeto de transmissão de passados traumáticos [...] (Erl, 2011: 2).

Se o Holocausto oferece o paradigma do sofrimento moderno e incomensurável, muitos dos dilemas éticos e estéticos, morais e formais, envolvidos em testemunhar os horrores do Holocausto, reaparecem e são reconfigurados em diferentes contextos nacionais e políticos (Miller e Tougan, 2002: 4).

A prevenção exige memórias. Há lições a serem aprendidas do Holocausto, como a criação de um registo. Não temos que viver no mesmo país, mas todos existimos no mesmo mundo e temos uma participação na cura, restituição e perdão. Mesmo que as verdadeiras testemunhas do genocídio não possam

⁶⁷ O recurso a conceções com origem nos estudos do Holocausto não pretende, contudo, significar uma visão eurocêntrica da minha parte sobre o que é a escrita do massacre, mas tão-só refletir o facto de que foi a partir deste acontecimento que muitos dos conceitos analíticos que hoje usamos para estudar contextos de violência, guerra e genocídio despontaram. De qualquer forma, e ressaltando a importância de se manter uma perspetiva crítica, o ato de comparar genocídios ou massacres não é despiciendo, pois pode permitir identificar o que há de inteligível e de ininteligível entre eles e, conseqüentemente, ter uma visão alargada dos contínuos de violência que os originam. Isto não significa que os eventos sejam equivalentes, mas sim que uma abordagem relacional dos vários acontecimentos e histórias pode ser produtiva e ajudar a iluminar elos até então invisíveis, sem esquecer singularidades históricas, culturais e sociais específicas de cada uma das experiências em causa. Para uma perspetiva das potencialidades de utilização do paradigma do Holocausto em intersecção com outros modelos não-europeus e não-ocidentais do estudo do trauma e do massacre, ver John Torpey (2003), Michael Rothberg (2008), Alan S. Rosenbaum (2008), António Sousa Ribeiro (2010b) e A. Dirk Moses (2014), entre outros.

testemunhar porque estão mortas, a memória é transmitida (Amadiume e An-Na'Im, 2000: 16-17).

Sobre este tópico e partindo de uma rede de histórias que inclui o Holocausto, a Escravatura, o Colonialismo ou o Apartheid, parece-me sugestiva a ideia da “memória multidirecional” proposta por Michael Rothberg em 2009 como argumento contra a lógica competitiva da memória que tem dominado os debates públicos e académicos nas últimas décadas: “[o livro] *Multidirectional Memory* revela como a articulação pública da memória coletiva por grupos marginalizados e opostos socialmente proporciona recursos para que outros grupos articulem as suas próprias exigências por reconhecimento e justiça” (2013b: 40).⁶⁸

A abertura às infindáveis possibilidades do ato de recordar que a teoria da memória multidirecional de Rothberg parece pressupor vem muito ao encontro do trabalho ético desenvolvido pela figura do fantasma enquanto repositório de histórias e memórias em movimento. Através das memórias do Holocausto, segundo o autor, é possível estabelecer elos invisíveis entre narrativas e acontecimentos muito distintos, criando espaço para que outras histórias possam ser pronunciadas. O vocabulário que emergiu a partir do genocídio nazi é prova disso mesmo, justamente porque é um poderoso auxílio na articulação do indizível de outros eventos violentos, ajudando a estabelecer analogias (ver Rothberg, 2009: 6).⁶⁹

⁶⁸ A este propósito, recordo o poema do angolano João-Maria Vilanova, texto onde o sujeito poético sente o sofrimento e a dor dos outros como sendo vivências de facto experienciadas pelo seu corpo, nomeando várias catástrofes históricas, desde a Escravatura e a Guerra Civil Espanhola, ao Holocausto, à bomba nuclear de Hiroxima, ao Massacre de Batepá, até ao Apartheid na África do Sul ou à Guerra do Vietname, entre outras. Veja-se um excerto: “meu corpo suspenso da gávea / meu corpo / [...] / meu corpo levado no porão do negreiro / meu corpo / [...] / meu corpo aniquilado em Auschwitz / meu corpo / meu corpo mutilado em Hiroxima / meu corpo / meu corpo tombado n’água em Bate-pa / meu corpo / [...] / meu corpo massacrado em Wiryamu / meu corpo / [...] / meu corpo inviolável na voz do vento” (Vilanova, 2004: 92-93). A voz poética convoca, assim, num exercício de pós-memória multidirecional, distintas referências e memórias transnacionais do trauma, ocorridas ao longo dos tempos, centrando-se, em particular, em acontecimentos do século XX.

⁶⁹ No canal nacional da televisão são-tomense, durante a emissão de 4 de fevereiro de 2014 do programa *Cartas na Mesa*, dedicado ao Massacre de 1953 e apresentado por Conceição Lima, uma das convidadas, Nazaré Ceita, fixou Fernão Dias como sendo o “Holocausto” de São Tomé e Príncipe. Também Victor Pereira de Castro, juiz em São Tomé e Príncipe em 1961, e autor de um inquérito oficial aos acontecimentos de 1953 levado a cabo depois da independência, se refere ao mesmo local como um “campo de concentração” (*Relatório*, 1974/1975: 428). As comparações com o genocídio nazi são índice do caráter traumático dos eventos para a sociedade são-tomense e são bem compreensíveis do ponto de vista das vítimas, apesar de se tratar de acontecimentos de escala muito diferente. Sobre a imagética do genocídio nazi, ver Alexander Laban Hinton *et al.* (2014: 4).

Para além do Holocausto, considerado exemplar, “o discurso popular sugere um cânone de casos: o genocídio arménio, a Bósnia-Herzegovina, o Camboja, [...] e o Ruanda” (Hinton *et al.*, 2014: 5), onde um massacre colonial com pouca visibilidade como o de 1953 não encontra lugar. O grande desafio é, por isso, um desafio duplo: por um lado, divulgar, reconhecer e debater os eventos de Batepá, por outro, perceber quais as vantagens e desvantagens da aplicação de conceitos oriundos do Ocidente a contextos não-europeus, neste caso, a um dos acontecimentos mais marcantes da história pública de São Tomé e Príncipe. Um dos objetivos desta pesquisa consiste, precisamente, em testar o valor de teorias de origem marcadamente ocidental, como a fantasmagoria e o trauma, na construção de políticas e práticas pós-coloniais da memória.

O trauma tornou-se uma espécie de símbolo do século XX, com a proliferação de reminiscências de eventos perturbadores a oferecer uma moldura generalizada para tentar compreender formas diversas de sofrimento e de dor pelo mundo, através de épocas distintas.⁷⁰ O modelo do trauma cultural proposto por Alexander *et al.* afirmou-se, neste campo, como um arquétipo nos estudos da memória, pois explora as formas pelas quais eventos perturbadores se tornam dimensões de base na constituição e formação de identidades e recordações de um grupo ou comunidade:

O trauma cultural ocorre quando membros de um coletivo sentem que foram sujeitos a um evento horrendo que deixa marcas indeléveis na sua consciência de grupo, pontuando as suas memórias para sempre, e alterando a sua identidade futura de modos fundamentais e irrevogáveis (Alexander *et al.*, 2004: 1).

Eles podem tornar-se [traumas coletivos] se são concebidos como feridas para a identidade social. Isto é uma questão de trabalho cultural e político intenso. Comunidades que sofrem [...] não existem simplesmente como redes materiais. Precisam de ser imaginadas como tal (Alexander, 2012: 2).

Nestas formulações de Alexander e Alexander *et al.* ecoa a proposta elaborada em 1925 pelo sociólogo Maurice Halbwachs quando, para sublinhar o papel desempenhado pela memória e interação social na composição de identidades de grupo, cunhou o termo “memória coletiva” (1992).⁷¹ Halbwachs, “amplamente considerado o pai fundador da pesquisa contemporânea sobre a memória coletiva” (Olick, 2007b: 5) foi,

⁷⁰ Conforme Jeffrey Olick em “From Usable Pasts to the Return of the Repressed” (2007a: 21).

⁷¹ De acordo com Enzo Traverso, “o passado transforma-se em memória coletiva depois de ter sido selecionado e reinterpretado segundo as sensibilidades culturais, as interrogações éticas e as conveniências políticas do presente” (2012: 10).

efetivamente, um dos grandes pioneiros nos estudos que confirmam a interseção fundamental entre dimensões individuais e coletivas da memória na formação e sustentação de identidades de grupo, tendo influenciado numerosos investigadores como Jan e Aleida Assman ou o próprio Michael Rothberg, para citar apenas alguns exemplos.⁷² É a partir das suas influentes considerações que, mais tarde, por exemplo, surgem evidências da necessidade de discursos, rituais e narrativas na transformação do “sofrimento individual em trauma coletivo” (Alexander, 2012: 3-4).

Assumindo como fundamental a dimensão social do trauma, Alexander *et al.* (2004) criticam uma das definições mais marcantes do conceito, com origem no campo da psicanálise, precisamente por ser uma abordagem “naturalista”. As reflexões em causa, de Cathy Caruth, encontram-se reproduzidas numa imensa panóplia de textos e contextos distintos que, não obstante, as tornaram, desde então, também alvo de muita contestação. De acordo com a autora,

A patologia consiste, [...] unicamente na *estrutura da sua experiência* ou receção: o evento não é assimilado ou experienciado na totalidade no momento em que ocorre, mas apenas mais tarde, na repetida *possessão* daquele que o experienciou. Estar traumatizado é, precisamente, estar possuído por uma imagem ou evento (Caruth, 1995: 4-5).

Na sua definição mais geral, o trauma descreve uma experiência avassaladora de eventos repentinos e catastróficos em que a resposta ao evento ocorre no aparecimento frequentemente atrasado, repetitivamente descontrolado, de alucinações e outros fenómenos intrusivos (Caruth, 1996: 11).

Segundo Jeffrey Olick (2007b: 20-22), no entanto, estas teorias não só não são eficazes na captação das complexidades da nossa época como parecem levantar problemas ontológicos sérios, nomeadamente por homogeneizarem populações muito diversas. Optando por, assumidamente, não rejeitar os pressupostos que subjazem a estas propostas, o autor sugere que, em alternativa, se elabore permanentemente uma descrição detalhada da metáfora conceptual a que estamos a recorrer quando nos referimos a um trauma coletivo ou de grupo. A partir das reflexões e apontamentos de Jan Assman, Jacques Derrida e Sigmund Freud sobre a memória cultural, Olick (2007b)

⁷² As noções de “memória coletiva” de Halbwachs e, também, de “comunidades imaginadas” de Anderson, apesar de muito polémicas, são particularmente úteis para se pensar a esfera da “pós-memória” (cf. Hirsch, 1992), isto é, para se refletir sobre as formas através das quais a(s) memória(s) coletivas de um evento não experienciado de facto pelos sujeitos se tornam dimensões fundadoras das identidades das gerações seguintes.

empenha-se em demonstrar que as abordagens de Pierre Bourdieu e Mikhail Bakhtin podem constituir uma perspectiva promissora para se perceber as razões pelas quais um evento perdura ao longo do tempo e, simultaneamente, explicar a conservação da memória reprimida através de gerações.

O reconhecimento do impacto e dos efeitos políticos, culturais e sociais, no presente, das representações de um passado comum, constitui uma linha idêntica a muitas destas interpelações que, por sua vez, não ignoram que estas performances possam tornar-se um “terreno contestado” (Schudson, 2011: 290), onde as dimensões do que é esquecido e do que é lembrado variam de acordo com fatores como o poder, a geografia, a classe ou a diferença sexual. De acordo com Jeffrey Olick, “a memória ocorre em público e em privado, no topo das sociedades e na base, como reminiscência e como comemoração, como testemunho pessoal e como narrativa nacional, e [...] cada uma destas formas é importante” (2007b: 34). O perigo da teoria do trauma cultural de Jeffrey Alexander ou do uso não especificado de um termo como memória coletiva é, justamente, poder conduzir a narrativas e reminiscências normativas e unitárias, onde não há espaço para a heterogeneidade de experiências vividas ou para os diferentes entendimentos do passado, do país e do mundo com que homens e mulheres tentam construir e dar sentido às suas identidades e subjetividades próprias.⁷³

Beatriz Sarlo (2007: 12-18) propõe, nesse sentido, como alternativa ao modo de produção de histórias nacionais dominantes e uniformizadas, a viragem para uma dimensão subjetiva da cultura da memória. Este movimento, iniciado no fim da Primeira Guerra Mundial, permite, segundo a autora, a incorporação de perspectivas e linguagens outras, assim como de sujeitos marginais, antes apagados e/ou silenciados nas narrações do passado. Nesta abordagem, diários, cartas, testemunhos, festas, canções, a literatura de cordel ou o quotidiano passam a ser discursos válidos para (re)contar eventos, vidas e identidades e, portanto, para fazer história.

No contexto do meu estudo de caso, não pode ser desprezado o facto apontado por Jenny Edkins (2003: 10) de que pessoas que se encontram fora de um paradigma ocidental do trauma podem apresentar experiências, noções e práticas diferentes na

⁷³ Cf. Collins (1991) e Kilby (2010a). Sobre a necessidade de descolonizar os estudos do trauma, ver ainda Rothberg (2008, 2013a) e Craps (2013).

forma de lidar não só com a vivência traumática, mas também com as suas respectivas memórias, transmissão e inscrição na história. O influente conceito de pós-memória de Marianne Hirsch pode, neste caso, ser útil: apesar de a autora o ter “descrito [...] em termos de ‘herança familiar’, [...] ampliou a sua aplicação para uma herança mais geral, cultural, que pode transcender fronteiras [...]. [...] Seria, desta forma, um *testemunho retrospectivo por adoção*” (Crownshaw, 2010: 8).⁷⁴

É neste sentido que o fantasma surge, também, uma vez mais, como uma figura produtiva para pensar o enquadramento do trauma na transmissão da memória e problematizar formas alternativas de memória e memorialização, assentes em noções não-lineares de identidade e temporalidade. “Ao contrário da repetição traumática [de Caruth, por exemplo], [...] o fantasma é uma figura de surpresa que não reaparece, necessariamente, sempre do mesmo modo” (Blanco e Peeren, 2013: 13), e a resposta ou reação que provoca, igualmente, naqueles que assombra, também diverge imenso de indivíduo para indivíduo ou de cultura para cultura.

Por exemplo, na maior parte dos contextos africanos ou de certas sociedades africanas, onde a comunidade desempenha um papel basilar na construção da subjetividade dos sujeitos e na consciência e auto-perceção que têm de si mesmos, uma abordagem psicanalítica ou psicológica do trauma, necessariamente individualizante, pode ser problemática pois parte de concepções específicas do *eu* que não se aplicam do mesmo modo em todos os lugares do mundo.⁷⁵ Efetivamente, “as pessoas são – pelo menos até certo ponto – agentes no seu próprio drama [...]” (Plate e Smelik, 2013: 7), mas os futuros diferentes que imaginam para uma nação revisitada por dores, lutos e fantasmas coloniais têm, nestes contextos, muitas vezes, em mente o coletivo. Vai ser “a natureza tardia da memória traumática que alimenta a sua transmissão e adoção” (Crownshaw, 2010: 9) pelas gerações seguintes, através da figura do fantasma, que transfere os “sintomas, narrativas e imagens legadas, mas não lembradas na totalidade” (Crownshaw, 2010: 9) pelos pais ou avós.

⁷⁴ “A pós-memória seria, deste modo, um testemunho retrospectivo por adoção. É uma questão de assumir as experiências traumáticas – e, assim, também as memórias – dos outros como experiências que nós próprios poderíamos ter tido, e de as inscrever na nossa história de vida” (Hirsch, 2001: 10).

⁷⁵ Cf. Jessica Murray (2009: 4).

Em São Tomé e Príncipe, “o espectro é [assim] uma das maiores imagens mnemónicas transculturais a produzir a[s] memória[s]” (Plate e Smelik, 2013: 18) do Massacre de 1953. Por exemplo, Fernão Dias, o pontão onde grande parte dos forros foram detidos durante os acontecimentos, sujeitos a torturas e trabalhos forçados para a construção de um porto de águas profundas, é, no presente, um lugar habitado pelo fantasmático, neste caso, pelos espíritos dos defuntos de Batepá.⁷⁶ No local, diz-se que é possível ouvir, ainda hoje, durante a noite, o som do arrastar dos grilhões a que os prisioneiros se encontravam acorrentados. Este espaço assombrado, por ter sido palco de injustiças, violências e más mortes, preserva, assim, os traços das memórias dolorosas do colonialismo, não apenas dos que ali sofreram e pereceram, mas também dos que lá resistiram e sobreviveram. A fantasmagoria sustenta-se, assim, como uma ferramenta analítica mais produtiva do que a teoria estrita do trauma na sua génese ocidental, isto, também, porque o estatuto do Massacre de 1953 é duplo: por um lado, constitui-se como narrativa de sofrimento, por outro, emerge como momento épico de celebração do seu povo, constituído mártir e herói da Liberdade.

Se, por teoria, no Ocidente, associamos o trauma ao indizível, ao não nomeável, ao recalcado, em São Tomé e Príncipe o massacre é percecionado como um evento doloroso e violento, em que muitas dimensões surgem silenciadas, mas nomeado com bastante frequência nos discursos populares durante o quotidiano e celebrado coletivamente, pelo menos, uma vez por ano. Como recordam Crownshaw *et al.*, nem sempre “a vítima [...] é [...] um sobrevivente relutante em falar” (2010: xi), precisamente como sucede no caso dos acontecimentos de 1953.

O estatuto ambíguo do massacre manifesta-se, assim, de várias formas: no que diz respeito à sua narrativa oficial, é encarado não como uma derrota ou um sintoma da fragilidade dos são-tomenses, mas percecionado como vitória, no sentido em que a mensagem veiculada é que as vítimas do massacre foram e são heróis da Liberdade e um dos maiores motivos pelos quais, hoje, existe a nação de São Tomé e Príncipe. Nesta vertente, celebrar o massacre é celebrar a nação. Nos discursos públicos e populares, esta

⁷⁶ A este propósito, ver Seibert (2002a: 84-85). Fernão Dias é, ainda, o nome de uma aldeia e de uma roça são-tomenses.

mensagem está presente, é certo, mas coexiste, também, com a revisitação de dores passadas e com um fenómeno de vitimização que apela, por exemplo, ao aumento da restituição monetária aos sobreviventes pelas vicissitudes sofridas durante o evento.

É a natureza itinerante e liminar do fantasma, localizado nos interstícios destas narrativas, que permite investigar e debater o evento de outras maneiras, incluindo mais atores, mais dados e outras interpretações dos acontecimentos:

A sua assombração indica que, sob a superfície de uma história recebida, espia uma outra narrativa, uma história não contada que põe em causa a veracidade da versão autorizada dos eventos. Como tal, o fascínio contemporâneo pelos fantasmas é reflexo de uma consciência da narratividade da História (Weinstock, 2013: 63).

Não pode ser coincidência que Paulo Valverde tenha identificado as identidades estereotipadas do forro, do tonga,⁷⁷ do angolar e do português como “a tetralogia mais dominante nos cenários de possessão” (2000: 73). De acordo com o autor, a possessão é uma forma proeminente, no arquipélago, de transmissão da memória e de elaboração de performances do passado:

Em larga medida, a possessão opera como um registo presente da história individual e, em geral, da história são-tomense. A possessão é, assim, também uma memória corporalizada através da qual são presentificados fragmentos de tempos e de espaços que o indivíduo ou outros experimentaram e absorveram (Valverde, 2000: 73).

É curioso, no entanto, que neste contexto de uma cosmogonia e gramática fantasmáticas muito particulares de São Tomé e Príncipe, o poder da cura, tratamento e ação sobre os corpos e as almas dos humanos seja maioritariamente “detido por contratados das roças coloniais que sobreviviam precariamente” (Valverde, 2000: 93), menosprezados pelos colonos e pelos nativos, situação que o antropólogo classifica de paradoxal:

Mesmo sob a metamorfose espiritual – afinal a causa eficiente da possibilidade de transformação do quotidiano através da cura –, subsiste o paradoxo de ser um indivíduo estrangeiro e pertencente a uma classe socialmente inferior, sem direitos de cidadania mesmo no pós-independência, que detém poderes de intervenção decisiva sobre a vida e a morte. Ao mesmo tempo, a designação das origens geográficas dos contratados e serviços é, muitas vezes, utilizada hoje pelos autodenominados forros como um epíteto depreciativo. Embora com reduzida frequência, um indivíduo pode significar o seu desprezo face a outro chamando-lhe moçambique, quelimane, lourenço-marques, angola,

⁷⁷ Expressão usada para designar os filhos de serviços ou de trabalhadores contratados nascidos no arquipélago.

malanje, benguela, guiné [...], mas é também através da chamada das almas dos indivíduos oriundos destes lugares que, muitas vezes, os curandeiros realizam os seus tratamentos mais diversos (Valverde, 2000: 99-100).

É através da fantasmagoria que, também as mulheres na sociedade patriarcal de São Tomé e Príncipe, cruzam as fronteiras a que a construção social dos seus papéis sexuais as restringe. Paulo Valverde observou “[...] que uma larga maioria das pessoas que montam são mulheres” (2000: 168). Tendo realizado um valioso trabalho de acompanhamento de curandeiros são-tomenses durante o seu trabalho de campo no arquipélago, o antropólogo registou um momento no paço⁷⁸ da curandeira San Andreza que me parece de particular relevância:

Sem que eu me apercebesse, ocorreu uma mudança brusca na corporalidade de San Andreza. [...] O que mais me desconcertou não foi a circunstância previsível da possessão – eu sabia que ela tinha espíritos na cabeça. No caso de San Andreza, tal levou à transformação de uma mulher tímida e gentil numa multiplicidade de seres agrestes que, além de muitas outras características singulares, falaram sem qualquer constrangimento aparente sobre o que lhes apeteceu. Eram lugares de uma fala liberta dos rodeios da interação social, como se o fluxo das palavras se tivesse desprendido efemeramente das teias censurantes da moralidade e da sociedade (Valverde, 2000: 71).

É através da possessão que, pressinto, seguindo as anotações de Paulo Valverde (2000: 72 e 168-169), também as mulheres conseguem potenciar a sua capacidade de ação, recorrendo a este poder de “tomar santo”⁷⁹ como uma possibilidade ou uma via para escapar às definições normativas que lhes são impostas identitária e sexualmente por uma sociedade colonial e/ou patriarcal. Durante o processo, através do recurso ao dito “calão de baixo nível”, ao tabaco e a outras condutas que desafiam a moralidade convencional a que as mulheres estão sujeitas na sociedade são-tomense, estas assumem práticas subversivas da sua sexualidade e comportamento social, captando a atenção para as suas opiniões, preocupações, ideias e narrativas, e criando, simultaneamente, momentos importantes em que articular as suas memórias e histórias no espaço público.⁸⁰

⁷⁸ De acordo com o autor, em nota de rodapé, “*paço* é o nome por que são conhecidos, em geral, os lugares de tratamento dos mestres curandeiros” (Valverde, 2000: 69, em itálico no original).

⁷⁹ “Tomar santo”, ser “carregado” ou “montado” e “montar” são expressões usadas em São Tomé e Príncipe para designar o fenómeno de possessão.

⁸⁰ Em 2010 e 2012, na escola primária de Guadalupe e no liceu Patrice Lumumba, na cidade de São Tomé, registaram-se episódios de possessão que se tornaram um problema generalizado e grave, obrigando as escolas a fechar e equipas de psicólogos, médicos, polícias e curandeiros a participar na tentativa de o solucionar, sendo que a população feminina era a mais afetada pelo transe. Ayres Veríssimo Major contou-

O recurso à possessão pode, então, funcionar como estratégia de fortalecimento e de poder, que permite, por conseguinte, a estas mulheres e a outros grupos subalternos, dizer o indizível e tornar o seu *eu* visível. Assumindo uma identidade performativa, como relatado por Paulo Valverde (2000: 73), uma mulher pode deixar de ser apenas mulher ou um contratado deixar de ser apenas contratado, e incorporar diversas identidades que, por sua vez, oferecem poderes e conhecimentos inacessíveis e interditos à maior parte da população, permitindo-lhes adotar um papel de estatuto superior na hierarquia social das ilhas.

1953 não é só a história de São Tomé e Príncipe, não é só a história dos forros, não é só a história dos homens; é pertença, também, das suas esposas, filhas, primas ou mães e dos milhares de homens e de mulheres que, ao longo dos séculos, foram levados de outros lugares africanos para as ilhas. Sendo assim, não é despidendo que grande parte do poder inerente à possessão se encontre associado aos espíritos destes grupos de indivíduos, percebidos como menos civilizados e/ou relevantes e cujas memórias e identidades estão sustentadas de maneiras indeléveis por uma “história dominada pelo trauma da repressão colonial” (Valverde, 2000: 91).⁸¹ Os mortos que servem de guias espirituais ou que desempenham funções protetoras e/ou terapêuticas em São Tomé e Príncipe são, assim, quase sempre pertencentes a indivíduos de categorias sociais consideradas subalternas ou exóticas.⁸² É a capacidade de ação espectral, manifesta em muitas das representações do Massacre de 1953, que transforma estas pessoas em agentes transformadores da realidade do arquipélago, cujos papéis não podem ser desprezados na criação e manutenção da nação.

me ter assistido, na Escola Patrice Lumumba, a um destes fenómenos, e que ‘era terrível’: viam-se raparigas deitadas no chão a tremer, a proferir asneiras e a fumar desenfreadamente (Ayres Major, entrevista à autora, São Tomé, 1 de fevereiro de 2014). Ver, ainda, o artigo de Augusto Nascimento (2013) disponível no site *Buala*: <http://www.buala.org/pt/a-ler/politica-e-religiosidade-em-sao-tome-e-principe-os-equivocos-do-colonialismo-ao-pos-independen> e o estudo provocador de Mary Keller sobre o poder e o domínio da possessão por espíritos nas mulheres (2002).

⁸¹ Conforme, ainda, Valverde (2000: 100).

⁸² Como registado por Mary Keller no Zimbabué (2002: 3-4, 18-19) e em Cuba por Kristina Wirtz (2014: 145). Também Paulo Valverde confirma que na “topografia moral reproduzida pelos forros de São Tomé, os lugares e os grupos que polarizam maiores concentrações de poderes terapêuticos e de feitiçaria – mas também de abjeção e desprezo – tendem a ser os lugares e grupos social, económica e politicamente desprivilegiados” (2000: 103).

Efetivamente, plasmadas a partir das ideologias eurocêntricas de civilização e barbárie inerentes ao projeto da modernidade, em São Tomé e Príncipe, estas vidas não eram reconhecidas como de valor, muitas vezes nem sequer como humanas, pelo menos no sentido que é atribuído a um europeu, por exemplo.⁸³ Despojados de tudo aquilo que significa ser humano e das suas identidades, alienados e duplamente marginalizados, é, então, através da figura do fantasma que as mulheres, os trabalhadores contratados e os seus descendentes conseguem que a sua humanidade resista em situações limite, seja no plano simbólico ou material. É-se espetro para sobreviver e, neste sentido, a fantasmagoria afirma-se como um instrumento poderoso contra a desumanização e contra a hegemonia de certas narrativas:

Os discursos e as práticas de feitiçaria podem permitir aos indivíduos um conjunto de táticas de recriação e de reinterpretação do mundo que são possibilitadas por um pressuposto ontológico generalizado: há agencialidades poderosas que não são deste mundo, do mundo empírico que é apreendido pelos sentidos em circunstâncias normais (Valverde, 2000: 126).

Estratégias dominantes de memória tendem a exorcizar lugares fantasmáticos, uma vez que os fantasmas são entidades fluidas e evanescentes que perturbam as reificações através das quais performances, narrativas e experiências da memória se tornam fixas no espaço (Edensor, 2005: 829).

Os rituais de ligação e conexão com o mundo dos espíritos podem funcionar, assim, como um processo de potencial reparador, libertador, mediador ou dissociativo, convertendo narrativas, discursos e práticas de opressão em mecanismos de resistência cultural, social e política.⁸⁴ Enquanto fator de transformação, acredito, assim, que o mapeamento dos espetros de 1953 permite exorcizar silêncios impostos coletiva e historicamente, criando espaço para que as vivências de trabalhadores contratados e de mulheres, entre outros grupos ostracizados, possam assomar, ajudando “a descobrir a dimensão indizível do que foi, no discurso oficial, uma luta sem ambiguidade, incontestada, da nação unificada contra uma agressão estrangeira” (Kwon, 2008: 13).

“Escrever histórias que dizem respeito a exclusões e invisibilidades é escrever histórias de fantasmas. Escrever histórias de fantasmas sugere que os fantasmas são reais, o mesmo é dizer, que estes produzem efeitos materiais” (Gordon, 2008: 17). Para combater a história obliterada do massacre, escritores e outros artistas criam histórias de

⁸³ Sobre o tópico do valor da vida humana, ver o livro de Judith Butler, *Frames of War: When Is Life Grievable?* (2009).

⁸⁴ Sigo de perto, aqui, as reflexões de Layne (2009: 346).

fantasmas, empregando a memória e a imaginação como mecanismos de reminiscência, contra o esquecimento e contra a perda de determinadas qualidades humanas. Neste contexto, as representações artísticas do passado fazem parte de um processo crítico que, nas ilhas, se tem vindo a fazer predominantemente em língua portuguesa, a língua usada como instrumento de dominação e subjugação pelos colonizadores, mas apropriada pelas elites locais durante a luta de libertação como fundamental veículo de denúncia e de expressão identitária.⁸⁵

Tendo isto em mente, a partir da seleção de um *corpus* das representações de 1953 em português, procurarei honrar estas memórias, porque acredito nas palavras de Janice Radway quando afirma que as mesmas “providenciam um tipo diferente de conhecimento, um conhecimento ‘[d]as coisas por detrás das coisas’ [...] que necessitam ser transformadas para assegurar uma sociedade mais justa” (2008: ix-x).

Desta forma, o arquivo da imaginação do massacre que aqui se constrói, atento aos ecos, aos silêncios e ao que se perdeu, não só proporciona a inclusão e reconhecimento do papel destas pessoas na criação, manutenção e sobrevivência da nação, como regista a produção de novas vozes antes ignoradas e, portanto, dá origem à criação de novos bancos de memória(s).

⁸⁵ O privilégio da língua portuguesa na construção do arquivo da imaginação do massacre que aqui elaboro prende-se com vários fatores que não a desvalorização das outras línguas nacionais de São Tomé e Príncipe. O primeiro, de natureza prática, é motivado pelo meu desconhecimento dos idiomas crioulos. O segundo, e mais importante, resulta de uma escolha metodológica: é em português que publicam e escrevem grande parte dos/as escritores/as são-tomenses (com raras exceções como, por exemplo, Francisco Stockler). Isto porque, depois da independência, o português tornou-se o idioma oficial do arquipélago e falado pela maioria da população, coexistindo com diversas variantes de crioulo como o forro, o angolano, o lung'ie (da Ilha do Príncipe) ou o cabo-verdiano, entre outros, que, contudo, têm vindo a perder expressão (ver Hagemeijer, 2009 e Mata, 2009).

Capítulo IV. O Massacre de 1953: geografias e ausências de um acontecimento

Histórias de massacres integram quase todos os processos de construção e manutenção de impérios. Depois da independência, são narrativas de massacres que se vão tornar, também, em muitos dos antigos territórios colonizados, lugares fundacionais para imaginar e contar a nação.⁸⁶ É o caso do Massacre de Batepá.

Os acontecimentos que tiveram início a 3 de fevereiro de 1953, hoje feriado nacional nas ilhas, e que mais tarde viriam a ser designados como o Massacre de Batepá, vitimaram um número indeterminado de forros – o grupo social dominante em São Tomé e Príncipe – a mando do governo colonial português nas ilhas, liderado pelo tenente-coronel Carlos de Sousa Gorgulho.⁸⁷

Face à falta de mão-de-obra no arquipélago e à recusa dos forros em trabalhar sob o regime de contrato, a repressão usou como pretexto o desaparecimento de editais do Governo na região de Trindade, editais “com que [...] Gorgulho combatia a opinião que circulava” de que os portugueses pretendiam “tomar as terras dos nativos, [e] entregá-las aos cabo-verdianos [...]” (Moreira, 1974: 25), para, pouco tempo antes dos acontecimentos de fevereiro de 1953, prender elementos da comunidade nativa e forçá-los a desempenhar tarefas nas brigadas de trabalho das Obras Públicas da colónia.⁸⁸ De

⁸⁶ A este propósito, recorde-se, a título de exemplo, e apenas com referência a ex-colónias portuguesas, os massacres de Pidjiguiti, na Guiné-Bissau, em 1959; o de Mueda, em 1960 e o de Wiryamu, em 1972, ambos em Moçambique; ou o da Baixa do Cassange, também conhecido como massacre do algodão, em Angola (1961), entre outros. Sobre o massacre de Mueda como evento em que se ancora a luta de libertação da FRELIMO, em Moçambique, ver o interessante artigo de Raquel Schefer (2016). No mesmo âmbito, consultar o estudo de fôlego de Mustafah Dhada sobre o massacre de Wiryamu, recentemente traduzido para português (2016).

⁸⁷ Para estudos sobre as circunstâncias históricas e políticas do massacre, consultar Buanga Fele, pseud. de Mário Pinto de Andrade (1955), Salgueiro Rego (1967), René Pelissier (1972), Joaquim Moreira (1974), Gerhard Seibert (1996, 1997, 2002a, 2002b, 2008), Josep Cervelló (1999), Carlos Pacheco (1999), José de Deus Lima (2002), Carlos Espírito Santo (2003), Inocência Mata (2004a), Felícia Cabrita (2008) e Diana Andringa (2009). Agradeço a Gerhard Seibert a gentil disponibilização de referências e contactos, sem os quais esta dissertação ficaria incompleta.

⁸⁸ Ver, a este propósito, notícias no jornal *A Voz de S. Tomé*, antes, durante e depois dos acontecimentos de Batepá (anexo a). Sobre o plano de Obras Públicas, entre as várias infraestruturas previstas por Gorgulho, incluíam-se o Estádio Sarmento Rodrigues, o dispensário antituberculoso, o Bairro Dr. Oliveira Salazar, o Cinema Império, os aeroportos, ou o Mercado Municipal, todos construídos durante os anos em que duraram os seus dois mandatos, entre 1945 e 1953 (ver Gerhard Seibert, 2002 e Carlos Espírito Santo, 2003). Verificar, ainda, o plano de Obras Públicas para São Tomé e Príncipe, concretizado nos anos do

acordo com o inquérito aos acontecimentos levado a cabo pelo jurista Victor Pereira de Castro em 1974/1975, este constituía um dos maiores atentados à liberdade dos ilhéus: “rusgas e rusgas constantes, a todas as horas e a horas mortas de noite, com a invasão do domicílio de cada um. Uma autêntica caçada, de ardis e armadilhas [...]. As prisões faziam-se pelos mais fúteis pretextos – [...] e faziam-se também sem pretexto algum” (*Relatório*, 1974/1975: 325).⁸⁹

A intensificação das rusgas⁹⁰ e a entrevista concedida ao jornal *Voz de S. Tomé*, no dia 8 de janeiro de 1953, pelo inspetor da Curadoria Geral dos Indígenas, José Franco Rodrigues, sobre potenciais alterações ao regime de trabalho, defendendo que os forros, como os serviçais, deveriam ser contratados nas roças, aumentaram a desconfiança e as tensões no arquipélago, culminando no massacre.⁹¹

Na noite de 3 de fevereiro, pelas 23 horas, deu-se o primeiro assassinato, do nativo Pontes por Zé Mulato.⁹² Na madrugada anterior, a população tinha alegadamente

segundo mandato do Governador, conforme divulgado pelo próprio no *Relatório do Governo da Província de S. Tomé e Príncipe: respeitante aos anos de 1948 a 1951*, publicado em livro pela Imprensa Nacional do arquipélago (1952).

⁸⁹ O relatório elaborado por Victor Pereira de Castro em 1974/1975, a pedido do então Ministro da Coordenação Interterritorial António de Almeida Santos, é, sem dúvida, o mais completo documento oficial sobre os eventos de 1953. Intitula-se *Relatório Final – Inquérito aos acontecimentos ocorridos em S. Tomé em Fevereiro de 1953* e constitui um fundamental testemunho das dificuldades de “reconstituir os acontecimentos de Batepá”, principalmente, como assume o autor, quando esta tarefa se desenrola a tantos anos de distância e sem a colaboração de muitas das entidades oficiais. Hoje em dia, é possível consultar o referido relatório no Arquivo Histórico-Diplomático do Ministério dos Negócios Estrangeiros, depois dos muitos esforços empreendidos pelo investigador Gerhard Seibert para que fosse desclassificado, o que veio a suceder apenas a 30 de junho de 2010. Contudo, em 2013, quando solicitei acesso ao documento, apenas me foi permitido ler uma versão expurgada de informação potencialmente sensível, por esta poder, alegadamente, de acordo com nota da Comissão de Seleção e Desclassificação, deteriorar as “boas relações” entre Portugal e São Tomé e Príncipe.

⁹⁰ A suspensão do recrutamento de trabalhadores em Angola, em abril de 1950, dificultava os propósitos de Gorgulho na execução do seu plano de construção de infraestruturas, forçando-o, em 1953 e nos anos imediatamente anteriores, a aumentar as rusgas para recrutar mão-de-obra entre os nativos mais pobres do arquipélago (cf. Seibert 2002a: 79-80). Esta era uma situação de trabalhos forçados de cuja existência a elite forra estava plenamente consciente e que, sobretudo depois de Batepá, veio acentuar a sua resistência em colaborar com o sistema colonial (cf. Keese, 2012: 241-242).

⁹¹ Sobre a polémica entrevista de Franco Rodrigues, verificar carta de Alda Espírito Santo referida na nota de rodapé nº 3 e ler apontamentos de Carlos do Espírito Santo (2003: 145). Sobre o assunto referido nessa entrevista, ler, também, notícia no jornal *A Voz de S. Tomé* de 22 de janeiro de 1953, intitulada “Povoamento de S. Tomé – Entrevista com um homem da rua” (anexo a).

⁹² José Joaquim, mais conhecido por José Brigada ou Zé Mulato, natural de São Tomé e Príncipe, foi libertado da prisão por Gorgulho durante os acontecimentos de 1953, onde cumpria pena por homicídio, tornando-se, de acordo com várias fontes, o principal colaborador do Governador na execução do massacre. Veja-se, a título de exemplo, este excerto de Carlos do Espírito Santo: “Um dos mestiços que mais se distinguiu durante a Guerra da Trindade, reprimindo nativos, foi sem dúvida José Joaquim

rasgado várias notas oficiosas e, a 4, foi registado um ataque ao Posto de Polícia da Vila de Trindade⁹³ e a morte de um alferes miliciano, Jorge Amaral,⁹⁴ acontecimentos que exacerbaram a resposta violenta do governo que, nos dias seguintes, principalmente através do *Corpo de Polícia Indígena*,⁹⁵ mandou prender e deportar, sujeitas a condições desumanas e de extrema brutalidade, centenas de pessoas, mantendo as ilhas em estado de alerta geral.⁹⁶ Esta agressividade foi justificada, mais tarde, pelo próprio Gorgulho, como uma tentativa de conter uma suposta revolta comunista nas ilhas que tinha por objetivo colocar no poder o nativo Salustino da Graça do Espírito Santo,⁹⁷ tese que se veio a revelar infundada e inexistente.⁹⁸

[conhecido como Zé Mulato], assassino condenado pela Justiça, que se tornou num dos braços-direitos de Gorgulho” (2003: 342).

⁹³ Gerhard Seibert afirma que “no dia 4, às 5 horas da manhã, uma multidão rebelde de centenas de pessoas armadas de azagaias e machins, furiosa com a morte de Pontes, veio à Trindade, vinda do vizinho Batepá, e ao som dos cornos e dos apitos, rodeou o posto de polícia” (2002a: 81-82). De acordo, contudo, com o relatório de fôlego de Victor Pereira de Castro (*Relatório*, 1974/1975: 206-207), nunca se conseguiu esclarecer se o ataque aconteceu e há quem diga que não passava de um grupo de trabalhadores nativos que seguia na estrada a caminho da vila.

⁹⁴ A morte do alferes Jorge Amaral e do soldado angolano Sauíma, refere Victor Pereira de Castro no seu relatório (1974/1975: 233), tinha sido precedida do assassinato de um rapaz nativo de 14 anos e da agressão de outro indivíduo, o que, de acordo com o jurista, pode ter estado na origem dos ataques.

⁹⁵ Constituído maioritariamente por serviços angolanos e moçambicanos, a ação do *Corpo de Polícia Indígena* foi “mobilizada pelo governador Carlos Gorgulho contra os forros na repressão de 1953” (Lima, 2006: 75).

⁹⁶ Até hoje, não se sabe ao certo o número de vítimas dos acontecimentos de 1953, uma vez que muitos corpos foram atirados ao mar e houve vários registos de óbito perdidos ou nunca preenchidos. Gerhard Seibert (2002a: 92-93) recolhe várias versões e estimativas, considerando que “provavelmente nunca vai ser possível estabelecer o verdadeiro número de vítimas” e refere-se ao número de 1032 mortos avançado pela narrativa nacionalista como um símbolo alusivo à data de início do massacre. Josep Cervelló afirma que “o número total de vítimas da repressão nunca foi conhecido, embora diversas fontes assinalem que se aproximou do meio milhar de mortos, o que não parece exagero” (1999: 33). De acordo com Joaquim Moreira (1974: 26), “elementos de rua falam em mais de mil. Elemento da extinta DGS aventa que não se deve ter passado dos quinhentos. [...]. Os números oficiais podem, de facto, enganar. O que sabemos é que muitos, se não morreram, ficaram incapacitados para o trabalho, dadas as condições a que foram sujeitos”. Sobre isto, ver certidões fac-similadas por Carlos Espírito Santo (2015c).

⁹⁷ O Engenheiro Salustino da Graça do Espírito Santo (1894-1965), da elite forra e um dos membros nativos mais influentes do arquipélago, era agrónomo e proprietário da roça S. Vicente, tendo-se tornado um dos maiores símbolos da resistência do povo são-tomense durante os acontecimentos de 1953.

⁹⁸ Consultar relatório do tenente-coronel Gorgulho sobre os acontecimentos de 1953, disponível no Arquivo Histórico-Militar com a referência AHM / FO / 39 / 11 / 585 / 259, onde este denuncia, sem apresentar qualquer prova das suas afirmações, a existência de uma revolta comunista nas ilhas. O referido relatório encontra-se repleto de imprecisões como, por exemplo, na página 13, num tópico que diz respeito ao número de mortos por asfixia, durante os acontecimentos, numa cela demasiado exígua e sem ventilação: 7, na versão de Gorgulho, 28, nas restantes fontes oficiais. Mais tarde, na página 7 de um aditamento ao referido relatório, Gorgulho justifica este episódio, que antes havia classificado de “desastre bem lamentável”, com alterações verificadas entre os detidos que, por sua vez, teriam conduzido a agressões fatais, exonerando, deste modo, o governo colonial e a polícia de qualquer responsabilidade no sucedido. O

Em Portugal, este massacre permanece praticamente desconhecido e o país parece resistente em discutir um evento perturbador da grande narrativa nacional pós-imperialista que, na esteira das teorias raciais do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, promove o colonialismo português como tendo sido mais harmonioso, brando e pacífico do que o levado a cabo por outros países europeus.⁹⁹ O Massacre de 1953 é, assim, um fantasma que os portugueses preferem esquecer ou desvalorizar sob a salvaguarda de uma retórica luso-tropicalista propagandista que esconde os mecanismos de violência acionados pelo império colonial português na administração e manutenção dos territórios coloniais.

Estes acontecimentos foram, também, explorados em São Tomé e Príncipe pelos seus sucessivos governos, dando origem a uma história dominante e normativa que passa por cima de aspetos cruciais para se entender os incidentes de 1953 (ver Nascimento, 2011). De facto, na ausência de luta armada, o Movimento de Libertação de São Tomé e Príncipe (MLSTP) encontra em Batepá a narrativa legitimadora da nação.¹⁰⁰ Este “relato da nação” faz-se, de acordo com Inocência Mata (2008: 79), “por necessidade pragmática”, mas também como resposta às representações coloniais que durante séculos tinham imperado.

relatório de Victor Pereira de Castro, no entanto, vem desmentir a versão de Gorgulho, avançando com a prova de 28 indivíduos falecidos por motivo de asfixia “numa cela acanhada e sem renovação de ar” (*Relatório*, 1974/1975: 453), que comportaria 10 indivíduos em situações normais, mas onde se encontravam 56 naquela noite (cf. *Relatório*, 1974/1975: 399). Ainda de acordo com este documento, tanto a investigação da PIDE como o processo iniciado pelo Ministério do Exército confirmam o uso da força e da violência contra os nativos, por parte do Governo de Gorgulho, durante os acontecimentos de 1953, embora a última entidade se tenha recusado a julgar as ações do tenente-coronel (ver *Relatório*, 1974/1975: 50, 86-87).

⁹⁹ Segundo relatório de Victor Pereira de Castro, o caso mais flagrante do alheamento de Portugal e suas instituições face a este evento diz respeito ao antigo Ministério das Colónias, pois só a 7 de outubro de 1974, num momento muito posterior à abertura do inquérito realizado pelo jurista supracitado, a 14 de junho, lhe responderam, dizendo ter encontrado, por acaso, num sótão, documentos oficiais dispersos que reportavam àquele momento histórico (*Relatório*, 1974/1975: 10).

¹⁰⁰ A história do nacionalismo são-tomense considera o massacre como o seu marco fundador, isto é, como o acontecimento que legitimou uma elite forra no exílio a formar, em 1960, o Comité de Libertação de São Tomé e Príncipe (CLSTP) e que, mais tarde, em 1972, viria a ser renomeado, dando origem ao MLSTP (cf. Francisco e Agostinho, 2011: 26, 74). Ler notícia de Edlena Barros em <http://www.dw.com/pt/massacre-de-batepá-despertou-leonel-mário-dalva-para-a-luta-independentista/a-17940249>. Augusto Nascimento escreve que, depois de 1975, “por indução da hegemonia do MLSTP, tendeu a identificar-se o país com o MLSTP”, quando “a história do país foi muito mais plural” (2011: 175). A este propósito e sobre as dissidências no processo de libertação, ver o documentário *São Tomé e Príncipe: Retalhos de uma História* (2015), produzido no âmbito do programa *Nós por Lá – Magazine de Informação dos Santomenses na Diáspora*.

Neste processo de unificar a nação sob a égide da luta nacional, as distinções sociais e culturais presentes no arquipélago são silenciadas, com as dores e vivências marginais dos trabalhadores contratados a serem branqueadas em oposição às da elite forra, que “se tornam nacionalmente reconhecidas e amplificadas” (Moses, 2014: 23).¹⁰¹ Para se compreender o Massacre de 1953 é preciso perceber as formas como o colonialismo português desempenhou um papel preponderante na categorização da sociedade do arquipélago, instituindo, especialmente através do trabalho, estrutura fundamental de organização do mundo colonial, complexas relações de poder e subjugação entre portugueses, colonizadores de outras origens europeias, forros, angolares¹⁰² e trabalhadores contratados.

No contexto do colonialismo europeu moderno e capitalista, as lógicas por detrás das políticas laborais nos territórios colonizados por portugueses serviam diversas funções, umas mais imediatas e de índole económica, como o recurso a mão-de-obra barata, e outras justificativas da ação colonial, de efeitos menos visíveis e mais distantes no tempo, mas profundamente duradouros: a hierarquização e classificação de populações inteiras de acordo com a retórica da “civilização pelo trabalho” (ver Jerónimo, 2010; Jerónimo e Monteiro, 2012).

Séculos de colonialismo português em São Tomé e Príncipe estabeleceram uma elite crioula de antecedentes africanos e europeus, os forros – onde mais tarde foram incluídos, também, os descendentes de escravos alforriados –, que gozavam de um estatuto de liberdade negado aos trabalhadores contratados, facto que, naturalmente, produzia categorias de pertença e exclusão conducentes ao fortalecimento das tensões sociais, culturais e políticas já presentes nas ilhas. Nesta gramática colonial, embora a população forra se encontrasse sujeita a uma ação de espetralização, isto é, era

¹⁰¹ De acordo com Augusto Nascimento (2015), a ditadura e a restrição da liberdade levaram a que a militância nacionalista fosse pouco expressiva nas ilhas, tendo servido, fundamentalmente, para firmar o lugar e o projeto político do MLSTP no território depois do 25 de abril de 1974 em Portugal. Por esse motivo, e por considerar que a luta de libertação em São Tomé e Príncipe seguiu um modelo importado, o autor refere-se à expressão *luta* em itálico.

¹⁰² Existem diferentes versões sobre a origem dos angolares nas ilhas, mas a mais comumente aceite afirma, como Armindo Espírito Santo, que os angolares “são descendentes dos primeiros escravos negros originários de Angola que [...] se refugiaram nas montanhas, na parte sul da ilha de S. Tomé” (Espírito Santo, 2009: 31). No mesmo sentido, Helder Macedo escreve que “em 1540, um grupo de escravos fugidos para uma zona remota da ilha, os «angolares», conseguiu organizar-se numa comunidade piscatória à margem da sociedade escravagista” (2011: 9).

produzida fantasma e desumanizada pelo domínio dos colonizadores, era-o em graus muito distintos daquele consagrado aos serviçais e contratados.¹⁰³ Efetivamente, estes últimos eram duplamente invisíveis, espetros silenciados na historiografia e memória públicas, transformados em homens e mulheres sem lugar de pertença, que estão em São Tomé e Príncipe, mas não são de São Tomé e Príncipe.

De acordo com Helder Macedo, o sentimento de superioridade de muitos forros face a estes outros grupos de São Tomé e Príncipe, embora fossem, eles próprios, alvo de desprezo e discriminação pelos brancos, era precisamente legitimado pelo seu passado de homens e mulheres livres, posição da qual os contratados não usufruíam:

[Depois da abolição da escravatura] Os negros das colónias no continente africano [...] permaneceram num limbo legislativo, posteriormente definido com um «estatuto do indigenato», que permitiu que continuassem a ser levados como trabalhadores mais ou menos forçados, [...], para executarem nas roças de São Tomé o trabalho associado à escravatura que os «forros» passaram a recusar. [...] Os são-tomenses descendentes dos «filhos-da-terra» e dos «forros» passaram a constituir uma nova classe social essencialmente urbana, radicada na capital ou nas vilas periféricas das roças. Embora comparativamente pobres em relação aos colonizadores europeus, esses são-tomenses adquiriram um estatuto social de aristocracia negra ou mestiça, derivado da sua cidadania livre (Macedo, 2011: 9-10).

É este privilégio que vai oferecer aos forros o estatuto de “autênticos” são-tomenses e constituir a razão principal pela qual se querem ver demarcados dos trabalhadores contratados vindos de Angola, Moçambique ou Cabo Verde para trabalhar

¹⁰³ Augusto Nascimento demonstra, apesar disso, como sobretudo a partir dos anos 1930 os forros constituíam também um grupo profundamente marginalizado na sociedade colonial, o que impediu que a elite local mantivesse o estatuto social de que era detentora no século precedente (2000, 2002). Estas ambiguidades na posição social das elites africanas eram propaladas pela própria política colonial portuguesa “que na teoria abria a porta a um grupo de súbditos coloniais chamados a entrar nos quadros”, mas onde “o desenho racista e repressivo do império [...] era o outro lado da medalha” (Keese, 2012: 228). Não pode, nesse sentido, ignorar-se que a despromoção das elites locais nos territórios colonizados fazia parte de uma estratégia de dominação do regime salazarista que se baseava não só em violência física e material, mas também em processos de desqualificação social, mormente através do trabalho, como acontece em São Tomé e Príncipe com as rusgas aos forros, obrigados a participar nas Obras Públicas da colónia, e a eliminação dos seus modos de subsistência económica, através da cobrança de um imposto fiscal e da proibição de extração e venda de aguardente de cana e vinho de palma, por exemplo (Seibert, 2002a: 77). Outro episódio fundamental deste processo, pelo menos na perspetiva dos nativos, que o viram como uma tentativa de desprestigiar a sua posição face à dos contratados, foram as afirmações de José Franco Rodrigues em entrevista ao quinzenário *A Voz de São Tomé*, já referidas acima, admitindo que os ilhéus, como os serviçais, deveriam trabalhar a contrato nas roças e que o governo iria distribuir “parcelas de terra [...] a todos os negros do arquipélago”, independentemente do seu estatuto legal (ver Seibert, 1997: 178). De acordo com Alexander Keese, estes seriam alguns dos motivos pelos quais, em 1953, em particular nas regiões de Trindade e Madalena, alguns membros da elite forra organizaram protestos, “caracterizados às vezes como «protonacionalistas», embora os objetivos dos manifestantes fossem menores” (2012: 237).

nas roças. As tarefas duras das plantações de cacau e café eram, assim, associadas aos indivíduos oriundos, maioritariamente, de outras ex-colónias portuguesas e considerados inferiores e menos educados por oposição aos nativos, que, por serem “cidadãos portugueses”, pelo menos no papel, recusavam o contrato nas roças, tido como menos digno da sua posição social.¹⁰⁴ Esta divisão e discriminação vai, de acordo com Gerhard Seibert e Augusto Nascimento, manifestar-se em diversas práticas:¹⁰⁵

Receosos de serem associados às plantações, os forros excluía os serviçais da participação nas suas instituições religiosas e culturais, como as irmandades Católicas e as suas festas paroquiais anuais, e dos grupos de teatro e grupos de dança das suas comunidades. A vida cultural e social dos serviçais estava restrita às comunidades das roças (Seibert, 2002a: 61).

Na acomodação dos serviçais, os roceiros tiveram um aliado crucial nos culturalmente distantes ilhéus, cuja conduta, tributária de padrões de vida europeizados e induzida também pela evolução política, se pautava por uma demarcação dos trabalhadores importados. Beneficiaram, designadamente, do desprezo em relação aos contratados pela sua falta de liberdade e pelo seu ‘atraso civilizacional’. Aparentemente, os serviçais não suscitavam qualquer inveja, o que não se devia à prevalência de uma identificação delimitada aos filhos da terra, mas ao facto de eles não conhecerem qualquer ascensão social. [...] O maior fosso entre os grupos poder-se-á atribuir à necessidade de demarcação simbólica sentida pelos ilhéus face aos serviçais, necessidade política tão mais urgente quanto à tendencial diminuição das diferenças económicas e sociais entre ambos os grupos se somavam as semelhanças raciais (Nascimento, 2002: 534-535).

Mais tarde, durante os acontecimentos de fevereiro de 1953, vários destes trabalhadores contratados vão integrar o *Corpo de Polícia Indígena*, composto principalmente por soldados angolanos e apoiado por voluntários brancos e que vai desempenhar um papel fulcral na repressão da elite nativa são-tomense (Moreira, 1974:

¹⁰⁴ Havia, contudo, forros de estatutos socioeconómicos mais frágeis que desenvolviam atividades laborais nas plantações, embora nunca sob o regime de contrato.

¹⁰⁵ Obviamente que estes grupos não são homogêneos e existem diferentes estatutos contemplados em cada um deles. Os cabo-verdianos, por exemplo, usufruíam de uma posição social ligeiramente acima dos trabalhadores contratados de outras origens, até porque não se encontravam abrangidos pelo *Estatuto dos Indígenas*, ao contrário das populações de Angola, de Moçambique e da Guiné (sobre este aspeto, cf. Seibert, 2002a: 61). Corsino Tolentino, em entrevista a Joana Gorjão Henriques (2016a) para o jornal *Público*, afirma que, num cenário que se pode estender também a São Tomé e Príncipe, “durante muito tempo, o cabo-verdiano foi visto como uma espécie de adjunto do sistema colonial, uma espécie de cúmplice para dominar as outras colónias — em Angola e Moçambique, os cabo-verdianos são conhecidos como chefes de posto, trabalhadores das plantações, patrões. Isso continua a custar-nos muito, ainda hoje nas nossas relações com os vizinhos da África ocidental atiram-nos com isso à cara”. Ler texto completo, publicado no âmbito de uma série de reportagens dedicadas aos “racismos em português”, entre novembro de 2015 e março de 2016, em <http://www.publico.pt/mundo/noticia/ser-africano-em-cabo-verde-e-um-tabu-1718673>. Ver, ainda, Henriques (2016b) e, da mesma série, reportagem audiovisual “Em São Tomé o colonialismo não morreu com as roças” (2016).

24; Cervelló, 1999: 30; Seibert, 2002a: 76). Os trabalhadores contratados acabam, assim, por colaborar com o poder colonial português durante o episódio de Batepá, incitados, em parte, pela dupla marginalização a que eram votados, mas, também, pela propaganda da administração colonial, que imputava a responsabilidade das suas precárias condições de trabalho aos forros, alegando que estes “não queriam sujar as suas mãos” (Seibert, 2002a: 84) no trabalho agrícola nas roças. A história de 1953 acaba, desta maneira, também por revelar até que ponto os poderes coloniais, instrumentalizavam e manipulavam africanos para destruir africanos.

Contudo, nos anos 1960 e décadas subsequentes, quando o movimento nacionalista são-tomense se ancorou no massacre para as suas reivindicações de liberdade e autodeterminação, optou por excluir a participação dos trabalhadores contratados da narrativa de 1953. Num primeiro momento, durante a luta de libertação, porque segundo Gerhard Seibert esta informação “contrariava a sua retórica socialista e punha em risco a unidade contra os portugueses” (2002a: 115), revelando uma sociedade profundamente fraturada e permeada de conflitos internos, onde o eixo da discriminação assentava não exclusivamente na cor de pele como índice da inferioridade e da exclusão, mas onde dimensões como etnia, nacionalidade, classe e diferença sexual têm que ser tidas em consideração. Num segundo momento, imediatamente após a independência, porque era preciso atenuar tensões étnicas para construir a nação.

A narrativa nacionalista e hegemónica do massacre vai optar, desta forma, por sublinhar o sofrimento e o heroísmo do povo são-tomense às mãos do inimigo português e, simultaneamente, em contrapartida, apagar os atos de violência cometidos por determinados trabalhadores contratados sobre os forros durante Batepá e, historicamente, por alguns membros da elite nativa, herdeira dos “filhos-da-terra”, sobre os trabalhadores contratados e seus descendentes.¹⁰⁶ Deste modo, como afirma

¹⁰⁶ Os descendentes de contratados, embora se encontrem, por vezes, há mais de três gerações no arquipélago, continuam a ser excluídos da sociedade e da cidadania plena em São Tomé e Príncipe. Em entrevista a Castrino Alcântara, no dia 27 de janeiro de 2014, na cidade de São Tomé, este declarou que os nomes dos forros são portugueses e que “os tongas” não podem usar “de” e “do” nos apelidos. Ainda que não tenha tido forma de comprovar a situação relatada, o facto de a informação circular nos discursos populares constitui, já, a meu ver, uma forma de discriminação. A este propósito, recomendo a visualização do documentário de Leão Lopes, *S. Tomé: os últimos contratados* (2010), onde Alda Espírito Santo, em depoimento, afirma que com o protonacionalismo e algum receio político, embora contemplado na

Alessandro Portelli noutro contexto, “a memória nacional conseguiu depositar toda a violência no inimigo” (2013: 171).

A dimensão épica atribuída aos acontecimentos na narrativa nacionalista – é uma história de vitória e não de derrota – surge de uma necessidade política da altura quando esta é confrontada com a ausência de luta armada nas ilhas. Angola, Guiné e Moçambique estiveram envolvidos em processos de guerra de libertação, Cabo Verde tem o Tarrafal. É a um passado recente, aos eventos de 1953, que São Tomé e Príncipe vai buscar, por conseguinte, o seu mito edificador, que conta a nação e legitima o partido no poder (cf. Francisco e Agostinho, 2011: 25-26). É, precisamente, baseando-se no exemplo de outros massacres ocorridos em contexto de guerras de independência, como Mueda ou Wiriyamu, em Moçambique, e adotando o mesmo “Script de Libertação” (Borges Coelho, 2013, *apud* Schefer, 2016: 28), que o arquipélago encontra o seu massacre fundacional.

Porque as narrativas não são neutras, como pretendia Anderson (2012), neste caso, elas acabam por constituir ferramentas para impor a unidade sobre a heterogeneidade, excluindo e subordinando múltiplos outros discursos e memórias, empurrados para as margens da História. Ao serem codificados e transformados numa narrativa que inaugura a nação, os acontecimentos de 1953 vão permitir a reivindicação de uma consciência política anterior à independência e servir para veicular a imagem de um povo unido numa identidade coletiva partilhada. No país, a memória pública preponderante do massacre é, assim, indissociável da história do nacionalismo e da libertação nacional, tornando-se um lugar de luta ideológica e de resistência, onde as vítimas se transformam em heróis pela liberdade da pátria (cf. Augusto Nascimento, 2011).¹⁰⁷

Constituição do país, o voto dos antigos trabalhadores contratados e seus descendentes, apesar de são-tomenses, não acontece ainda em pleno. Não obstante o esforço por parte do governo no sentido de melhorar a situação, nomeadamente através de campanhas televisivas de sensibilização para a necessidade de registo e de voto, há ainda um grande trabalho a ser feito para que as circunstâncias se alterem definitivamente. Ver, ainda, o caso das narrativas nacionalistas irlandesas exposto por Adriana Bebiano (2013), de que adapto ideias para este parágrafo.

¹⁰⁷ A crítica e modificação da imagem do herói nacional começa a ser elaborada apenas em anos recentes, nos trabalhos de pós-memória, conduzindo ao surgimento de novas conceções do nacionalismo e da identidade coletiva são-tomense. Ver capítulo VIII desta dissertação.

Esta narrativa acaba por se tornar o significante primordial da identidade são-tomense, marcando o massacre como o momento do despertar político do seu povo e, por conseguinte, elevando-o ao estatuto de mito fundacional da nação, onde todos aqueles que não são forros são diluídos nessa identidade coletiva. Os discursos nacionalistas que emergem durante a luta pela libertação e no pós-independência acabam, assim, por reproduzir uma concepção heterossexual, forra e masculina da nação levando a que os cidadãos e as cidadãs que se encontram fora dessa cultura e identidade normativa sejam marginalizados ou forçados a encontrar pontos de contacto nas narrativas nacionais que podem não se articular com as suas crenças e/ou reivindicações.¹⁰⁸ Bane-se, assim, a diferença, para promover a coesão e identidade nacionais.

Este processo de aglutinação, que procura gerar uma rutura total com o passado colonial, por um lado, e dar origem a um consenso que forje um sentimento de pertença nacional, por outro, pode, muitas vezes, constituir um mecanismo de controlo pelo Estado.¹⁰⁹ De facto, como consideram Maureen Eke, Marie Kruger e Mildred Mortimer, “demasiadas vezes, ficções coloniais de raça e etnicidade deixaram os africanos com categorias incómodas e problemáticas de identificação que provaram ser veículos oportunos de manipulação política” (Eke *et al.*, 2012: 65).

Segundo Barrier-Roiron, o “[...] equívoco entre história nacionalista e história da nação corresponde a uma confusão operada entre ‘a maioria’ e o país” (2009: 78), no caso de São Tomé e Príncipe, uma maioria de forros que detém o poder, não só político, mas também de escrever e construir narrativas sobre Batepá e, conseqüentemente, sobre a nação. A legitimidade das políticas governamentais, logo após a independência, do primeiro presidente do país, Manuel Pinto da Costa, por exemplo, parece ser fundada na história colonial do território e, em particular, no episódio de violência de 1953.¹¹⁰ “A

¹⁰⁸ Cf. Layne (2009: 349), sobre o contexto caribenho.

¹⁰⁹ Ver O’Riley (2007: 7).

¹¹⁰ Manuel Pinto da Costa foi o primeiro Presidente de São Tomé e Príncipe depois da independência do território, tendo liderado o país entre 1975 e 1991, num governo de partido único, pelo MLSTP. Depois de instaurado o sistema multipartidário, o economista concorreu a duas eleições presidenciais (em 1996 e em 2001), tendo saído derrotado em ambas (cf. Francisco e Agostinho, 2011: 70-74). Em 2011, apresentou uma candidatura independente para desempenhar as mesmas funções e foi eleito, cumprindo o cargo até ao final do mandato. Este ano, depois de vencido, na primeira volta, por Evaristo Carvalho, candidato da ADI

memória coletiva refere-se, assim, ao sentido que o grupo faz de si mesmo enquanto entidade contínua ao longo do tempo” (Olick, 2007b: 86), transformando Batepá no resultado de um intenso e permanente trabalho político, social e cultural.

Este trabalho reflete-se, por exemplo, depois da independência, no processo que São Tomé e Príncipe e muitas antigas colónias, portuguesas e não só, levaram a cabo e que consiste em substituir nomes associados à ordem colonial por nomes que representam datas, símbolos e heróis locais e nacionais:¹¹¹ assim, no arquipélago, o antigo Bairro Salazar e a Rua do Rosário, na capital do país, são atualmente o Bairro e a Rua 3 de Fevereiro, reforçando o simbolismo dos acontecimentos de 1953 como marco histórico do arquipélago e, conseqüentemente, tornando aqueles que são percecionados como os seus heróis, os forros, figuras dominantes nas geografias urbanas, sociais e políticas das ilhas.¹¹²

É neste contexto comemorativo também que, ainda hoje, o massacre continua a ser lembrado e reforçado por vias oficiais, vias que definem as linhas orientadoras, o programa e a ideologia a partir das quais emergem as formas de memorização e celebração performativa e institucional do evento, como a sua musealização.¹¹³

(Ação Democrática Independente), Pinto da Costa acusou as eleições de fraudulentas e retirou a sua candidatura, levando a que o título de *Chefe de Estado da República Democrática de São Tomé e Príncipe* fosse atribuído ao primeiro sem necessidade de concorrer a uma segunda volta.

¹¹¹ Cf. Appadurai (2013: 167), sobre a toponímia da atual cidade indiana de Mumbai.

¹¹² Albertino Bragança, em entrevista, contou-me que este “era o maior bairro, o bairro mais reconhecido da zona urbana, o bairro mais importante, né? Então, nós demos o nome de Bairro 3 de Fevereiro. [...] Tirou-se Salazar e pôs-se 3 de Fevereiro. [...]. Tínhamos uma rua que era a Rua do Rosário. [...]. Os portugueses não chamavam Rua do Rosário. Chamavam Rua dos Combatentes da Grande Guerra e nós passámos a chamar Rua 3 de Fevereiro [...]” (entrevista à autora, São Tomé, 23 de janeiro de 2014).

¹¹³ O Museu Nacional de São Tomé e Príncipe, sediado no antigo Forte de São Sebastião, tem uma sala dedicada ao Massacre de 1953, apelidada de “Sala D. Maria de Jesus Agostinho das Neves” por aí ter sido presa esta mulher forra e mãe de Alda Espírito Santo, que imprime uma memória de vitimação e heroísmo ao evento através de fotografias e objetos estáticos que, sem estarem acompanhados de qualquer suporte informativo/de inscrição, emudecem debates históricos e opiniões públicas divergentes, “performatizando um fixar narrativo e dramático que potencialmente limita o escopo interpretativo [...] dos visitantes” (Edensor, 2005: 831). Em 2014, em entrevista ao diretor do museu, Ernesto Carvalho, ele disse-me estar a estudar formas de colocar algumas legendas nas fotografias e peças expostas. Efetivamente, neste espaço há uma única nota explicativa afixada na parede, onde se pode ler o seguinte texto, claramente evocador da narrativa nacionalista e anticolonial sobre os eventos: “Sala D. Maria de Jesus Agostinho das Neves / Um nome de juntar a outros nomes. / Aqui esteve encarcerada no período do massacre de Batepá. / Mil tombaram de Fevereiro a Março de 1953. Cadeiras elétricas, homens lançados ao mar na praia de Fernão Dias. Homens asfixiados acorrentados, mulheres violentadas. / Um nome ao massacre...colonialismo... / Causa remota: mão de obra escrava, vacilante por processo de emigração. Causa próxima: recusa persistente dos Santomeses ao contrato escravo. / O massacre foi resposta à resistência. Seus esbirros directos: Carlos Gorgulho, Governador facinora, e os seus capangas mandatados pela potência colonial. / O

Efetivamente, os acontecimentos de 1953 são anualmente celebrados nas ilhas, com vários momentos oficiais promovidos pelo Estado através de uma comissão designada para o efeito, principalmente na madrugada de 2 para 3 de fevereiro, onde, em Fernão Dias, se realiza o *nozado*, isto é, uma cerimónia em honra dos mortos, com reza da ladaíinha, espaço para histórias (*soyas*) e jogo da Bisca 61 e onde decorre, ainda, uma dança tradicional de origens angolanas, a *puíta*,¹¹⁴ que pode, em alguns casos, evoluir para um *djambi*.¹¹⁵

No dia seguinte, feriado nacional, conhecido como o “Dia dos Mártires da Liberdade”, há uma cerimónia solene no mesmo local com a entrega de uma coroa de flores, discursos do Chefe de Estado, ministros do governo e outros políticos, assim como uma marcha de jovens, fomentada pelo Ministério da Juventude e do Desporto, que parte da cidade de São Tomé para Fernão Dias. Esta celebração oficial comporta uma dimensão de espetacularidade e entretenimento que se manifesta não só na festa musical e momentos de partilha gastronómica que ocorrem entre os participantes mas, também, na mediatização da data por parte dos meios de comunicação social que, por exemplo, lançam concursos alusivos ao evento na semana que antecede as comemorações do dia 3 de fevereiro.¹¹⁶

A celebração anual do massacre constitui, assim, uma forma de colocar em ação a repetição perpétua do acontecimento, proporcionando um espaço para que as memórias, narrativas e discursos do massacre sejam articulados e transmitidos às

massacre do povo trabalhador mostrou a verdadeira face da colonização. O detonador ecoou e abalou os morros das ilhas vulcânicas e uniu os braços dos Homens para a única saída – A LUTA DE LIBERTAÇÃO NACIONAL”. Sobre a narrativa nacionalista de Batepá, ver também capítulo VII desta dissertação.

¹¹⁴ Segundo o glossário presente em *A Dolorosa Raiz do Micondó*, a *puíta* é uma “cerimónia investida de funções curativas e exorcizantes, marcada por um vertiginoso compasso musical e de dança. [É] originária de Angola e preservada por gerações sucessivas de serviçais [...]” (Lima, 2006: 74).

¹¹⁵ O *djambi* é o “ritual mediúnico que assinala o clímax da *puíta*” (Lima, 2006: 74). Consultar decreto-lei n.º 65/2013 sobre a Estrutura Organizativa para a Celebração das Comemorações e Realização de Grandes Eventos, disponibilizado em notícia de Abel Veiga para o *Téla Nón*: <http://www.telanon.info/politica/2015/02/04/18604/pr-ausente-por-alegadamente-ter-sido-ignorado-pelo-governo/>.

¹¹⁶ Em 2014, assisti, por exemplo, na TVS – Televisão São-Tomense, a um concurso que premiava com uma mochila a criança que escrevesse a melhor redação sobre o massacre, num máximo de dez linhas, e a uma rubrica de curiosidades intitulada “Sabia Que”, onde se resumem os acontecimentos em cerca de um minuto e vinte segundos.

gerações mais novas.¹¹⁷ Esta representa, contudo, uma realidade mediada, pois não é possível aceder ao evento concreto, mas apenas aos seus indícios, fantasias e fantasmas.¹¹⁸ Neste sentido, focarmo-nos nas representações pode ser um bom ponto de partida para se perceber como ocorrem os processos através dos quais a memória pública de 1953 é construída, sedimentada e institucionalizada.

Em 2014, durante as comemorações do massacre na cidade de São Tomé, foi exibido o filme *Batepá*, do realizador angolano Orlando Fortunato (2010), numa das palestras do Liceu Nacional de São Tomé,¹¹⁹ e a reportagem alargada que Felícia Cabrita produziu para a SIC, em 2002, sobre os mesmos acontecimentos, passa, todos os anos, no feriado de dia 3 de fevereiro, no canal de televisão nacional, a TVS - Televisão São-Tomense.¹²⁰ A escolha destes dois títulos e a memória coletiva que os dois filmes ajudam

¹¹⁷ No dia 31 de janeiro de 2014, participei, no Pavilhão Alda Espírito Santo do Liceu Nacional de São Tomé, a uma palestra sobre os eventos dirigida a alunos do ensino secundário, com a presença do historiador Armindo Aguiar e testemunhos de dois sobreviventes, que foram recebidos numa ovação. Seguiu-se uma breve encenação do massacre por um grupo de estudantes. Curiosamente, nesta peça, havia uma divisão clara de papéis sexuais: os trabalhadores, homens, são espancados por um capataz, que parece representar o branco, o opressor e o sistema das roças, enquanto as mulheres se encontram à parte, a lavar a roupa e a cozinhar. No entanto, no final, é a união de homens e mulheres que vence a dominação do colonizador. Ver anexo b, com o programa oficial das comemorações do Massacre de 1953 na cidade de São Tomé, no ano de 2014, e anexo c, com texto dramático alusivo ao evento escrito por Ayres Major, encenado anualmente nesta data de fevereiro.

¹¹⁸ Cf. Vecchi (2010) sobre a literatura da Guerra Colonial.

¹¹⁹ Na cena de abertura do filme de Orlando Fortunato, *Batepá* (2010), ouve-se, em *voz off*, a leitura do poema “Onde estão os homens caçados nesse vento de loucura”, de Alda Espírito Santo, e, à medida que a câmara faz *zoom in*, vemos a figura de um homem que, virado de costas para o espetador, se vai aproximando de um monumento em homenagem às vítimas de 1953, localizado na cidade de São Tomé, e no qual se encontra inscrito o texto da poeta são-tomense. *Batepá* conta a história ficcional de um sobrevivente do Massacre de 1953, Dr. Teodoro Corte Real (1887-1957), o primeiro mestiço a exercer Medicina nas ilhas, neto de Filipe Corte Real, fazendeiro branco e proprietário da roça Valverde e de uma escrava, Anta, tornada sua esposa legítima. No presente da narrativa, Mário, neto de Teodoro, chega às ilhas para ajudar no combate ao paludismo e para lançar o livro de memórias do avô, onde se narram as vivências desta família forra ao longo de várias gerações. A primeira parte do filme, sem edição de som terminada por falta de financiamento, está disponível para visualização aqui: <https://www.youtube.com/watch?v=dg6rmVQ4lCo>.

¹²⁰ “A ilha dos vendavais”, SIC, 2002. Felícia Cabrita entrevista não apenas forros, como Alda Espírito Santo, mas também conversa com perpetradores, como Zé Mulato e alguns colonos brancos. É perturbadora a forma como os executores do massacre contam a violência atroz da sua participação nos eventos sem demonstrar qualquer sinal de arrependimento. Muitos atribuem justificações racionais aos seus atos como terem-se limitado ao cumprimento de ordens superiores ou encontrarem-se, na altura, “em guerra”. A controversa noção de “banalidade do mal” de Arendt (2003) é evidente, também, noutra dos episódios descritos por um dos entrevistados, que conta como um dos homens que colaborou nos assassinatos lhe disse tê-lo feito por nunca ter tido um sobretudo. Aqui “por ‘banal’ ela [Arendt] quer dizer um indivíduo ‘normal’, nem uma figura satânica nem um monstro psicopata. O que se depreende disso é que o executante pertence, efetivamente, à nossa humanidade comum, e, desta forma, pode ser considerado criminalmente responsável pelos seus atos” (Semelin, 2007: 287).

a consolidar, um na área da ficção, o outro a partir do olhar próprio do cinema documental, são reveladores dos modos pelos quais as políticas oficiais de comemoração do massacre persistem na marginalização dos grupos historicamente silenciados no país.¹²¹ A Rádio Nacional de São Tomé e Príncipe constitui, neste sentido, também, um importante mecanismo cultural de divulgação no contexto das ilhas. Anualmente, prepara-se, aqui, um programa especial de homenagem às vítimas de 1953, emitido no mesmo dia 3, e que é preenchido com testemunhos, entrevistas e música alusiva ao massacre, como “Nóda Bacatchi”, de Sum Alvarinho.¹²²

A confirmação das ferramentas utilizadas pelo Estado para consolidar a memória da coesão de uma identidade heroica são-tomense durante os acontecimentos de 1953 não representa, da minha parte, uma tentativa de diminuir a importância do massacre ou de negligenciar a violência inerente ao mesmo, mas tão-só argumentar a favor de uma problematização das suas diferentes memórias que, por sua vez, contribuem não só para a construção de uma narrativa polifónica como para uma leitura mais complexa dos acontecimentos. Justamente porque os atos de comemoração se encontram, muitas vezes, dependentes de políticas normativas e uniformizadoras do Estado, isto é, de processos que visam institucionalizar para promover menos memória(s) e silenciar,

¹²¹ Refiro-me, por exemplo, ao facto de nos casos citados, ser dado privilégio às memórias da elite forra ou de, em *Batepá*, se abordar não só o massacre, mas também a “Revolta do Rei Amador”, ambos momentos centrais da narrativa nacionalista e anticolonial. Sobre Amador, líder de uma revolta de escravos, ver Seibert (2012) e Isabel Castro Henriques (2002). Em homenagem a esta figura, o dia 4 de janeiro foi declarado feriado nacional em São Tomé e Príncipe.

¹²² Na letra da canção de Sum Alvarinho é bem evidente a abordagem maniqueísta do massacre que separa vítimas e perpetradores e bem e mal como duas esferas estanques: “1953 em S. Tomé / Fevereiro ficou famoso / As galinhas espantadas / subiram e desceram do poleiro / os cães uivaram / o grito das corujas ouviu-se em toda a parte / com a força e o poder / do Sr. Gorgulho. / Muitos inocentes foram / presos e acorrentados / obrigados a trabalhos forçados / espancados e mortos / todos eles inocentes. / Lágrimas. / Só lágrimas / Muitas lágrimas (x2) / Trindade foi o palco / do horror do inferno / Batepá / ficaste famoso. / Fernão Dias é o / cemitério do povo / e o José Brigada / o carrasco criminoso. / Casas de muitas famílias / incendiadas / roubos e provocação. / O povo em pânico / pede perdão e pergunta / Afinal o que foi que fizemos / para pagarmos / um preço tão alto? / ‘Aqui d’el rei’ / Lágrimas / Só lágrimas / Muitas lágrimas (x2) / Por causa da assinatura / do Contrato / e o forte ódio por nós os pretos / coisas que nem pensámos! / Quantos inocentes / enterrados sem caixão! / Muitas mães / perderam os filhos. / Muitos filhos / ficaram sem pais. / Muitas mulheres / perderam seus maridos. / Tudo aconteceu como se nada se passasse / É inadmissível! / Lágrimas / Só lágrimas / Muitas lágrimas”. A tradução desta música, que reproduzo, surge nos minutos finais da reportagem de Felícia Cabrita (2002).

importa então questionar: quem é que surge representado nestas celebrações? Quem está ausente? Quem conta esta(s) história(s)?¹²³

Desta perspetiva, importa ter em consideração que outras memórias do massacre são comemoradas que não apenas aquela instituída de cima, pelo governo. Em fevereiro de 2014, durante a minha estadia de trabalho de campo em São Tomé, decorreram várias cerimónias não oficiais em simultâneo, para além da celebração formal organizada em Fernão Dias, em lugares como Batepá, Uba Flor e Folha Féde, por exemplo, onde a memória pública deste massacre foi discutida, questionada e reinterpretada.¹²⁴ As diferentes experiências festejadas refletem, em parte, os diversos legados coloniais que subsistem no arquipélago, alguns, como a transferência do poder para uma elite forra acabando por excluir outros segmentos da população, muito difíceis de resolver no curto espaço de tempo que sucedeu ao reconhecimento formal da independência de São Tomé e Príncipe, a 12 de julho de 1975.

Estas distintas políticas da memória deixam a nu os vários pontos cegos de uma narrativa nacional fabricada a partir de uma seleção de ruínas dolorosas do colonialismo e do Massacre de 1953. De facto, o mero garantir da independência política não é sinónimo de um exorcismo eficaz do fantasma colonial.¹²⁵ Nos discursos populares e não só, por exemplo, continua a imprimir-se com frequência categorias coloniais que reproduzem hierarquias sociais, relações de poder e silenciamentos vários onde a divisão da sociedade são-tomense, herdada do colonialismo, não é questionada. Por outro lado, as experiências dos trabalhadores contratados e seus descendentes, ainda hoje relegados para o espaço socioeconómico marginal das roças e, portanto, com menos acesso aos recursos do Estado e da sociedade civil, continuam a não ter o lugar devido nas narrativas

¹²³ Paul Connerton resume, a este propósito, tudo numa questão-resposta: “o que é recordado em cerimónias comemorativas? Parte da resposta é que uma comunidade é levada a lembrar a sua identidade como representada e contada por uma narrativa mestra” (2011: 338).

¹²⁴ Estas comemorações regionais suscitaram alguma polémica *de* e *entre* gerações, havendo quem considerasse que deviam ser anuladas enquanto decorre o ato central em Fernão Dias. Curiosamente, em 2015, as cerimónias oficiais foram transferidas para o Museu Nacional, na cidade de São Tomé, e decorreram sem a presença do Presidente da República e do Primeiro-Ministro, motivando o protesto da população que, por um lado, desejava que estas se mantivessem no local histórico do cais de Fernão Dias e, por outro, se mostrou indignada pela ausência de Manuel Pinto da Costa e de Patrice Trovoada, atitude considerada desrespeitosa para com a memória das vítimas e seus familiares. Ver notícia de Abel Veiga sobre este assunto aqui: <http://www.telanon.info/politica/2015/02/04/18604/pr-ausente-por-alegadamente-ter-sido-ignorado-pelo-governo/>.

¹²⁵ Conforme considera Virginie Barrier-Roiron, no contexto do Zimbabué (2009: 68).

de fundação e, assim, estes continuam a pairar, fantasmagoricamente, como seres turnerianos liminares que aguardam pelo reconhecimento do seu lugar no drama da nação.¹²⁶ É neste sentido que podem ser encarados como espetros tanto literais como metafóricos; porque, “como nota Derrida, os fantasmas são os traços daqueles a quem não foi permitido deixar um traço; isto é, as vítimas da história e, em particular, grupos subalternos, cujas histórias [...] são excluídas das narrativas dominantes” (Labanyi, 2002: 1-2).

Não resgatar estas ausências implica escolher uma cegueira epistemológica¹²⁷ e ficar encerrado em versões dominantes do evento que, por sua vez, se recusam a lidar com um passado de violência, onde a discriminação entre a população colonizada acontecia de acordo com vários fatores estratificadores. Torna-se, assim, fundamental, segundo António Sousa Ribeiro, a prática de “colocar sob suspeita as narrativas hegemónicas” (2013: 30), perscrutando os respetivos “espaços de silêncio” (2013: 29).

É no seguimento deste alerta que a construção de um arquivo de imaginação do Massacre de 1953 se afigura como um exercício em que a sociologia das ausências e das emergências é indispensável, pois é, precisamente, nestes “lugares de memória” alternativos,¹²⁸ predominantemente nas representações artísticas, entre as quais, a literatura, que vão despontar e ser discutidas as dimensões fantasmáticas ausentes de narrativas públicas reificadas. Aqui, “escritores [...] e nações (reais ou fictícias) que experienciaram uma violência genocida encontram uma maneira de conferir sentido às suas experiências” (Eke *et al.*, 2012: 66), oferecendo um cenário simbólico onde pessoas invisíveis, com acesso a uma “cidadania espectral”,¹²⁹ sem direito a falar ou ser ouvidas, têm, de repente, uma vida, um nome e uma identidade.

A pergunta que fica é: será possível, a partir de perceções tão heterogéneas e experiências subjetivas distintas, construir um futuro comum, partilhado e

¹²⁶ Ver Victor Turner (1967, 1974, 1975, 1980).

¹²⁷ Cf. *A Crítica da Razão Indolente*, de Boaventura de Sousa Santos (2000).

¹²⁸ Cf. a noção de “lieux de mémoire”, cunhada em 1984, por Pierre Nora (1989). Os lugares de memória que aqui procuro não são, no entanto, lugares de memória exclusivamente como na aceção de Nora. Considero-os alternativos porque têm em consideração não apenas o espaço nacional, mas as transações entre São Tomé e Príncipe e Portugal ou entre o arquipélago e outros países africanos, como as ex-colónias portuguesas ou o Gabão, por exemplo.

¹²⁹ O termo é usado por Arjun Appadurai no contexto de certos segmentos da população da cidade indiana de Mumbai (2013: 172).

desassombrado? Estas são algumas das preocupações que tenho em mente quando, no próximo capítulo, reflito sobre as complexidades do processo de seleção de um *corpus* de trabalho exploratório e experimental do Massacre de 1953, textos onde os fantasmas falam de uma nação estilhaçada e fantasiam sobre a possibilidade de reconciliação.

Capítulo V. Construindo um arquivo da imaginação do massacre: descolonizar o *corpus* de pesquisa

A necessidade de construir cenários simbólicos sobre Batepá exige que se selecione um conjunto de obras que permita pensar e trabalhar as dimensões performativas da escrita do massacre mediante as relações complexas existentes entre a memória, o trauma, a diferença sexual e a construção das identidades. A tarefa dupla de encontrar um conjunto de obras que possa constituir um *corpus* diacrónico e sincrónico do massacre e de, simultaneamente, perceber quem pode contribuir para o definir ou integrar porque tem poder de o representar, é intrincada.

De facto, o ato de seleção que aqui concretizo é, não obstante os meus esforços em contrário, também ele permeado de ausências. Em primeiro lugar, pela natureza polémica e sensível inerente a qualquer evento de uma violência extrema como os acontecimentos de 1953. Em segundo, pela escassa produção e difícil localização de muitas das obras necessárias à construção de um arquivo da imaginação do massacre, mas também pelo idioma em que estas narrativas têm sido produzidas. Hoje, em São Tomé e Príncipe, “o português continua [...] a ter um funcionamento de língua hegemónica por ser a única língua de administração, de ensino, da comunicação social, da socialização, particularmente nas zonas urbanas”, mantendo “o seu estatuto de língua do poder” (Mata, 2009: 4), e como qualquer língua de/o poder, continua a fomentar discriminações, hierarquias e silenciamentos vários no arquipélago.¹³⁰

Sendo a forma como as pessoas contam as suas histórias, vivências e memórias dependente das subjetividades, códigos culturais, normas sociais, idioma e representações em vigor em determinado contexto, as narrativas do massacre vão

¹³⁰ A língua é, desde o mundo colonial ao presente, um fator diferenciador da população no arquipélago. No caso muito específico da literatura, conseguirá alguém sem pleno domínio do português ver as suas obras editadas? Haverá espaço para a publicação de textos em crioulo? E quem escreve, terá vontade de fazê-lo nessas línguas? Noutros campos, como nas narrativas de tradição oral e na música, por exemplo, o recurso ao crioulo forro é ainda comum. Serão estes meios, e os artistas a eles associados, considerados menores por esse motivo? Em caso afirmativo, por quem? Porque aprofundar um assunto tão complexo não cabe no âmbito deste trabalho, as questões ficam para reflexão futura.

originar, como outros tipos de suporte artístico e estético, projeções heterogêneas sobre os acontecimentos, dificultando qualquer tipo de generalização fácil.

Segundo Susannah Radstone (2007: 22), é urgente debater, nos estudos do trauma e assumindo a irrepresentabilidade da violência extrema, a forma como é feita a seleção inicial de textos a analisar. A investigadora censura que estas escolhas não sejam assumidas como incompletas e subjetivas, dado que a crítica parece ter aceitado que são, exclusivamente, as obras que de maneira explícita abordam a catástrofe as que mais facilmente revelarão os traços escondidos e ausentes do trauma (ver Radstone, 2007: 22). Na verdade, de que forma e a partir de que momento é que os textos se transformam em narrativas da violência e em escritos do massacre?

Como as realidades e as memórias, assumo que também o *corpus* do massacre em análise nesta dissertação não é definitivo e constitui apenas umas das escolhas possíveis entre tantas outras, encontrando-se em permanente construção e sujeito, necessariamente, a um processo de reflexão e debate. A tarefa complica-se quando existem autores/as que não são possíveis de integrar em categorias estanques e cujos textos sobre o evento transportam mensagens ambíguas, como é o caso de Otilina Silva ou de Sacramento Neto. Mais acrescento: onde colocar, por exemplo, um escritor como o são-tomense Francisco José Tenreiro, considerado um dos percussores da *Négritude* de expressão portuguesa,¹³¹ mas que não nomeia o massacre em nenhum dos seus poemas? Margarida Calafate Ribeiro ensaia uma possível resposta, ao afirmar que apesar de premiado pela Agência Geral das Colónias dentro da retórica luso-tropicalista de um Portugal “multirracial”, Francisco José Tenreiro, como outros autores em situação semelhante, “na busca identitária que empreenderam, não negaram a sua raiz cultural também portuguesa, mas [evidenciaram-se] como portadores de uma diferente memória da história vivida em comum, elegeram outros centros” (2004: 163).

Nesta seleção, que tem como suporte etnográfico entrevistas e conversas informais em São Tomé e Príncipe e Portugal e o reconhecimento e análise de mais de

¹³¹ A celebração do negro surge, na literatura de alguns poetas africanos de língua portuguesa, a partir dos anos quarenta e cinquenta do século passado, inspirada no movimento francófono da *Négritude*, proposto por Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor e Léon Damas, na década de 1930. Sobre este movimento, ver Fanon (1975), Sartre (1988), Mudimbe (1988) e, nos espaços de língua portuguesa, Ferreira (1989), Laranjeira (1995), Sanches (2011), Adão (2011), entre outros.

três dezenas de textos, procuro ter em conta a articulação entre os vários níveis de participação do simbólico nas narrativas sobre Batepá, assim como as diferentes dimensões (classe, etnia, nacionalidade, ideologia, diferença sexual) e contextos (geográfico, histórico, cultural, linguístico, social, político e económico) que constituem o massacre, de forma a não limitar o entendimento e análise sobre o ocorrido.

Uma vez que as pesquisas académicas especificamente dedicadas ao Massacre de 1953 são escassas e parcelares, por emergirem, na sua quase totalidade, de campos estritamente políticos e históricos, julgo que uma abordagem metodológica interdisciplinar a partir dos Estudos Culturais e Literários se torna bastante pertinente, pelo facto de acreditar que a literatura é também política, e que em articulação com outros tipos de texto e/ou documento, pode iluminar os debates sobre este acontecimento através da encenação de novos dados, novas histórias e diferentes memórias que, de outra forma, ficariam silenciadas. No contexto desta temática, procurarei adotar uma ética dos estudos da memória que privilegia as epistemologias feministas e pós-coloniais, assim como as abordagens que relacionam as políticas de memória e esquecimento com a dimensão da diferença sexual e a construção das identidades individuais e coletivas.

Acredito que o reconhecimento, mapeamento e inscrição das narrativas escritas por mulheres sobre Batepá e, de forma mais abrangente, sobre a nação, representa, ética e politicamente, um passo em frente no que aos estudos pós-coloniais e do trauma diz respeito, permitindo um entendimento mais produtivo das experiências femininas e masculinas em contextos de violência. Estas, se analisadas em relação aos textos escritos por homens sobre o mesmo massacre, podem redefinir e aclarar grandes silêncios da história de São Tomé e Príncipe, ajudando a preencher algumas das lacunas presentes nas narrativas e historiografia dominantes.

As obras escolhidas para figurar no arquivo da imaginação de 1953 transportam, assim, “múltiplos legados traumáticos” (Rothberg, 2008: 225), fantasmas e silêncios que oferecem testemunhos de um passado violento a partir do qual se constroem subjetividades, memórias e performances identitárias várias. Porque a interpelação da história do colonialismo, do nacionalismo ou das identidades, em São Tomé e Príncipe,

não é característica exclusiva da literatura sobre os referidos acontecimentos, recorrerei, sempre que se justificar, a outros textos das autoras e dos autores em estudo que, embora não nomeiem, de forma explícita, o Massacre de Batepá, são transversais ao evento e às problemáticas em estudo: as intersecções fundamentais entre a memória, a identidade e a diferença sexual no processo de escrita e imaginação do massacre e, por conseguinte, na representação e reinvenção da nação.

Como é que o evento é representado, celebrado, ocultado ou recordado na literatura? Que vozes ecoam nestes textos? Como, para quem e de que formas se constitui esta memória? Quem é que está refém desta história? Quem é que é produzido fantasma e ausente? Qual a natureza destes espectros e o que significam em termos identitários, sociais e políticos? Quem escreve o massacre e quem o comemora?

Recorrendo às representações dos acontecimentos de 1953 e seguindo as propostas da fantasmagoria e da sociologia das ausências e das emergências como bases teóricas de reflexão para pensar a história da imaginação do massacre, oriento a minha pesquisa e leitura comparada, sobretudo, em três linhas e contextos distintos: o lusotropicalismo e a literatura colonial; as testemunhas históricas e o testemunho nos discursos nacionalistas e anticoloniais; e, finalmente, a pós-memória e os netos do Massacre de Batepá. Distingo, assim, entre diferentes gerações, memórias escritas e formas de reconstrução imaginativa do massacre, para perguntar, como faz Susana Kayser (2005) no contexto argentino e Astrid Erll em relação ao Holocausto, “como é que as memórias daqueles que experienciaram o evento em primeira mão são transmitidas aos seus filhos e netos [...] e a pessoas não imediatamente envolvidas nos eventos” (Erll, 2011: 2-3).

Porque a memória literária de 1953 deu origem a um corpo de representações que procura dar forma artística ao impacto do evento na memória cultural,¹³² nos próximos capítulos refletirei sobre a escrita do massacre enquanto espaço privilegiado de um conjunto diverso de espectros. Assim, na parte três desta dissertação, partirei do

¹³² O conceito de “memória cultural”, segundo Assman e Czaplicka, parte do pressuposto de que esta apresenta um ponto fixo e imutável, normalmente um evento violento ou catastrófico do passado, cuja memória é mantida através da cultura (textos, monumentos, museus, rituais) e da comunicação institucional e que relaciona três polos entre si: memória, cultura e sociedade (1995: 129).

estudo do *corpus* de trabalho para prosseguir com o exercício de descolonização dos fantasmas e das “dimensões assombradas da memória” (McCredden, 2009: 61) de Batepá, procurando situá-los, a partir de um quadro teórico crítico do eurocentrismo na área dos estudos do trauma, em lugares onde memória(s), identidade(s) e diferença sexual emergem como noções basilares no arquivo de imaginação do massacre, negociando “tópicos de violência e rememoração enquanto processo reconciliador” (Eke *et al.*, 2012: 66).

Parte Três.
**Dos ossos, dos silêncios e dos espetros. Transformando o retrato
de Batepá ou como se desenha uma nação**

Capítulo VI. Re-inventando o Império: o massacre de 1953 e o luso-tropicalismo na literatura colonial sobre São Tomé e Príncipe

6.1. A literatura colonial como exercício textual e espiritual do império

Os impérios são fruto de grandes construções ficcionais, apresentando uma dimensão mitológica, quase onírica. Em Portugal, o sonho do império ou “o império como imaginação do centro”, como lhe chama Margarida Calafate Ribeiro (2004: 15), ocupou diversamente uma parte fundamental do trabalho de autores canónicos como Luís Vaz de Camões, Padre António Vieira ou Fernando Pessoa.¹³³ Estas narrativas, que colaboram na construção de um imaginário mítico do “destino português” (Lourenço, 2000), contadas do ponto de vista dos “descobridores” são, também, narrativas do encontro e confronto com o *Outro*, uma tradição presente desde os primórdios da expansão ultramarina nacional e de que são exemplo a *Carta do Achamento do Brasil*, de Pêro Vaz de Caminha, em 1500, *Peregrinação*, de Fernão Mendes Pinto ou as crónicas de Gomes Eanes Zurara.

Construída, ao longo de quase quinhentos anos, através de “relatos de viagem, correspondência, relatórios administrativos, crónicas, experiências vividas de colonização e de guerra” (Bethencourt, 2003: 71) foram, portanto, textos, fantasias e representações, a estar na origem e manutenção da ideia da nação imperial (Said, 1993: 3-4; Said, 2004; Ferreira e Ribeiro, 2003: 9). Tendo em conta que o paradigma colonial não morreu com o fim do colonialismo e do imperialismo¹³⁴ e porque acredito, tal como Elleke Boehmer (2005: 14), que o império material sustentava o império espiritual, julgo não ser de somenos importância a atividade de interrogar os acontecimentos de Batepá a partir das memórias e narrativas hegemónicas que se construíram sobre Portugal e São Tomé e Príncipe na literatura colonial portuguesa, não obstante o estigma que sobre esta para

¹³³ Sobre este assunto, ver a análise de Eduardo Lourenço em *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia* (2004 [1999]) e, ainda, de Margarida Calafate Ribeiro em *Uma História de Regressos: Império, Guerra Colonial e Pós-Colonialismo* (2004).

¹³⁴ Imperialismo, aqui, de uma forma muito genérica, refere-se à autoridade militar, política, económica, religiosa e cultural assumida por um Estado sobre outro território e às complexas dinâmicas que estão em jogo entre metrópole, colónias e respetivos atores sociais, como referido por Boehmer (2005: 2). Neste contexto, têm que ser tidas em consideração a polissemia do conceito e as diferentes apropriações do termo, feitas ao longo dos séculos. Para mais detalhes sobre os designados sistemas de “neoimperialismo” e “neocolonialismo”, consultar Said (1993) e Nkrumah (2011), respetivamente.

pela sua vinculação ao Estado Novo e pelo fraco valor estético da maior parte destas obras (Noa, 2002: 27-28).

As literaturas coloniais não se limitam simplesmente a articular inquietações coloniais ou nacionalistas; elas também contribuíram na conceção, idealização e definição dessas mesmas preocupações (Ribeiro, 2004: 137; Boehmer, 2005: 5).¹³⁵ Mas porque, na verdade, quando se descobre, é-se também descoberto, o encontro colonial vai ser marcado pela ambivalência: embora tentasse levar a cabo um efetivo controlo cultural, político e económico, e apesar da imensa desigualdade na detenção e exercício do poder, o colonizador não conseguiu prevenir e/ou extinguir os mecanismos de resposta e resistência que os povos colonizados encontraram para desafiar o poder instituído (cf. Bhabha, 2005: 152 e Scott, 2013).¹³⁶ São estas estratégias e modalidades, muitas vezes ocultas, de resistência e luta, que são omitidas da historiografia dominante e eurocêntrica e que, portanto, se constituem como ausências.

É minha convicção que o resgate das representações literárias coloniais sobre São Tomé e Príncipe é imprescindível para a confirmação do discurso ideológico propagandeado pelo regime e pelas suas construções identitárias, que assumem, muitas vezes, uma “polarização antagónica de um *nós* contra um *eles*” (Semelin, 2003: 197). Detetar as diferentes dimensões desta retórica colonial pode, na minha opinião e seguindo os influentes estudos de Jacques Semelin (2003: 196-197), ajudar a entender o “processo social” e simultaneamente “imaginário” que conduziu ao Massacre de 1953.

Porque é necessário delimitar, esta incursão pela literatura colonial é concretizada através de textos escritos em língua portuguesa, produzidos por autores metropolitanos ou de origem metropolitana que viveram em São Tomé e Príncipe durante o colonialismo português, e onde os acontecimentos de 1953 surgem representados. Nesse sentido, selecionei um *corpus* de trabalho de alguns dos escritores

¹³⁵ O privilégio do objeto literário não significa uma invisibilização ou um desconhecimento, da minha parte, da importância que os domínios do político e do económico desempenham na construção de qualquer império. Não pretendo, também, silenciar as resistências que este produziu. De facto, a tentativa de se compreender o império colonial português implica, necessariamente, que se conjuguem os múltiplos fatores que intervêm na sua criação e manutenção, articulando as diferentes dinâmicas que se desenrolam entre a metrópole e as sociedades coloniais.

¹³⁶ James C. Scott tem um livro notável intitulado *A Dominação e a Arte da Resistência*, publicado originalmente em 1990 e traduzido para português em 2013, onde se refere a um guião e a “discursos ocultos” como gestos de resistência perante a hegemonia das classes dominantes.

mais representativos e que mais publicaram sobre São Tomé e Príncipe, espaço cuja prosa é marcada pela “presença obsidiante do colonial” (Mata, 2010: 95-130); um cenário devedor, segundo Inocência Mata (2001: 224), da “origem etnocultural dos ficcionistas, quase todos metropolitanos”, sobretudo até aos anos 1960.¹³⁷

Sendo assim, parece-me pertinente a análise de textos que surjam vinculados às noções de identidade, poder, nação, mística e desejo que enformam a ideologia expansionista promovida pela propaganda do regime salazarista, como o conto “Maiá” de Fernando Reis,¹³⁸ detendo-me, neste caso, quase na íntegra, para os propósitos desta dissertação, em romances que abordam os eventos de fevereiro de 1953, sejam estes o mote central da ação ou apenas referidos marginalmente: *A Estufa* (1964), de Luís Cajão; *No Altar da Lei* (1962), *Vila Flogá* (1963) e *Crónica de Uma Guerra Inventada* (1999), de Sum Marky¹³⁹ e *Cores e Sombras de São Tomé e Príncipe* (2001), de Otilina Silva, que, embora não possa, em rigor, ser incluído na categoria de literatura colonial, reproduz alguns dos seus discursos e ideologias, razão pela qual decidi incluí-lo neste capítulo.

Como e com que contornos é o Massacre de 1953 representado na literatura dita colonial quando este evento contraria em absoluto as teses luso-tropicalistas de um colonialismo português mais pacífico, que os referidos textos tinham como missão veicular? A hipótese de que parto é que a doutrina luso-tropicalista de Gilberto Freyre, instrumentalizada pelo Estado Novo a partir dos anos cinquenta, se refletiu de diferentes formas na literatura colonial sobre São Tomé e Príncipe e, neste caso em particular,

¹³⁷ Importa esclarecer que a abordagem que faço à literatura colonial sobre São Tomé e Príncipe não teria sido possível sem o levantamento bibliográfico concretizado, primeiro, por Gerald Moser e Manuel Ferreira (1983) e, mais tarde, com os estudos pioneiros de Inocência Mata sobre a cultura e literatura do arquipélago (1993, 1998, 2010).

¹³⁸ “Maiá” integra uma recolha de literatura ultramarina, elaborada por Amândio César em 1969. Apesar de não ter absolutamente nenhuma referência ao massacre de Batepá, insiro-o neste capítulo porque respeita em absoluto os princípios da mentalidade colonial que, à época, interessava moldar. Fernando Reis, de acordo com nota biográfica de Amândio César, nasceu em Lisboa em 1917, tendo partido para São Tomé e Príncipe em 1949, onde trabalhou, entre outros, no Centro de Informação e Turismo. O conto “Maiá” surge pela primeira vez publicado na *Coleção Imbondeiro Gigante*, em 1964 (César, 1969: 305-306).

¹³⁹ Sum Marky é o pseudónimo de José Ferreira Marques, o autor mais profícuo na representação do massacre de Batepá, tendo publicado três romances onde se detém nesses acontecimentos. A publicação de *No altar da lei*, em 1962, valeu-lhe a primeira de muitas detenções e a perseguição pela PIDE, atenta à sua obra (ver Mata, 1993, 1998, 2010).

naquela que diz respeito aos eventos de 1953, recriando distintas ficções das relações sociais e de poder vigentes na sociedade colonial do arquipélago africano.¹⁴⁰

O meu interesse pelo luso-tropicalismo,¹⁴¹ embora tenha consciência de que a ideologia imperial portuguesa não é passível de ser compreendida apenas através de figuras como Gilberto Freyre, prende-se com o facto de acreditar, tal como Cláudia Castelo (1999: 14) e Margarida Calafate Ribeiro (2004: 166), que este imaginário ainda está presente nos domínios culturais e políticos da atualidade nacional. Neste sentido, Miguel Vale de Almeida identifica no “recurso [...] à expressão «lusofonia»”, a tentativa de “reconstruir no «reino do espírito» [...], o que se perdeu na materialidade político-económica” (2000: 161). Assim, a continuidade da ideologia freyriana nos dias de hoje estaria patente, segundo o antropólogo, por exemplo na euforia das comemorações dos designados “Descobrimientos” e, em particular, dos quinhentos anos do Brasil, sendo que “algo a que podemos chamar de luso-tropicalismo genérico permanece – como inclinação, como interpretação de senso comum e por vezes como representação oficial” (2000: 182).¹⁴²

Antes de revisitar este passado, literário e não só, que teima em permanecer no imaginário português, importa esclarecer o que se entende por literatura colonial. Apesar de questionar a pertinência dos conceitos e de assumir a dificuldade que constitui a tarefa de definir o que é a literatura colonial, porque não faz parte dos cânones e é

¹⁴⁰ O recurso a expressões como “doutrina” ou “ideologia” quando me refiro ao luso-tropicalismo ao invés do conceito de “discurso”, preferido por Miguel Vale de Almeida (2000), justifica-se pelo aproveitamento que o regime do Estado Novo fez das teorias e propostas de Gilberto Freyre. Ver, nesse sentido, o argumento de Cláudia Castelo que afirma que a definição do luso-tropicalismo como ideologia é pertinente pois “a doutrina de Freyre sustenta-se numa argumentação supostamente científica e obtém, graças fundamentalmente à propaganda salazarista, uma credibilidade excessiva” (1999: 41).

¹⁴¹ Para um estudo da ideologia luso-tropicalista de Gilberto Freyre, consultar *Casa-grande e Senzala* (2003 [1933]); *O Mundo que o Português Criou* (1951[1940]); *Um Brasileiro em Terras Portuguesas* (1954) – onde pela primeira vez surge impressa a palavra luso-tropicalismo (cf. Castelo, 1999: 25); *Integração Portuguesa nos Trópicos* (1958) e, finalmente, *O Luso e o Trópico* (1961). Para uma análise do percurso e da obra do sociólogo, ver o fundamental estudo de Cláudia Castelo «*O Modo Português de estar no Mundo*». *O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*, publicado em 1999.

¹⁴² Numa aproximação às reflexões de Eduardo Lourenço, que afirma serem a lusofonia e a CPLP “um sonho de raiz, de estrutura, de intenção e amplitude *lusíada*” (2004: 163), Miguel Vale de Almeida considera a lusofonia “como conceito geoestratégico”, que “ficaria para os «outros», como algo que os portugueses deixaram ou deram” (2000: 202). Também para Francisco Noa, “a língua tornou-se o instrumento com o qual muitos portugueses pretendem perpetuar o império” (2002: 50).

heterogénea, Francisco Noa avança um significado preliminar deste subsistema literário. Assim, caracteriza e considera como “colonialidade literária”:

Toda a escrita que, produzida em situação de colonização, traduz a sobreposição de uma cultura e de uma civilização manifesta no relevo dado à representação das vozes, das visões e das personagens identificadas com um imaginário determinado (2002: 20-21).

[A] reação do europeu perante um meio e seres que lhe são estranhos; sobreposição de um ponto de vista eurocêntrico; escrita cujos autores não abdicam da sua identidade cultural; instituição de relações de poder dominadores/dominados; expressão de um relativismo cultural pendularmente etnocêntrico e limitação da capacidade interpretativa do Ocidente (2002: 49).

No mesmo sentido que Noa, mas numa abordagem distinta, Elleke Boehmer ensaia uma outra hipótese: a de que, genericamente, textos descritos como coloniais ou colonialistas são aqueles que apresentam motivos e temas coloniais (2005: 2). *Literatura colonial* referir-se-ia, parafraseando a mesma autora, à escrita que retrata perceções e experiências coloniais, escrita maioritariamente por metropolitanos, mas também por crioulos e indígenas, durante o colonialismo, enquanto a *literatura colonialista* seria aquela preocupada, em específico, com a expansão colonial, escrita *por e para* europeus, sobre lugares não-europeus, ocupados e dominados por eles e que, por conseguinte, encarna o ponto de vista imperialista (Boehmer, 2005: 2, destaque meu).

Embora entenda o raciocínio da autora, não me parece muito produtivo encarar este fenómeno cronologicamente, pois não estamos perante um bloco homogéneo e monolítico, mas perante um objeto que se desenvolveu de formas distintas ao longo do tempo, nos também diferentes impérios europeus. O mesmo aconteceu entre as antigas colónias portuguesas, embora houvesse uma política de uniformização desenvolvida pela Agência Geral das Colónias que promovia concursos de literatura ultramarina por forma a legitimar a presença portuguesa em África.¹⁴³

A questão ideológica por detrás da criação destes equipamentos de propaganda, entre os quais se incluem, também, as exposições,¹⁴⁴ o cinema, o teatro, o ensino, a imprensa ou a rádio, demonstra uma clara vontade, por parte do regime, de

¹⁴³ Sobre este aspeto ver Manuel Ferreira (1989), Flávia Rodrigues (2011) e Margarida Calafate Ribeiro (2012).

¹⁴⁴ Sobre este ponto e, particularmente, sobre as classificações e representações raciais presentes, por exemplo, na *Exposição Colonial Portuguesa*, em 1934, e na *Exposição do Mundo Português* (1940), ver Patrícia Ferraz de Matos (2006).

horizontalizar e uniformizar estes patrimónios como suportes base da civilização.¹⁴⁵ No contexto da instrumentalização da literatura como ferramenta de dominação e classificação (cf. Said, 1993; Matos, 2006), de acordo com Margarida Calafate Ribeiro, tanto os *Cadernos Coloniais* da série «Portugal Maior», como a reformulação do Concurso Literário da Agência Geral das Colónias, que pretendia romper com o modelo republicano, se constituem marcos de como

O Estado Novo, na sua linha ditatorial, promovia e normalizava o género literário – no sentido de procurar nestes textos dar visibilidade a um Portugal centro de um império colonial [...] – e controlava-o, pela exclusão das obras que não obedecessem à sua ideologia colonialista (2004: 137).

Até que ponto é que a “portugalidade” expressa nesta literatura funciona como sustentáculo e mecanismo de projeção do império enquanto centro é uma questão trabalhada por Margarida Calafate Ribeiro em *Uma História de Regressos. Império, Guerra Colonial e Pós-Colonialismo* (2004). Nesse estudo, afirma acreditar que “a literatura colonial, pela inerência de lidar com uma realidade outra, situada nas colónias, nos possa ajudar a perceber a solidez ou a inconsistência desta renovada forma de «império como imaginação do centro»”, embora constate, “com alguma estranheza, que em Portugal esta literatura constitui um aspeto marginal do imaginário literário” (Ribeiro, 2004: 136-137). Segundo a mesma autora,

África parecia assim tema consignado aos “escritores coloniais”, que o tempo e as circunstâncias, após os anos 50, viriam a transformar em “ultramarinos”, a que se ligavam nomes sem contrapeso no mundo literário metropolitano [Augusto Casimiro, Brito Camacho, Julião Quintinha, Viana de Almeida, entre outros] (Ribeiro, 2004: 137).

Não obstante este panorama, Francisco Noa (2002: 17) sublinha a grande circulação destes livros, que surgiam para satisfazer um público metropolitano ávido de aventuras da expansão e de narrativas do encontro com o desconhecido. Apesar disso, hoje em dia, diz o autor, a literatura colonial é uma “literatura pária” (Noa, 2002: 20), sem pátria ou cânone onde se integrar, grassando “um quase generalizado desconhecimento quer sobre os autores, quer sobre as obras que compõem este subsistema literário” (Noa, 2002: 20).

¹⁴⁵ A vertente pedagógica presente na criação do *Portugal dos Pequenitos*, em Coimbra, é disso exemplo (Matos, 2006: 228-239). Havia, também, de acordo com Yves Léonard (1999a: 26-28), várias publicações outras que, no mesmo período, seguiam semelhante raciocínio, como a *Biblioteca Colonial Portuguesa*, a *Colecção de Relatórios e Documentos Coloniais* ou o *Anuário do Império Colonial Português*.

6.2. Identidade, Estado Novo e Luso-tropicalismo ou a reinvenção do império

Se a imagem do império funciona, muitas vezes, como uma estrutura “de recodificação da identidade nacional, especialmente em momentos de crise” (Ribeiro, 2003: 44), o caso português é paradigmático desta situação. De facto, com o impacto da ação descolonizadora europeia iniciada com o fim da Segunda Guerra Mundial e a pressão por parte das Nações Unidas para que Portugal saísse das colónias, Salazar, que tinha mistificado e sacralizado o império, sustentáculo do regime, sobretudo como um “ser ontológico” (Rosas, 1995: 26-27; Alexandre, 1995: 43) sinónimo da “própria nacionalidade” (Rosas, 1995: 30) portuguesa, vê-se obrigado a reformular a sua política do “ultramar”, encontrando a solução na ideologia de assimilação e de integração “lusotropicalista” do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre (Rosas, 1995: 30; Castelo, 1999; Ribeiro, 2004). Esta alteração, que levou à revogação do *Acto Colonial* em 1951, pouco significou, no entanto, em termos de conteúdo, funcionando apenas como estratégia para veicular a ideia de um país disperso por vários continentes, mas unido harmoniosamente (Alexandre, 1995: 27; Castelo, 1997; Léonard, 1999b: 31-34): “o discurso oficial procura adaptar-se à nova situação internacional. Prefere abrir mão das *palavras* para não ser forçado a abrir mão das *coisas*” (Castelo, 1999: 55, em itálico no original).¹⁴⁶

Os textos que aqui me interessa analisar privilegiam, precisamente, embora não se resumam apenas à relação colonizador-colonizado, o tema das relações inter-raciais e do carácter pacífico da colonização portuguesa à luz da doutrina luso-tropicalista de Freyre, reaproveitada, deturpada e propagandeada pelo Estado Novo, a partir dos anos cinquenta (cf. Castelo, 1999: 45, 139).

Apesar de em claro contraste com a política da *mística imperial*, defendida por Armindo Monteiro¹⁴⁷ nos anos 1930-40 e a que estava subjacente a crença na inferioridade do nativo, marcada pelas teorias do darwinismo social e patente no *Acto*

¹⁴⁶ “Colónias”, daí em diante, passam a ser designadas de “províncias ultramarinas” e o “Império Colonial Português” como “Ultramar Português” (Léonard, 1999b: 35).

¹⁴⁷ Armindo Monteiro foi Ministro das Colónias entre 1931 e 1935 e um dos grandes ideólogos do império. Cláudia Castelo destaca que este “clima de «arrebamento imperial» não se vive só em Portugal. No período entre as duas guerras, a mitificação do império, através de argumentos de cariz universalista, baseados na religião ou no iluminismo, é comum a outros países (Grã-Bretanha, França, Holanda, Bélgica)” (1999: 48).

Colonial de 1930 redigido pelo mesmo Armindo Monteiro, com Salazar e Quirino de Jesus (Matos, 2006: 62-63), a convicção na superioridade do homem branco e da civilização ocidental mantém-se bem viva no luso-tropicalismo de cariz salazarista (Léonard, 1999a: 20). De forma bastante genérica, esta constitui-se como uma teoria da hibridação sem hostilidade, que parte do pressuposto de que há uma união harmoniosa entre colono e colonizado, sendo o seu grande trunfo o mulato ou mestiço que, para os defensores da doutrina, é o resultado visível da miscigenação.¹⁴⁸ O luso-tropicalismo, ao enaltecer as aptidões excepcionais do português para a tolerância e harmonia na convivência com outros povos, e escolhendo ignorar que as relações de poder instituídas eram, muitas vezes, fruto de coerção e repressões várias, contribui para um processo de normalização da violência que transforma em natural a dominação e agressão do *Outro*.¹⁴⁹

De acordo com Cláudia Castelo (1999: 15), o luso-tropicalismo assenta em três ideias centrais: “a mestiçagem, a interpenetração de culturas e a vocação ecuménica”. Estas seriam, nos termos enunciados por Gilberto Freyre, as características específicas dos portugueses responsáveis por um processo de colonização luso-tropical, distinto do dos restantes países europeus:

A singular predisposição do português para a colonização híbrida e escravocrata dos trópicos, explica-a em grande parte o seu passado étnico, ou antes cultural, de povo indefinido entre a Europa e a África (Freyre, 2003: 18).

[A consciência do português] de que essa missão [civilizadora] não significava subjugar culturas, valores e populações tropicais para sobre eles reinarem, pelo menos superficialmente, homens, valores e culturas imperial e exclusivamente europeias, mas importava em obra muito mais complexa de acomodação, de contemporização, de transigência, de ajustamento. De interpretação de valores ou de culturas, ao lado da miscigenação quase sempre praticada (Freyre, 1961: 34).

O encontro de Portugueses com os Trópicos vem tendo quase sempre outra configuração: a da conveniência completada pelo amor (Freyre, 1961: 50).

Cláudia Castelo e Miguel Vale de Almeida, embora segundo perspetivas distintas, referem-se ambos ao facto de as raízes e fundamentos do luso-tropicalismo remontarem a um tempo anterior a Gilberto Freyre. A historiadora, para demonstrar como a ideologia

¹⁴⁸ A este propósito, ver Boaventura Sousa Santos (2010: 227).

¹⁴⁹ Veja-se, a este propósito, os minutos iniciais do documentário de Felícia Cabrita sobre o Massacre de 1953, onde, décadas depois do fim do colonialismo, alguns dos ex-colonos entrevistados ainda contam sorridentes como “disciplinavam” os trabalhadores negros com “cacetadas” e “bordoadas”, quebrando-lhes “as costelas, se fosse preciso”.

servia a política de ressurgimento do império e de missão histórica do povo português, “uma missão de origem divina, que compreendia a evangelização dos povos e a construção da paz e do progresso no mundo” (Castelo, 1999: 133), parafraseia Adriano Moreira,¹⁵⁰ que afirma que esta vocação nacional é anterior a Freyre, tendo sido inclusivamente já alvo de estudos por outros cientistas sociais (Castelo, 1999: 63).

Miguel Vale de Almeida vai mais longe, embora no mesmo sentido apontado por Castelo, e afirma, explicitamente, que “o campo discursivo designado como «luso-tropicalismo» tem raízes e ramificações que não se limitam ao contexto brasileiro e muito menos à obra de Gilberto Freyre” (2000: 161). O argumento do autor, que procura perceber como é construído o suposto caso de exceção da atividade expansionista de Portugal, é, portanto, diferente, e remete para as configurações identitárias feitas pelos próprios portugueses ainda pré-Gilberto Freyre:

Todos aqueles elementos [que caracterizariam os portugueses segundo o sociólogo brasileiro] vão ser encontrados nas representações da identidade portuguesa, depois e *antes* de Freyre, feitas em Portugal pelas ciências sociais e pela literatura, por discursos oficiais e *pelo senso comum das autorrepresentações identitárias*, com espantosa resiliência e adaptabilidade a conjunturas ideológicas e políticas diferentes (Almeida, 2000: 164).

Houve uma feliz coincidência entre a proposta gilbertiana e algo que em Portugal já funcionava como autorrepresentação, senão hegemónica, pelo menos preponderante (Almeida, 2000: 167).

A receção, adesão e, posteriormente, a apropriação do luso-tropicalismo em Portugal não foi, afirma ainda Castelo (1999: 80-95), consensual, tendo-se registado uma heterogeneidade de opiniões das figuras da política nacional, assim como diferentes leituras da teoria ao longo do tempo (ver, também, Léonard, 1999b: 37-38). A aproximação gradual do regime à obra do sociólogo brasileiro justifica-se, no entanto, pela legitimação científica, cultural, histórica e ideológica desejada pelo Estado Novo, que chega, inclusive, a convidar Freyre a conhecer as “colónias”, nesse ano já designadas “províncias ultramarinas”:

A viagem oficial – «de estudo e de pesquisa» - que Gilberto Freyre iria efetuar durante mais de seis meses pelas províncias portuguesas, de Agosto de 1951 a Fevereiro de 1952, a convite do ministro do Ultramar, Sarmento Rodrigues, deveria simbolizar o ponto de partida [oficial] para a apropriação das [suas] teorias [...] pelo regime salazarista (Léonard, 1999b: 39).

¹⁵⁰ Ministro do Ultramar entre 1960 e 1962, é o responsável pela revogação do *Estatuto dos Indígenas das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique* em 1961.

A busca de um “álibi científico”,¹⁵¹ providenciado pela doutrina freyriana na elaboração “de uma retórica da pluricontinentalidade e da plurirraciedade” (Almeida, 2000: 166), espelha a ansiedade sentida pelo Estado Novo em reinventar o império, sobretudo depois da criação das Nações Unidas, da Conferência de Bandung em 1954, e, mais tarde, com o estalar das guerras de libertação em três frentes de batalha (Angola, Guiné e Moçambique).¹⁵²

Isolado Portugal no seu enclave e desconhecendo-se que esse império de papel,¹⁵³ inventado como atemporal e mistificado como símbolo da identidade nacional, rapidamente se iria desmoronar, aproximava-se o momento que Margarida Calafate Ribeiro diagnostica como o fim do império:

O inglório epitáfio ao império português não se ficou, portanto, pelo discurso do luso-tropicalismo [...]. O epitáfio ao império português foi antes escrito por um discurso de guerra, inerente à intolerância ideológica do regime que o sustentava (e que ela sustentava), ainda que disfarçado de um discurso luso-tropical que convertia uma guerra numa «missão de soberania», uma violação num «ato de dádiva e de partilha», um estropiamento ou uma morte num gesto heroico de defesa da integridade pátria (2004: 166).

6.3. A representação de Batepá nos romances coloniais – que ficções do luso-tropicalismo?

Em “Maiá”, Fernando Reis perpetua uma visão paternalista e de exaltação da masculinidade e da missão civilizadora do homem branco, numa narrativa simples sobre um jovem português, Pedro, que se apaixona pela mulata Maiá, tudo fazendo para a cortejar, inclusivamente pedi-la em casamento, conversar com a mãe da rapariga para que interceda a seu favor, ou proteger o seu irmão do “capataz Silvino”, mesmo que em prejuízo do seu emprego na ilha.

O “jovem motorista” (Reis, 1969: 307) de uma escavadora em São Tomé é representado como um “menino travesso” (Reis, 1969: 307), enérgico, vigoroso, corajoso, trabalhador e ajuizado. De forma consciente ou não, esta descrição é apresentada ao

¹⁵¹ A expressão é de Léonard (1999b: 43).

¹⁵² Sobre este tópico, por exemplo, no contexto da Guerra Colonial em Angola, ver Antunes (2015).

¹⁵³ Adaptação da expressão “mulheres de papel”, utilizada por Alice Marques no livro *Mulheres de Papel. Representações do corpo nas revistas femininas* (2004).

leitor através de Joãozinho, “menino preto” (Reis, 1969: 307) que afirma que “esse branco tem muito «zuizo» na cabeça” (Reis, 1969: 308), e que é protegido por Pedro numa demanda paternalista. Ao sinalizar as palavras faladas de forma diferente pelos nativos, “logicamente a partir do que seria a audição do colonizador” (Rodrigues, 2011: 1614-1615), marca-se a língua portuguesa como ferramenta de diferenciação, cristalizando a pretensa inferioridade do negro e, simultaneamente, legitimando a ação civilizadora do branco.

A representação positiva de Pedro, de pendor essencialmente moral, proporciona que se estabeleça uma hierarquia interna entre europeus e uma cisão destes face aos são-tomenses, num processo de construção de identidades em diferença: por exemplo, a do “capataz Silvino” como o “mau colono”, homem violento e “duro [que] exigia um esforço sobre-humano aos seus subordinados” (Reis, 1969: 311), construído como a “exceção” neste sistema, pelo menos no entendimento que o regime salazarista queria dar à questão.¹⁵⁴ Efetivamente, tendo em atenção a “reciprocidade cultural” preconizada pelo luso-tropicalismo, “todos os factos [ou elementos] que possam contrariar” esta “leitura sobre os «contactos de culturas» no «mundo português» são considerados desvios à tradição lusa” (Castelo, 1999: 122).

É interessante notar, no entanto, que esta descrição do capataz serve, também, outro objetivo, o de enaltecer a civilização superior dos colonos, através de uma oposição rígida e dicotómica entre o português trabalhador e os africanos preguiçosos, uma construção bastante comum nos discursos do regime salazarista (cf. Matos, 2006: 87) e que fabrica o nativo como alguém que só pode ascender à civilização através do trabalho:¹⁵⁵

O capataz Silvino deu o sinal para o descanso [...]. As máquinas foram parando aos poucos, mas os homens que britavam pedra, os que cavavam a estrada nova e os que abriam orifícios na rocha para a dinamitarem, largaram apressadamente as ferramentas e vieram estender-se à sombra protetora da velha jaqueira (Reis, 1969: 307).

As derrocadas mataram alguns [...], mas para os que desanimavam, lá estava o capataz Silvino a acicatá-los com os seus berros fortes que se repercutiam pelo espaço magoando como chicotadas. Para Silvino, só existia um objetivo: o fim da estrada (Reis, 1969: 311).

¹⁵⁴ Ler Inocência Mata sobre a questão dos “maus colonos” (1993: 192-193).

¹⁵⁵ Cf. Jerónimo (2010) e Jerónimo e Monteiro (2012).

Fazendo a apologia da “missão” civilizadora portuguesa, a única concepção de trabalho concebida e aceite oficialmente pela metrópole vai ser a concepção normativa e produtivista exigida pelo capitalismo europeu, que classifica o *Outro* como ineficiente e que, naturalmente, invisibiliza diferentes cosmogonias e outras noções de trabalho também presentes no espaço colonial. Segundo esta lógica, identificada por Boaventura de Sousa Santos como um dos cinco modos de produção de não-existência,

O trabalho produtivo é o trabalho que maximiza a geração de lucros igualmente num dado ciclo de produção. [...] A não-existência é produzida sobre a forma do improdutivo que, aplicada à natureza, é esterilidade e, aplicada ao trabalho, é preguiça ou desqualificação profissional (2010: 97).

Por sua vez, a representação do capataz Silvino em oposição à descrição de Pedro obriga a análises que vão para além de uma história colonial apresentada como aparentemente binária, mas cuja estrutura maniqueísta necessita ser desconstruída (cf. Cooper e Stoler, 1997). De facto, a figura do capataz neste conto sugere duas interpretações, não necessariamente opostas: por um lado, serve para destacar a posição privilegiada ocupada pelo colono que, inserido num sistema mercantilista do trabalho, conduz “inexoravelmente o nativo a trabalhar nos termos definidos pelos interesses económicos associados à administração colonial portuguesa” (Jerónimo, 2010: 91), mas, por outro lado, é sintomática, também, do processo de alienação a que a relação colonial sujeita colonos e colonizados.¹⁵⁶ De acordo com o narrador, Silvino, “homem duro” e “invulnerável”, era “sempre o primeiro a chegar e o último a partir. Parecia feito de granito da sua montanha natal” (Reis, 1969: 311).

Esther Peeren (2014: 21-22) refere-se a este mesmo aspeto quando classifica o sistema capitalista de produção como fantasmático, por considerar que este não só torna o trabalho e respetivo valor invisíveis, como subsume os trabalhadores às funções executadas, de forma a que não possam exigir delas uma existência separada e autónoma, alienando, por consequência, as suas identidades. Esta é uma das vertentes da “educação para o trabalho” (Macedo, 2012: 307) que o regime vai explorar na administração dos territórios coloniais, nomeadamente para anular potenciais atos de resistência entre a população colonizada e, no caso de São Tomé e Príncipe, também para

¹⁵⁶ Ver, sobre este tópico, as reflexões de Albert Memmi (1974) e Frantz Fanon (1975).

melhor controlar e disciplinar as relações entre portugueses, forros, trabalhadores contratados e seus descendentes.

Tal como acontece com o capataz Silvino, também a representação de Maiá, “jovem mulata” (Reis, 1969: 307), irmã de Joãozinho e objeto da admiração do motorista português, é construída em confronto com a imagem de Pedro:

O rosto de Maiá era correto, de linhas suaves e os seus olhos eram grandes, negros e pestanudos, expressivos. O cabelo, preto e brilhante, quase liso, surgia-lhe debaixo do lenço azul artisticamente disposto. Tinha um sorriso espontâneo que lhe mostrava os dentes alvos, bonitos, a contrastarem com a pele bronzeada. Era alta, roliça, de carnes rijas (Reis, 1969: 309-310).

A descrição e a iconografia das mulheres negras e neste caso em particular, de Maiá, remete exclusivamente para um esboço das suas características físicas e do seu corpo, fetichizando-a¹⁵⁷ e transformando-a em objeto de enunciação esvaziado no que diz respeito às suas qualidades morais e valores (cf. Mata, 1993: 164; 188-189). Neste sentido, julgo que a sua presença na narrativa é requerida apenas como auxílio na definição do europeu, que se define em oposição ao *Outro*, isto é, que só sabe quem é, se souber, à partida, o que não é; e o que não é, neste caso, é o nativo ou a nativa.¹⁵⁸

Aprisionada num corpo reificado e descrito segundo o padrão de beleza europeu e iluminista, como refere Inocência Mata (1993: 163-164), as marcas da sua alteridade vêem-se negadas e, portanto, a “diferença é domesticada” (Castelo, 1999: 123). A opção por este tipo de representação justifica-se como mecanismo de transferência de metáforas e símbolos familiares aos europeus para descrever contextos desconhecidos tornando-os, assim, inteligíveis: é uma forma de oferecer o mundo colonial “em casa” (Boehmer, 2005: 18).¹⁵⁹ No entanto, esta redução do *Outro* ao mesmo é apenas uma das estratégias de subalternização e dominação do nativo, porque embora aparentemente paradoxal, a construção e constante reprodução da diferença era outra das armas de controlo colonial (Bhabha, 2007).

¹⁵⁷ A expressão, inspirada provavelmente nas reflexões de Homi Bhabha, é de Francisco Noa (2002: 208).

¹⁵⁸ Como diria inversamente Frantz Fanon: “o Negro já não pode ser negro, mas sê-lo em face do branco” (1975: 122). Ver Inocência Mata que, a este propósito, afirma o seguinte: “a colonização, sabemo-lo, apresentou-se como processo de transformar o Outro no Mesmo, o selvagem no civilizado, embora a percepção da diferença não se faça através da dicotomia colonizador/colonizado, mas releve de uma percepção epistemológica e moral, sem lugar à dimensão histórica” (1993: 163).

¹⁵⁹ Ver análise de Inocência Mata sobre este tópico (1993: 163-164) e o texto de Helder Macedo, “Reconhecer o Desconhecido” (1991).

A diferente maneira como Maiá se expressa em língua portuguesa vai separá-la, indelevelmente, dos colonos brancos, encapsulando-a numa pretensa inferioridade. Inspirando-se em Johannes Fabian, Francisco Noa observa na literatura colonial a permanência de uma hierarquia pronunciada, em que o branco considera o nativo como seu simultâneo e não como seu contemporâneo:

A presença empírica do *Outro* torna-se a sua ausência teórica, um truque de mágica que é realizado com a ajuda de um conjunto de dispositivos que têm o objetivo comum e a função de manter o *Outro* fora do Tempo do observador. E, aí, enquanto forma de silenciamento e domínio do *Outro*, o discurso antropológico tal como o discurso colonial, torna-se antropofágico, consagrando, por conseguinte, a disjunção «West» / «Rest» (2002: 170).

Parece paradoxal que a “missão civilizadora” por parte do homem branco preconizasse uma suposta evolução do “nativo” e da “nativa”, assimilando-o ao mesmo, mas obrigando-o a permanecer o *Outro* através de um colossal método classificatório, em que a cor da pele surge como signo cultural da diferença e da discriminação. A invenção do conceito de raça¹⁶⁰ e a construção do estereótipo desempenham, neste domínio, um poderoso processo de discriminação e de legitimação da dominação sobre o sujeito colonizado (Bhabha, 2005: 155). O que o poder colonial faz por ignorar é que o estereótipo não é fixo e exige uma constante repetição e reafirmação, porque o *Outro* o interroga e resiste, rompendo a ilusória fantasia colonial de um controlo de poder absoluto (Bhabha, 2005: 148-158; Santos, 2010: 219-221).

A imagética associada a Pedro surge, justamente, em contraponto com a de Maiá ou de Joãozinho, exaltando os princípios e valores do colonizador português que este encarna - o de jovem empreendedor, honesto e sem preconceitos de raça, diferença sexual ou classe.¹⁶¹

¹⁶⁰ Ler, sobre este assunto, Patrícia Ferraz de Matos e *As côres do Império. Representações Raciais no Império Colonial Português* (2006).

¹⁶¹ Também em contraponto, surge o personagem do “engenheiro” responsável pela obra (Reis, 1969:308-309), descrito novamente por Joãozinho como sendo “muito bom”, por falar “mansinho” e “nunca ralha[r] com o pessoal” (Reis, 1969: 308-309). Aqui, terá que ser tida em consideração a hierarquia de classe, uma vez que colonos e colonizados não constituem blocos independentes e homogêneos de interesses comuns. Para todos os efeitos, Pedro é um operário e não um funcionário administrativo e daí que, talvez, a sua “solidariedade” para com o povo colonizado possa ser entendida no contexto de outras lutas, em que presumivelmente estaria empenhado, como, por exemplo, as lutas do proletariado e do movimento operário e que, necessariamente, contribuiriam para informar o seu pensamento e a sua forma de interagir na sociedade colonial.

Pedro era bem o tipo de operário dos bairros lisboetas. Afável, comunicativo, sempre pronto a bater-se por uma causa justa, ou para se desafrontar, mas também muito capaz de se enternecer facilmente (Reis, 1969: 310).

[Fala de Pedro]. Aqui há tempos, por causa dele [capataz Silvino] querer dar uma sova no Joãozinho eu ia-lhe indo às ventas. Não fui por causa do senhor engenheiro que é uma joia de homem, mas se ele torna, já sabe! Ao pé de mim, ninguém faz injustiças, porque eu não deixo (Reis, 1969: 310)

Pedro continuava a banhar-se nas águas tépidas e tranquilas da baía e a cortejar a jovem mulata sem se atrever a falar-lhe de amor (Reis, 1969: 311).

Quando Pedro decide finalmente declarar-se a Maiá, esta, surpreendida, pede-lhe que não brinque com ela, reivindicando o seu estatuto de “filha de branco” e avisando que não se “faz caçoada com filha de branco” (Reis, 1969: 313), vincando o facto de o colono ter outra mulher em Portugal: “Senhor tem menina branca em Lisboa à espera que senhor volte” (Reis, 1969: 313). É desta forma que, no conto, a mulher europeia é referida; apenas de passagem e por Maiá, que sabe ser prática comum em São Tomé e Príncipe os brancos arranjam “samous – companheiras nativas” (Reis, 1969: 311), que depois abandonam para casar com uma mulher branca e europeia.¹⁶² No contexto do luso-tropicalismo, a mulher branca funciona como elemento que distancia o colonizador da colonizada, perturbando a “espontânea” inclinação do português para as harmoniosas relações com as mulheres nativas.

O desejo manifesto de Pedro por casar com Maiá, embora esta recuse, preferindo “amigar” e invocando o casamento como uma “coisa séria”, de respeito para com Deus, constitui um mecanismo de legitimação que pretende simbolizar o sucesso da evangelização em territórios coloniais, omitindo, simultaneamente, a coexistência de múltiplas religiões em São Tomé e Príncipe, fruto do complexo processo de povoamento das ilhas (Margarido, 1980; Caldeira, 1999; Henriques, 2000; Seibert, 2002a).

O carácter “cristocêntrico” da missão portuguesa identificado por Gilberto Freyre como um dos seus elementos específicos (Freyre, 1961: 14; Castelo, 1999: 36) é, mais uma vez, acentuado por Maiá quase no fim do conto, quando esta afirma que “Deus é muito bom [...], Deus está sempre atrás de todos os homens que lutam p’ra salvar os pobres coitados que não têm força p’ra defender vida” (Reis, 1969: 326). A relação quase umbilical existente entre o Estado Novo e a Igreja Católica tornara-se “material” com a

¹⁶² O regime do “concubinato” era, de facto, o acordo doméstico dominante nas colónias (Stoler, 1998: 348). Sobre este assunto, ver o estudo de Arlindo Caldeira referente a São Tomé e Príncipe (1999).

assinatura da Concordata e do Acordo Missionário em 1940, vincando, mais uma vez, a associação entre o ideal da fé cristã e a própria nacionalidade portuguesa como núcleos fundamentais da vocação histórica de Portugal “para a expansão ultramarina, para a descoberta, para a tarefa civilizadora” (Rosas, 1995: 23). Daí que Gilberto Freyre, em *O Luso e o Trópico*, afirme que:

Em contraste com o esforço de outros europeus, o do Português tem sido quase sempre, nos Trópicos, um esforço em profundidade, tendo tido, com D. Henrique, um começo consciente, sob alguns aspetos, metódico a seu modo. Consciente de uma missão cristã não apenas de boca e de sinal da cruz ou de dia de domingo, mas prática, cotidiana, recorrente (1961: 34).

A mensagem veiculada pela paixão de Pedro e Maiá vai ao encontro do esforço propagandístico do regime em divulgar a nova ideologia de uma colonização singular portuguesa de cariz miscigenante, que “insistia na suposta originalidade dos portugueses para se fundirem na vida local, se integrarem” e fazendo a apologia “da mistura entre raças [que] contrastava singularmente com o discurso oficial da «mística imperial» durante a década de trinta, discurso impregnado de darwinismo social” (Léonard, 1999b: 37-38).

Contudo, sendo esta, de facto, uma jogada ilusória, o discurso de inferiorização do negro vai continuar perversamente presente, através de representações em que o próprio se enuncia em termos que vão confirmar a sua subalternidade (cf. Santos, 2010: 214). Maiá, por exemplo, tem dúvidas de que o português queira “casar com uma mestiça do mato (...) sem sapato no pé” (Reis, 1969: 313) e escolhe afirmar-se perante Pedro pela sua afiliação ao pai, um “branco bom”, que a teria tornado uma “senhora”, se não tivesse morrido (Reis, 1969: 320).¹⁶³ Neste sentido, Inocência Mata afirma que se dá “a inscrição no texto literário do texto ideológico” (1993: 119) pois a evolução de Maiá por ação da missão civilizadora portuguesa é, neste caso, apenas interrompida pela morte do pai e não pela sua rejeição, o que confirma a aptidão para a convivência inter-racial do colono em que o Estado Novo pretendia fazer crer, destacando, simultaneamente a apologia de

¹⁶³ De acordo com Inocência Mata, “a integração mais conseguida [por parte do colono] é ser reconhecido pela comunidade nativa como «branco bom»” (1993: 183), o que de facto sucede com o pai de Maiá e com o próprio Pedro.

uma “evolução” que só é possível quando em contacto com o europeu, neste caso, o português.¹⁶⁴

As intenções de Pedro para com Maiá ficam explícitas no diálogo com a mãe da nativa, San Zuana, e o seu discurso é revelador “da relação [que se estabelece] entre o sujeito que imagina e o «objeto» imaginado” (Matos, 2006: 130):

Vossemecê, sabe, um homem não pode estar, aqui, sozinho. Esta vida de vadio, sem ter quem olhe por mim, pela minha roupa, quem me pregue um botão, quem faça um chá se estiver doente...[...] Resolvi arranjar uma «samou», como os meus companheiros. A Maiá é uma boa menina: sossegada, educada, asseada, não como essas que andam p’rái... (Reis, 1969: 318).

Dá-se, desta forma, a construção da esfera doméstica como espaço “feminino” e Pedro atribui a Maiá as funções e tarefas tradicionalmente associadas às mulheres numa sociedade patriarcal: limpar, costurar, cozinhar, cuidar, entre outras. Assim, invisibiliza outras lógicas pelas quais estas mulheres participam nos diferentes espaços privados e públicos da colónia, marginalizando-as e remetendo-as para um espaço próprio que, segundo Alison Blunt e Gillian Rose (1994: 16), pode ser o gueto, o armário, o doméstico, o harém ou a colónia.

Num movimento duplo entre o desejo e a rejeição, Pedro vai ainda distinguir social e hierarquicamente Maiá das outras nativas, reconhecendo-lhe um estatuto diferente por ser “sossegada, educada, asseada [e] não como essas que andam p’rái” (Reis, 1969: 318). A preguiça e a falta de cuidados de higiene dos povos colonizados eram estereótipos bastante comuns na altura (cf. Matos, 2006: 127) e o discurso do colono português, traduzindo uma conceção de feminilidade herdeira de um sistema profundamente patriarcal, sexista e ocidental, vai reproduzir essas estratégias de subalternização dos nativos, continuando, neste caso, especificamente, a silenciar as experiências das mulheres colonizadas.

Paradoxalmente, a mãe de Maiá vai instituir-se como figura com poder de decisão sobre o destino da filha e, conseqüentemente, de Pedro, invertendo a sua condição de pretensa invisibilidade na sociedade colonial e denunciando a inverosimilhança da construção dos nativos como um bloco homogêneo constituído por indivíduos de interesses e vontades comuns. De facto, não obstante a retórica de Pedro,

¹⁶⁴ Ver, sobre este assunto, Matos (2006: 251).

San Zuana desaprova a relação proposta pelo colono, pois não acredita que o português possa sustentar Maiá, preferindo, segundo a rapariga, que esta amiga “com um branco velho, administrador da roça. Esse branco é muito rico, roça dele é muito grande” (Reis, 1969: 314). O corpo “colonizável” de Maiá é, portanto, a sua garantia de mudança de vida e ao mesmo tempo, sinónimo da anulação da sua subjetividade. Por conseguinte, esta é encarada como uma mercadoria de troca, um objeto sexual, não só pelos homens, como também pela sua mãe; Pedro afirma mesmo, a esse propósito, que “esta lhe negara a filha para a vender ao velho que lhe pagava mais” (Reis, 1969: 321).¹⁶⁵

O simbolismo do corpo da mulher negra é um mecanismo discursivo que contribui também para reificar os nativos na sua tradição, no seu “atraso”, como é encarado pelos colonizadores, sendo bastantes vezes utilizadas, na literatura colonial, metáforas falocêntricas de penetração dos corpos e das terras (cf. Boehmer, 2005: 89), numa “relação metonímica e metafórica entre a terra e a mulher” (Noa, 2002: 316). E assim, o *Outro* sexual, racial, cultural e civilizacional, como afirma Francisco Noa, “acaba por ser uma presença ausente, pois é uma visão tendencialmente preconceituosa que está por detrás da sua composição” (Noa, 2002: 298).

Retornamos novamente a Gayatri Spivak (1988), agora não para perguntar se o subalterno pode falar, resposta que sabemos ser afirmativa, mas para perguntar se o subalterno é ouvido e, nesse caso, onde está a sua voz na narrativa, para que seja possível dialogar *com*, ao invés de falar *por* ele.¹⁶⁶ Em sintonia com a académica indiana, Jenny Sharpe (1993: 131) afirma em *Allegories of Empire. The Figure of Woman in the Colonial Text*, que se as mulheres surgem silenciadas nestes discursos, não é porque não tenham voz, mas porque a narrativa falha propositada ou inconscientemente em devolver-lhes a ação sobre o seu próprio destino e história.

A noção de resistência é importante neste contexto, como o vai ser, também, de forma mais visível, em *No Altar da Lei* e em *Crónica de Uma Guerra Inventada*, de Sum Marky, livros sobre os quais me debruçarei mais adiante. De facto, revela-se importante

¹⁶⁵ Tendo em consideração que as mulheres africanas não são sujeitos passivos, como grande parte da historiografia quis fazer crer, obviamente que haverá casos em que, recorda Molará Ogundipe-Leslie (1994), é a própria mulher que deseja este tipo de relação, nomeadamente por questões de estatuto e de ascensão social, como, de resto, se confirmará nos romances de Sum Marky.

¹⁶⁶ Neste ponto, sigo as reflexões de Margarida Calafate Ribeiro Ribeiro (2011: 198).

escapar às dicotomias que encapsulam a realidade dos nativos e nativas numa suposta passividade e encontrar outras formas de analisar estas representações segundo um modelo complexo que tenha em conta o seu poder e desejo e, por outro lado, as restrições de raça, género e classe a que estão submetidos (Sharpe, 1993: 11).¹⁶⁷

Maiá, por exemplo, recusa-se a ser simplesmente uma “vítima” e revolta-se no final do conto, ignorando as recomendações e exigências de sua mãe, para se unir a Pedro, numa hibridismo e comunhão racial concretizado na praia e carregado de simbolismo.¹⁶⁸ No entanto, este volta-face narrativo não deve ser romantizado, mas visto como ferramenta útil ao escritor para, mais uma vez, reafirmar o ideal luso-tropicalista de uma “colonização bem sucedida” (Noa, 2002), vincando o carácter de exceção dos portugueses. Obviamente, não quero com isto dizer que não houvesse lugar para efetivas relações de amor na sociedade colonial, mas não partiam, como alerta Inocência Mata (1993: 127), de uma natural predisposição do português nem eram tão frequentes como a ideologia salazarista, a partir dos anos 1950, pretendia fazer crer.¹⁶⁹

Apesar de em “Maiá”, de Fernando Reis, não existir qualquer tipo de referência ao Massacre de Batepá, parece-me ser um texto basilar para se entender a forma como este evento pôde suceder, resultado de um processo longo e complexo de imposição e dominação colonial que construiu o *Outro* como uma ameaça e, simultaneamente, o inferiorizou e desumanizou. De acordo com Jacques Semelin, investigador, desde há várias décadas, no campo dos estudos do genocídio, é em nome destas narrativas identitárias e “de uma visão de um ser coletivo em necessidade de ser construído ou

¹⁶⁷ Augusto Nascimento, contudo, em nota de rodapé ao seu artigo “Nem homens nem mulheres, só contratados. Apontamentos sobre relações de género entre cabo-verdianos nas roças de São Tomé e Príncipe”, alerta para a necessidade de não se “idealizar nenhum sujeito social e histórico, sob pena de se incorrer numa projeção de uma visão romantizada das resistências. Os comportamentos de resistência requerem força anímica, que o colonialismo e a posterior evolução política, económica e social do pós-independência lhe foram retirando” (2007: 151).

¹⁶⁸ “No final do texto, a insinuação de um «locus amoenus» revela uma integração da personagem [Pedro], pela conexão da emanção telúrica: sereia, mar, águas tranquilas, carícias da água, o céu [...]” (Mata, 1993: 180).

¹⁶⁹ Sobre a mestiçagem, Cláudia Castelo deixa o aviso: “não sendo uma prática circunscrita ao ultramar português, também não pode ser vista como um indício de convivência pacífica, fraterna e igualitária entre pessoas de «raças» diferentes” (1999: 42). A propósito deste assunto, ver Boaventura Sousa Santos (2010: 226-231) e Eduardo Mondlane (2011: 309-332).

defendido que o massacre é perpetrado” (2003: 197).¹⁷⁰ Também Daniel Feierstein afirma que

Não é possível desenvolver um conjunto de práticas sociais envolvendo genocídio sem primeiro construir modelos de identidade e alteridade, representações simbólicas que sugerem meios de nos percecionarmos a nós mesmos e àqueles que elencamos no papel do ‘outro’ (2014: 74).

“Maiá” é também interessante como contraponto e contraste aos restantes textos desta reflexão, pois apesar de ter sido publicado na mesma década que os romances de Luís Cajão ou de Sum Marky, onde a referida temática é abordada, não é por acaso que a obra de Fernando Reis não contém qualquer citação e/ou nomeação do evento. De acordo com Inocência Mata, o autor fez uma escolha política ao nunca representar o episódio de 1953: remetendo-o ao silêncio, optou por um “[...] discurso literário [...] [que] se intertextualiza com o político e o oficial, na denúncia do [massacre] [...] como calúnia antiportuguesa e em defesa do esforço desenvolvimentista do governador Carlos de Sousa Gorgulho e seus colaboradores” (2010: 226).

Disseminador de tendências ideológicas muito semelhantes, o romance *A Estufa*, de Luís Cajão,¹⁷¹ publicado originalmente em 1964, conta a história de um jovem português, Filipe, que, por ocasião do falecimento do pai, deixa Lisboa para gerir a roça da família, a “Nova Aurora”, na ilha do Príncipe. Filipe, como muito dos colonos nas ilhas, apresenta “manifestações de assumida superioridade cultural e espírito de missão” (Mata, 1998: 145), revelando-se racista e avesso às relações entre brancos e negros que observa à chegada às ilhas:

¹⁷⁰ Do mesmo investigador: “é nas representações imaginárias do executor que a vítima, a ‘sua’ vítima, é inicialmente construída. Daí que a ideologia dos extremistas Hutu no Ruanda fosse, primeiramente, baseada em estereótipos negativos sobre os Tutsi (arrogantes, dominadores, estrangeiros [...]) com raízes nas representações coloniais que haviam descrito a suposta superioridade da ‘raça Tutsi’” (Semelin, 2007: 21).

¹⁷¹ *A Estufa* foi publicado pela Sociedade de Expansão Cultural e foi-lhe atribuído o Prémio Fernão Mendes Pinto da Agência-Geral do Ultramar em meados dos anos 1960, embora tenha acabado por lhe ser retirado. Vejam-se, a propósito do padrão luso-tropicalista do texto, os seguintes excertos de uma crítica ao romance, por Amorim, publicada no final da segunda edição do livro: “*A Estufa*, é um trabalho de ambiência ultramarina em variadíssimos aspetos: social, humano, económico, ético e étnico, numa acentuada fraternidade racial, sem distância, sem rumores, sem qualquer espécie de desassossego. [...] a par dos metropolitanos fixados na terra africana, queimando sonhos, braços e vida para fomentar progresso e civilização, os elementos indígenas com quem tratam são diversos, e, curiosamente, bem assinalados, bem caracterizados [...]” (Cajão, 1996: CCXLVII).

A Filipe a ideia feria-o. Cifrar tudo à miscigenação, figurava-se-lhe pouco; enfim, seria uma parte, nunca toda a vocação colonizadora do lusíada. E o próprio Aboim irreprimivelmente o demonstrava (Cajão, 1996: 50).

Filipe emudecia. Amar uma preta! E a sua epiderme de europeu recém-chegado, *com o Velho Mundo ainda a dominá-lo*, confrangia-se como sob a ação revulsiva de uma queimadura. Podia lá conceber-se! Havia um cheiro, um desgosto, um clamor irresistível de protesto, todas as vísceras se lhe contraíam de *nojo* (Cajão, 1996: 64, destaque meu).

A postura do protagonista, contudo, “com o Velho Mundo ainda a dominá-lo” (Cajão, 1996: 64), é representada não como paradigmática, mas como um desvio à norma preconizada pelos colonizadores portugueses, como o personagem de Macedo leva a fazer crer. Este administrador da roça de Filipe nutre sentimentos profundos por Rosário, sua “ex-lavadeira”, com quem vive há décadas uma relação de amor recíproco. Esta união é apenas e tragicamente interrompida pela morte da nativa que prefere suicidar-se a viver sem o companheiro, quando ele, pouco tempo depois da chegada de Filipe, se muda para Portugal por se encontrar doente em fase terminal.¹⁷²

A tendência miscigenante dos portugueses que, como apregoa Aboim a Filipe, fabricaram África na cama (ver Cajão, 1996: 50), é enunciada e veiculada pelos próprios nativos, que a aceitam como tese de uma verdade inquestionável. Este tipo de postura interiorizada pelos ilhéus surge representada, sobretudo, na figura de Pedronho, “mulato de São Tomé” (Cajão, 1996: 153) e motorista da roça Nova Aurora, a cujo discurso o leitor tem acesso através da narração de Filipe:

«Nós, os europeus, amamos a África!», disse com ênfase, a maior seriedade, ele [Pedronho], nado e criado em São Tomé, na vila de Guadalupe. [...]. Quem se deitava no mato com a preta e a levava para casa e lhe criava os filhos? Quem, a não ser o português? Sangue bondoso aquele, sangue vivo e cristão, a semear o amor pelo Mundo! (Cajão, 1996: 60).

A vocação mestiça e religiosa cristã dos portugueses proclamada por Pedronho, e à qual surge associada uma perspectiva etnocêntrica que separa dicotomicamente religião e superstição, deteta-se, novamente, na explicação que Aboim dá a Filipe a

¹⁷² A propósito da história deste casal, Inocência Mata afirma algo que me parece muito relevante: “também contaminado pelo modelo comportamental, se não europeu, pelo menos da mulher portuguesa, Luís Cajão comete *n’A Estufa* o que Sum Marky designou de ingenuidade, ao construir uma história inverosímil no mundo santomense: o suicídio da velha Rosário, a ‘ex-lavadeira’ do administrador Macedo durante cerca de 35 anos demonstrando que afinal podia haver amor sincero entre um branco e uma preta” (1993: 122-123).

propósito do padre que “vendia vento” (Cajão, 1996: 55) na tentativa de atrair os nativos à Igreja e “*libertá-los – largos e tão vários os caminhos de Deus! – dos mil feiticeiros acoitados no mato*” (Cajão, 1996: 55, destaque meu). Aqui se reproduz, com efeito, aquilo a que Boaventura de Sousa Santos chamou de “lógica da escala dominante” (2010: 96), uma lógica de produção de invisibilidades e ausências que constrói as religiões africanas como inferiores, desclassificando-as e remetendo-as para a esfera da magia e da crença. Desta forma, institui-se o catolicismo como uma religião que tem “precedência sobre todas as outras realidades” (Santos, 2010: 96) e reforça-se a necessidade de uma missão civilizadora portuguesa.

A postura de Pedronho é interessante, também, noutra sentença, pois permite ao leitor aceder a uma auto-percepção dominante entre os forros. Efetivamente, o motorista constrói a sua identidade favorecendo a linhagem portuguesa e incluindo-se no grupo dos “europeus”, o que era muito comum, particularmente entre alguns segmentos nativos de uma elite europeizada, que se distanciava, assim, não só de outros grupos sociais, mas também dos forros de estatutos socioeconómicos inferiores (ver Augusto Nascimento, 2002: 580). Contudo, este não é o estatuto que lhes é atribuído pelos colonos portugueses representados n’ *A Estufa*. De acordo com Inocência Mata (1998: 145),

Em todas as personagens metropolitanas, permanece um modo de expressão eurocêntrico e racista em alusões ao ‘cheiro repugnante’ da jaca, à indolência e à catinga dos africanos [...] e “toda essa problemática e precariedade da população local, que releva grandemente do confronto de interesses com os do poder colonial, é tratada num discurso em que as ações perpetradas pelo grupo dominador encontram sempre uma **justificação** (Mata, 1998: 144, a negrito no original).

Apesar disso, sempre que um colono age contrariamente aos pressupostos da teoria luso-tropicalista, este é encarado como uma exceção à regra, um “mau colono”. Atente-se, a esse propósito, numa passagem em que se relata a expropriação das terras dos nativos, motivo pelo qual a hierarquização e as tensões da sociedade são-tomense se acentuaram e que terá sido uma das razões pelas quais se veio a dar o Massacre de Batepá, e em que o romance transfere a responsabilidade pelo sucedido a “indivíduos sem escrúpulos, que o Velho Mundo excretava através dos seus órgãos de seleção

natural” (Cajão, 1996: 72);¹⁷³ ou nessoutra, onde a descrição de duas das principais personalidades envolvidas nos acontecimentos de 1953 – o tenente-coronel Carlos de Sousa Gorgulho e Zé Mulato –, parece servir para desculpabilizar, brandamente, o governador pelo sucedido, considerando que ele, ao deixar-se contagiar pela megalomania e fazendo uma má avaliação psicológica dos negligentes forros, não terá sido íntegro nem estóico o suficiente para cumprir até ao fim a missão civilizadora de que tinha sido incumbido.

A maior estudiosa da literatura e cultura são-tomenses, Inocência Mata, tinha já deixado bem marcada esta dimensão do romance, referindo que “as personagens metropolitanas vivem um exílio civilizacional e psicológico [...] que por vezes os levam a claudicar” ou a exagerar “nos métodos de colonização, tornando-se ‘maus colonizadores’, como o governador [...]” (2010: 114). Repare-se, ainda, no mesmo excerto de *A Estufa*, em dois aspetos: na caracterização dos forros como indolentes e preguiçosos, o que em parte vem – ou assim parece ficar subentendido – legitimar as ações repressivas de 1953;¹⁷⁴ e na violência como dimensão exclusivamente associada à figura de Zé Mulato, excluindo-a, por conseguinte, da natureza inerentemente humana e pacífica dos colonos:

Quando um Governador, *megalómano* e *mau psicólogo*, decidira despertar o indígena dessa apatia congénita, agravada pelos excessos do amor e do álcool, logo a morte correra, sediciosa, pelas calmas terras de São Tomé. Inscrito a *ódio* na memória da Ilha, ali ficaria para sempre, *abominado*, o nome de um tal Zé Mulato, *homicida* que em vez de cumprir pena fora em dado passo nomeado colaborador, e dos mais prestigiados, do Governo de então. [...] como escasseava a mão de obra, e urgisse realizar um largo plano urbanístico, esse *tipo afrontoso* [Zé Mulato], escoltado de sicários, a horas mortas batia o mato de lés a lés, violava a casa de cada um, carregava de material humano comboios de camionetas que desciam, gloriosos, à cidade, e iam já engrossar o já interminável purgatório da brigada (Cajão, 1996: 44, destaques meus).

Alexander Laban Hinton *et al.* (2014: 7) consideram que esta lógica de construção do *Outro* como selvagem e bárbaro é necessária porque acaba por dar

¹⁷³ Durante a segunda colonização e com a introdução das plantações de café e cacau no início do século XIX, muitos nativos foram ilegalmente expropriados dos seus terrenos por roceiros brancos retornados ao arquipélago (Margarido, 1980: 50-51; Seibert, 2002a: 48). Os ilhéus que conseguiram mantê-los viram, mais tarde, de acordo com Carlos Espírito Santo (2003), muitos roceiros aproveitar a confusão gerada pelos acontecimentos de 1953 para se apoderarem das terras e bens dos forros, de forma a fragilizá-los económica e socialmente.

¹⁷⁴ Diz Inocência Mata, que, sobre os acontecimentos de 1953, para além dos textos de Sum Marky, há na prosa desta altura, “uma única referência episódica n’ *A Estufa*, de Luís Cajão, insinuado[s] até aqui, e tão-somente, como atitude extrema de um governador, é certo, mas justificada pela indolência do aborígene [...]. Escasseava a mão-de-obra eurgia realizar um largo plano urbanístico” (1993: 200-201).

origem, inversamente, à imagem e auto-percepção do colonizador como moderno, desenvolvido e civilizado. Se a dimensão luso-tropicalista do povo português está bem patente no romance, o percurso que Filipe empreende, de “mau” para “bom colono”, pelo efeito transformador da sua experiência e vivências na ilha do Príncipe, só vem reforçar esta vocação, a que está sempre subjacente, contudo, a ideia de uma superioridade civilizacional do colono. Apesar do choque inicial relativamente às uniões inter-raciais, Filipe converte-se no protótipo do “homem novo” no final de *A Estufa*, personificando “o interesse e o olhar novos que convinha projetar sobre as colónias” (Léonard, 1999a: 24), através da redenção pela ligação a uma serviçal cabo-verdiana, Boitá, com “lábios de promessa e corpo de anjo maldito, há muito expulso do paraíso” (Cajão, 1996: 153).¹⁷⁵

Em diálogo intermitente com os postulados d’ *A Estufa*, de Luís Cajão, e seguindo o imperativo ético de testemunhar vivências coloniais são-tomenses, mas escrito já em 2001, *Cores e Sombras de S. Tomé e Príncipe*, de Otilina Silva,¹⁷⁶ parte do reencontro, muitos anos depois, em Portugal, de duas amigas que partilharam experiências no arquipélago antes da independência. A reunião de Helena e Mariana vai, a partir daí, desencadear memórias da história dos seus percursos de vida e, conseqüentemente, também da história dos dois países.

Mariana, mulher de Américo, comerciante na ilha de São Tomé, atribui-se a legitimidade do estatuto da testemunha – “é uma longa e triste história. Num dia destes, contar-lhe-ei o que chegou ao meu conhecimento. Eu estava lá, posso contar o que vi e ouvi” (Silva, 2001: 74) – e faz desfilar, perante a colega e amiga, as recordações que tem do Massacre de 1953 e dos indivíduos apontados como os seus principais agentes:

No ano de 1950 quem governava o arquipélago de S. Tomé e Príncipe era o Governador Gorgulho. Militar conhecido pelo seu *dinamismo* e pela apetência manifestada no domínio das Obras Públicas, rodeara-se de projetos, alguns engenheiros e, sobretudo, de um militar a que ele chamava o *seu braço direito*,

¹⁷⁵ A descrição que Cajão faz da serviçal cabo-verdiana Boitá, como notou Augusto Nascimento, é ajustada “à visão instrumental supostamente subjacente às relações delas com moçambicanos. Em todo o caso, esta visão, pretendendo tipificar a índole de um «tipo racial» instável, tipificaria, quando muito, as circunstâncias, nalguns casos, assaz constrangedoras e a vivências das cabo-verdianas” (2007: 150).

¹⁷⁶ Otilina Silva “chegou à ilha de São Tomé em 1950, quando casou com um comerciante com estabelecimento na cidade de São Tomé [...] e aí viveu durante vinte e cinco anos, até 1975” (Mata, 2010: 223).

o Cabo Malheiros. Como todos os *homens de ação*, gerou algumas polémicas, na medida em que procedeu à expropriação dos estaleiros de uma conhecida firma comercial, expropriações de terrenos, mandou arrasar muitas das casas de madeira existentes na cidade, destruiu sanzalas ou deu ordens para que mudassem de local. [...]. Pode, no entanto, afirmar-se que, com o aterro de alguns pântanos, a construção da Avenida Marginal, do Cinema Império e de muitas casas de alvenaria para alojarem os funcionários, o visual da cidade se transformou completamente. Segundo vários testemunhos, as condições sanitárias melhoraram e o aspeto da cidade também, mas os *forros*, que tiveram de abandonar a cidade e as suas casas, não aceitaram muito bem a situação (Silva, 2001: 79, destaques meus).

Perante uma certa hostilidade ao trabalho e ao próprio Governador [por parte dos *forros*], a mão de obra necessária à continuação das obras mostrava-se cada vez mais escassa. [...]. Os editais de apelo ao trabalho começaram a surgir por todas as freguesias, mas especialmente na Vila da Trindade, visto ser a povoação mais importante [...]. Sabia-se, por outro lado que, dada a escassez de mão de obra voluntária, se faziam rusgas durante a noite a algumas das casas em que existiam braços de trabalho. O pretexto era sempre o mesmo, os vadios encontrados sem documentação eram levados para o trabalho das obras públicas. Montada uma emboscada de *cipaios* para descobrirem quem fazia desaparecer os editais, foi fácil dar um exemplo de autoridade, baleando o *coitado* (Silva, 2001: 80).

Daqui pode depreender-se uma análise, como acontecia no anterior romance de Luís Cajão, em que a autora mitiga a responsabilidade dos atos e das decisões do governador Carlos de Sousa Gorgulho, descrito como homem de ação e dinâmico que, face à necessidade de mão-de-obra, e à preguiça e “hostilidade ao trabalho” dos *forros*, foi forçado a tomar decisões drásticas para a boa execução do plano de Obras Públicas que viria a transformar a paisagem urbana da cidade de São Tomé. Augusto Nascimento aponta as últimas décadas do século XIX como o momento em que se deu esta “identificação entre ilhéus e vadios” (2002: 526), associação que foi perdurando ao longo dos anos e recuperada, depois, pelas autoridades coloniais durante o massacre de Batepá, e nas representações subsequentes dos acontecimentos, como se observa em *A Estufa e Cores e Sombras de S. Tomé e Príncipe*, por exemplo.¹⁷⁷

Apesar disso, a protagonista do romance, Mariana, nos seus momentos de rememoração, condena a violência das rusgas, embora legitimando-a, sempre, sob os pretextos paternalistas e condescendentes implícitos no propagandeado “fardo do

¹⁷⁷ Afirma, ainda, Augusto Nascimento que “a estereotipada explicação da aversão ao trabalho [dos *forros*] foi vingando, sendo difundida tanto por portugueses como por estrangeiros. Por exemplo, Cadbury descreveu os ilhéus como imprestáveis enquanto braços, o que correspondia a um paradigma comum na tipificação dos nativos dos territórios onde se implantaram as plantações. Condizia, de igual modo, com o preconceito à luz do qual se encarava os que viviam de uma agricultura de subsistência como desocupados ou com outras etiquetas socialmente depreciativas” (2002: 562).

homem branco”.¹⁷⁸ O livro de Otilina Silva é, realmente, a espaços, tanto defensor do colonialismo como crítico de alguns dos seus métodos, como se depreende do seguinte excerto:

Claro que não podemos partir do princípio de que a colonização portuguesa só teve defeitos, visto que podemos encontrar ainda alguns aspetos positivos nos deveres éticos, humanos e cristãos. Temos, porém, de reconhecer que há uma parcela pesada de injustiças e explorações, como é o caso dos milhares de escravos levados para longe das suas terras e a exploração económica da mão de obra indígena, em proveito do lucro fácil de alguns. Apesar do fenómeno colonialista não ser exclusivo dos portugueses e de, possivelmente, não sermos dos mais culpados, não posso esquecer que as injustiças estiveram, de algum modo, envoltas pela *civilização cristã* (Silva, 2001: 165).

Inocência Mata, embora reconheça uma maior complexidade a esta versão da história e do colonialismo português do que às reproduzidas, por exemplo, nas obras de Fernando Reis ou de Luís Cajão, tinha já diagnosticado a ambiguidade do texto em 2010, quando escreveu que

A visão de Mariana sobre determinados aspetos oscila entre a apologia do processo colonizatório, a crítica à violência de alguns processos e a empatia em relação à terra por que não optou, mas a que aderiu afetiva e sentimentalmente. Neste contexto, é evidente a ‘macieza’ acusatória do massacre de Batepá, que contrasta, por um lado, [...] com a visão verberativa e acusatória de Sum Marky [...]; por outro, com a de Luís Cajão, que considera o acontecimento como decorrente do excesso de um ‘governador megalómano’ (*A Estufa*), ou a de Fernando Reis [...]. Apesar de Mariana, a narradora-personagem, que se assume como depositária da memória do marido, se afirmar testemunha desse período da história, o autor textual que se co-funde com essa entidade, tem o mérito de reconhecer a dimensão poliédrica da História (Mata, 2010: 226-227).

É nesta perspetiva, justamente, que o massacre, em Otilina Silva, se constitui como um acontecimento central na história do arquipélago e do colonialismo português, ao contrário das representações de Luís Cajão ou Fernando Reis, em cujos livros o evento é de descrição fugaz e superficial ou simplesmente inexistente / omitido, respetivamente. Daí que a autora, pela voz de Mariana, destaque a importância da transmissão inter e transgeracional do massacre, instituindo os seus devastadores legados como sendo, pelo menos em parte, responsáveis pela criação do Comité de Libertação de São Tomé e Príncipe:

¹⁷⁸ “O Fardo do Homem Branco” (*The White Man’s Burden*, no original) é um poema do inglês Rudyard Kipling, publicado em 1899, e cujo título foi usado, de forma generalizada, para justificar as políticas e ações coloniais do Ocidente. Ver poema em Kipling (1994: 334).

Nesse dia, numa cela da polícia, tombaram, mortos por asfixia, 28 homens levados de seguida para o Hospital Central em ambulâncias. Não morreram em combate, isso talvez diminuísse a culpa de alguns, morreram sem ar e sem água e esse foi um desastre, quiçá um crime... que dificilmente se poderá esquecer e que, certamente, os santomenses vão tentar transmitir de pais para filhos (Silva, 2001: 81).

O 3 de Fevereiro de 1953 foi uma data tristemente célebre, pois deu-se o aproveitamento da situação, sendo presos todos aqueles que pareciam estar contra o Regime, acusados de instigadores da revolta e de pertencerem ao Partido Comunista. [...]. Na praia de Fernão Dias foi erguido uma espécie de campo de trabalhos forçados, onde destacadas personalidades santomenses foram obrigadas a trabalhar. O sonho do Governador Gorgulho era construir, ali, um cais acostável (Silva, 2001: 82).

Os acontecimentos de 1953 deixaram marcas profundas e, quando em 1960, foi fundado o CLSTP (Comité de Libertação de S. Tomé e Príncipe) ainda estavam bem vivas as lembranças da referida época (Silva, 2001: 83).

Apesar de apresentar uma narrativa mais complexa da história das ilhas e do colonialismo português, o esforço em classificar, hierarquizar e invisibilizar os nativos e as nativas está presente na obra de Otilina Silva, como de resto acontece, embora de modos diferentes, nos dois títulos anteriores que analisei, de Fernando Reis e de Luís Cajão. De facto, tanto em “Maiá”, como n’ *A Estufa* e em *Cores e Sombras de S. Tomé e Príncipe*, apesar dos contornos distintos das narrativas, a história que é retratada é a história do colono, o que contribui para a construção de discursos em que se dá um processo de imposição e anulação do sujeito nativo.

Não obstante a vontade controladora do colono, a presença do *Outro* ou do subalterno faz-se presente na escrita imperial (Boehmer, 2005: 21), pois as representações do encontro colonial não são totais, lineares ou unívocas, mas contemplam a ambivalência de que fala Homi Bhabha (2005). Sendo assim, é necessário ter em conta “que a hegemonia do poder colonial nunca é completa” (Ribeiro, 2004: 144) para não reificar e perpetuar meta-narrativas hegemónicas da diferença. Esta ambivalência na imaginação do nativo e da nativa surge bem explícita no primeiro, e nesse sentido, surpreendente, romance de Sum Marky dedicado aos acontecimentos de Batepá, *No Altar da Lei*.

No referido texto, acompanhamos as desventuras, os tormentos e as ações heroicas da família forra de Sum Mé Cosmo durante o massacre, seguindo com especial enfoque o percurso de Má Djingo, a filha mais velha da casa. No início do livro, o narrador faz, desde logo, saber que a jovem, apesar da vontade manifesta dos pais no sentido

contrário, havia recusado amigar-se com um branco importante, Sum Almeida, feitor de uma roça nas imediações da cubata familiar (ver Marky, 1962: 34-35). De acordo com a mãe de Má Djingo, esta “só fazia aquilo que resolvera fazer” (Marky, 1962: 40), uma frase que desafia o papel passivo usualmente atribuído à mulher na literatura colonial e que marca a nativa, desde as primeiras páginas, como alguém com poder de decisão sobre o seu próprio destino.

Só mais tarde, quando confrontada com a detenção do irmão por alegadamente ter infringido a lei que proibía a extração de vinho de palma e perante o receio de que ele acabasse por perecer nas temíveis brigadas de Zé Mulato, é que a rapariga decide aceitar a sugestão de Sum Almeida, na tentativa de que este intercedesse a favor da libertação de Ivo.¹⁷⁹ Augusto Nascimento refere, de forma pertinente, que não se deve menosprezar a decisão de algumas mulheres que “tomaram a iniciativa de aproximação a europeus com quem tiveram relações mais ou menos duradouras, embora furtivas” (Nascimento, 2007: 150), uma vez que esta constituía uma das formas possíveis de, tanto nativas como serviçais, ascenderem socialmente e melhorarem as suas condições de vida na difícil economia das ilhas.¹⁸⁰

Amigar-se com um europeu, neste contexto, significava obter melhores condições de vida para si e para os seus, como é retratado no romance. Efetivamente, Má Djingo, usufruindo de um maior conforto na hierarquia social de São Tomé, um poder bastante irrisório a uma escala mais ampla, é certo, mas que lhe permite recorrer algumas vezes à influência de Sum Almeida, consegue não só que Ivo seja solto, como proporcionar uma alimentação mais rica aos pais e irmãos, a quem envia diariamente produtos da roça.¹⁸¹ Com a sucessão de acontecimentos de 1953, as prisões em massa, as

¹⁷⁹ Na verdade, fora Sum Mé Cosmo, o pai, descrito de forma bastante irónica como um indivíduo extremamente ocioso - fizesse chuva ou sol, o nativo não se mexia, legitimando a decisão com o clima que se fazia sentir (Marky, 1962: 19) -, a não respeitar a proibição da extração de vinho de palma. Esta foi uma das medidas tomadas pelo governador Gorgulho, de acordo com Gerhard Seibert (2002a: 77), “para dificultar a subsistência dos forros” e forçá-los, assim, ao trabalho assalariado nas roças.

¹⁸⁰ Apesar de tudo, este é um meio de evolução na hierarquia social são-tomense de que se podiam socorrer, mais facilmente, as nativas, visto que as relações entre serviçais e funcionários brancos das roças era proibida, alegadamente por elas se tornarem menos produtivas e disciplinadas (ver Marky, 1962: 68-69 e Nascimento, 2002: 233-234).

¹⁸¹ Esta opção não era, contudo, em muitos casos, isenta de violência ou de um grande sofrimento e sacrifício pessoais, como acontece com Má Djingo: “Quando ele a alcançou e encostou as carnes flácidas ao corpo firme e jovem, Má Djingo não gritou, como lhe apetecia fazer. Cerrou os lábios com força e retesou

cubatas incendiadas, os homens fugidos no mato, e a sua família detida no “improvisado campo de concentração” (Marky, 1962: 153) de Fernão Dias, a jovem nativa, rejeitada pelo feitor por ter engravidado, volta a valer-se do seu corpo para, quase no final do romance, libertar a mãe e a irmã.¹⁸²

No último capítulo do livro, quando Sum Almeida suplica a Má Djingo que volte a viver com ele, mesmo estando grávida, ela recusa-o, justificando a negação com a inutilidade de tal proposta: agora que o pai estava morto, assassinado em Fernão Dias, e o irmão fugido no mato, já não precisava de amigar com o colono (Marky, 1962: 221).¹⁸³ Assumindo o desejo de criar o filho sozinha e em paz, a nativa deixa evidente a sua resistência tanto às tradições locais como às relações desiguais perpetuadas pela sociedade colonial, abrindo lugar a um espaço de contestação que lhe permite fugir ao controlo e domínio do feitor português: “Má Djingo não respondeu. Caminhou para a cubata, com um ligeiro rodeio a desviar-se de Sum Almeida, e subiu os degraus da rústica escada. E em nenhum ponto do percurso, até mesmo quando entrou a porta, virou a cabeça para o vulto imóvel” (Marky, 1962: 222).

Ao ativar este mecanismo de irreverência, a mulher nativa resiste simultaneamente ao sistema colonial e patriarcal, desafiando a autoridade daqueles que o representam. Sum Almeida termina, assim, só e frustrado com a atitude de Má Djingo, – “a prova do seu desenraizamento, da sua solidão e da sua ineficácia” (Memmi, 1974:81), aguardando à chuva que ela mude de ideias, o que não acontece, porque, como

os músculos, suportando a pressão da enorme barriga. Tampouco gritou, quando Sum Almeida lhe apertou os peitos na mão grosseira, nem gritou quando ele lhe ergueu as saias e tocou o sexo. Por nada deste mundo Má Djingo queria gritar, nem que para isso tivesse de trincar a língua e os lábios” (Marky, 1962: 46).

¹⁸² De acordo com Ronin Lentin, no interessante artigo “*Femina Sacra: Gendered Memory and Political Violence*”, parafraseando Joan Ringelheim, as mulheres não podem ser encaradas permanentemente como vítimas, justamente porque essa atitude menospreza a sua habilidade de sobreviver em contextos de violência, através, por exemplo, da construção de formas alternativas de estruturação familiar ou recorrendo ao seu corpo e desafiando a moralidade convencional, em nome da sobrevivência própria e dos seus (2006: 471).

¹⁸³ A mudança de atitude do feitor, prende-se, no entanto, apenas com um manifesto desejo carnal e não com a descoberta de um sentimento mais profundo pela nativa: “Desde que a rapariga se fora, Sum Almeida vivia numa permanente obsecação [sic], um desejo febril de voltar a possuir o corpo jovem. [...] E mesmo quando adormecia, após as longas horas de insónia, era perturbado por sonhos eróticos em que surgiam, maravilhosos, os seios eretos de Má Djingo, as coxas perfeitas, o corpo soberbo, desnudado...” (Marky, 1962: 220-221).

conta o narrador, ela sente “a mais perfeita indiferença pela sorte do infeliz Almeida” (Marky, 1962: 223).

Ao contrário de *No Altar da Lei*, em *Crónica de Uma Guerra Inventada* e em *Vila Flogá*, também romances de Sum Marky, a mulher nativa é constituída ausente pela ênfase dada aos protagonistas masculinos, o Dr. Fernando Lemos, médico na roça do Marquês de Vila Flor, no primeiro, e em *Vila Flogá*, a dupla Sum Féron e Sum Raul, gestores de uma roça em São Tomé. *Crónica de Uma Guerra Inventada* abre com uma sequência em que é descrito ao leitor o estado de espírito do colono português, que tem a mulher doente, sem que nada na medicina ocidental consiga fazer com que recupere. É nessa situação de desespero que o Dr. Fernando Lemos é apresentado ao curandeiro Sum Clé Clé que o aconselha a fazer regressar a esposa a Portugal, justificando a sua prostração com um feitiço encomendado por uma nativa. Paulo Valverde confirma que em São Tomé e Príncipe, “há mais coisas para além da vista e, muitas vezes, são estas que regulam o mundo e, em particular, os males e os infortúnios” (2000: 126), como aqui surge representado.

A história de *Crónica de Uma Guerra Inventada* é, à semelhança de “Maiá”, de *A Estufa* ou de *Vila Flogá*, simples e sem grandes artifícios narrativos, girando em torno das vivências de Fernando Lemos e de Sum Clé Clé durante os acontecimentos de 1953. Contudo, ao contrário dos textos de Fernando Reis, de Luís Cajão e, de certa forma, também de Otilina Silva, onde a representação dos nativos e dos trabalhadores contratados é acessória, servindo apenas para dignificar o comportamento exemplar e o espírito de missão dos portugueses, em Sum Marky, a sua presença comporta várias possibilidades de ação e visibilidade. Por um lado, permite fazer emergir conhecimentos e cosmologias outras, usualmente desvalorizadas pelos colonos, como se pode observar na seguinte reflexão de Sum Clé Clé a propósito da medicina ocidental:¹⁸⁴

Curar as pessoas também era um Sonho. Mas era preciso ir mais longe, ainda mais além. Um bom curandeiro tinha também de se preocupar com a alma.

¹⁸⁴ Atente-se, ainda, neste excerto, onde se dá uma inversão do pensamento tradicional ocidental que associa a pureza e a bondade ao branco e à luz: “os Espíritos bons não suportavam a claridade, nem o barulho e a confusão. Assim, só apareciam à noite e muito raramente de dia para avisar de perigos ocultos. A luz e o calor eram o produto de uma imensa explosão, que ocorrera há milhões de anos. Uma manifestação da cólera de Deus, devido a qualquer motivo obscuro que ninguém sabia explicar” (Marky, 1999: 172). Sobre este tema, ler *O Elogio da Sombra*, de Junichiro Tanizaki (2008).

Não era possível curar o corpo sem atender à alma. No arrogante mundo dos brancos havia uma inversão perversa de valores em todo o processo. A verdade é que primeiro estava a alma e só depois o corpo. A doença não passava, afinal, de uma consequência do mal da alma (Marky, 1999: 29).

Segundo Dismas Masolo as categorias dualistas do pensamento, tão caras à literatura colonial, que opõem o moderno ao tradicional, a razão à magia, a religião à superstição, o corpo ao espírito e o local ao universal, não refletem a realidade, porque integram um modelo que representa o mundo de uma forma rígida, hermética e ortopédica (Masolo, 2009: 508). No excerto acima, numa clara afronta ao modelo hegemónico da tradição científica ocidental que preconiza uma “monocultura do saber e do rigor do saber” (Santos, 2010: 95-96), Sum Marky desconstrói o cânone da ciência moderna e da medicina ocidental como “critérios únicos de verdade” (Santos, 2010: 95) e esferas exclusivas de produção de conhecimentos terapêuticos, deixando pistas para a necessidade de se explorar a medicina tradicional como prática científica alternativa.¹⁸⁵

Por outro lado, a presença dos serviçais e das serviçais nos romances do autor serve também para denunciar as condições miseráveis de exploração do trabalho nas roças e o profundo poder que impregnava as relações desiguais perpetuadas pela sociedade colonial, confrontando os portugueses com a violência do sistema dominante. A rotina diária destes contratados, “praticamente resumida ao trabalho” e regida por “paradigmas militares”, como afirma Augusto Nascimento (2002: 218), levava a que o quotidiano nas roças fosse milimetricamente controlado e, assim, mesmo “aos domingos de manhã havia serviços, justificados pela natureza do trabalho agrícola, um argumento mais para cercear a liberdade de movimentos” do que outra coisa, na opinião do mesmo investigador (2002: 328). Esta situação de profunda injustiça e de restrição da liberdade dos trabalhadores contratados surge marcadamente vinculada na narrativa de Sum Marky:

O Soares vigiava, atentamente, o trabalho extenuante de embalar o cacau em sacos de juta de 80 quilos. Os sacos, depois de repletos, eram cozidos com agulha de aço e fio de sisal. Depois, carregados às costas para serem depositados em altas rimas, cuidadosamente dispostas para ocupar o menor espaço possível. Os serviçais entoavam as suas canções, um coro triste e dolente, só interrompido pelos impropérios do Soares: ‘Meu negro ordinário, não vês esse saco que vai cair?’ (Marky, 1999: 41).

¹⁸⁵ De acordo com Boaventura de Sousa Santos, “o confronto e o diálogo entre saberes é um confronto e um diálogo entre processos distintos através dos quais práticas diferentemente ignorantes se transformam em práticas diferentemente sábias” (2010: 99).

Sabonete era serviçal da roça há mais de trinta anos, merecia respeito e consideração. E lembrara a sua folha de serviço limpa, nem mesmo uma bebedeira em dia de pagamento. O que ele não dissera e pouco lhe interessava, é que aquele homem decrépito, precocemente envelhecido por um trabalho escravo, tinha sido arrebanhado numa rusga policial em Lourenço Marques. E enviado pelas autoridades coloniais para São Tomé, num porão de um barco (Marky, 1999: 70).

É curioso notar, no entanto, que, embora aqui se dê a conhecer a situação dramática dos trabalhadores contratados, condenando o sistema aniquilador e desumano que alimenta as roças, também se recorre, todavia, ao estereótipo da sua suposta “docilidade” para construir, em contraponto, as identidades dos forros: indolentes e criminosos na percepção dos portugueses nas ilhas; de espírito combativo e resistente, de acordo com a mensagem veiculada pelo narrador:

Os filhos da terra não passavam de ladrões e de vadios que passavam a vida à sombra da bananeira sem fazer nada. O Inspetor Administrativo, Sarmento Rodrigues, dera a receita: contrato obrigatório. Que diabo, os nativos, mau grado a carta de alforria, não eram mais que os indígenas das outras Colónias, que trabalhavam sob contrato em condições ideais. Sessenta mil réis ao fim do mês e outro tanto no cofre do Banco, para quando regressassem às suas terras. Como a maior parte deles não regressava, o valor da parte do salário depositado no Banco Nacional Ultramarino revertia para o Estado Português. ‘O dinheiro dos Mortos!’, dissera Sum Clé-Clé, numa noite invulgarmente bela, [...]. O dinheiro dos Mortos, que servira a Gorgulho para as suas obras. Uma maravilha para o Estado e para os roceiros que viam as suas culturas de cacau a prosperar graças ao trabalho esforçado dessa gente fácil de contentar, submissa, que não se revoltava por dá cá aquela palha. Eles aguentavam, resignados, endividavam-se na cantina da roça, deixavam passar os prazos de resolução dos contratos que acabavam por ser prolongados indefinidamente (Marky, 1999: 192).

Em *Crónica de Uma Guerra Inventada*, os nativos e nativas, os *filhos-da-terra*, não têm um papel passivo, mas ativo: os membros mais influentes do grupo, homens e mulheres, por não se sujeitarem na totalidade às regras do colonialismo, são encarcerados ou vão exilados para o Príncipe durante os acontecimentos de 1953 e, mais tarde, as suas mulheres, na perspetiva do advogado Palma Carlos, constituem “um osso duro de roer para o Governador. [...] Representavam, juntas, uma força indomável, difícil de vencer” (Marky, 1999: 145).¹⁸⁶ Neste grupo, o narrador inclui Aida, a nativa que dá

¹⁸⁶ Cf. Carlos Espírito Santo (2003: 247-248).

assistência ao jurista durante a sua estadia em São Tomé para defender os injustamente feitos prisioneiros.¹⁸⁷

Por outro lado, assim se justifica, também, a participação dos trabalhadores contratados na repressão dos forros em 1953, a submissão transformada em vingança pela desumanidade da sua condição. O desejo de retaliação dos serviçais perante a ostracização dos forros foi oportunamente instrumentalizado pelo sistema colonial durante os acontecimentos, pese embora tivesse sido este modelo e a violência a ele inerente, o primeiro a favorecer a discriminação, como o próprio autor deixa claro em mais do que um romance:

O serviçal era um inocente, que cumpria ordens. Não era ele o culpado. Nem mesmo, talvez, o senhor Costa, administrador da roça. A origem do mal vinha de longe, da noite dos tempos, dos tempos remotos dos navegadores, ditos heroicos, que tinham surgido nas suas naus de guerra, pejadas de canhões. E começaram a arrebanhar homens, gente pobre, indefesa, que, espantada, acorria às praias. E eles escolhiam os mais fortes e mais robustos, capazes de resistir às grandes viagens ‘por mares nunca dantes navegados’, como glorificara o poeta (Marky, 1999: 108).

Ninguém se lembrou de censurar Sum Mé Cosmo pela sua teimosia em despreitar a lei [da extração de vinho de palma]. Tampouco se lembraram de condenar os brancos pela sua lei incompreensível. Mas, verberaram, com energia, o procedimento dos dois polícias [do Corpo de Polícia Indígena], na opinião de todos, os únicos responsáveis pelo que sucedera (Marky, 1962: 36).

O capataz, um robusto cabo-verde, encarregado de executar a sentença [vinte e quatro palmatoadas a cada um dos serviçais da roça], não se fez rogado, indiferente aos gritos e choros dos supliciados (Marky, 1962: 191).

Com efeito, a diferenciação de estatuto entre nativos e serviçais, e no interior destes grupos, era um instrumento poderoso do colonialismo – o clássico *dividir para reinar* –, de que o calçado e a roupa, por exemplo, constituíam símbolo: tangas, panos e descalços, no caso dos serviçais, fatos, camisas e sapatos, usados pelos ilhéus. O vestuário, neste caso, servia para reforçar “simbolicamente a segmentação social e a origem livre ou escrava dos indivíduos” (Nascimento, 2002: 536), gesto distintivo depois

¹⁸⁷ Manuel João da Palma Carlos, advogado antifascista, tornou-se célebre pela defesa de réus políticos durante o Estado Novo. Destaca-se como presidente da Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa em 1935-1936. Em 1953, a pedido da família Espírito Santo, é chamado a São Tomé e Príncipe para interceder a favor dos presos políticos, ilegalmente detidos, e é ele que participa no processo judicial, em defesa das vítimas, no arquipélago. Tornou-se uma das principais figuras relacionadas com os acontecimentos de 1953. É descrito por Sum Marky em *Crónica de Uma Guerra Inventada* como “advogado de profissão, intrépido paladino da Justiça contra a tirania” (1999: 62) e por Carlos Espírito Santo como um “herói salvador” (2003: 369). A Aida do livro é Alda Espírito Santo, sobrinha de Salustino Graça, professora que foi secretária do advogado Palma Carlos durante o processo e uma das maiores figuras de São Tomé e Príncipe (cf. Seibert, 2002a: 89; Mata, 2004a: 61).

recuperado e invertido nos acontecimentos de fevereiro de 1953, como nota Sum Marky em *Crónica de Uma Guerra Inventada*:

Aquela cerimónia de descalçar os presos, à chegada, era como que um ritual que dava muito gozo, principalmente aos serviçais angolanos e moçambicanos, trabalhadores das roças que andavam descalços. O Governador e o tenente Ferreira tinham-nos arvorado em carrascos dos ‘forros’, os nativos das Ilhas, descendentes dos velhos colonizadores portugueses e das 2000 crianças judias, arrancadas aos pais, e que El-Rei D. João II, o ‘Príncipe Perfeito’, mandara deportar para a Ilha, misturando o seu sangue com os africanos e de quem ostentavam os velhos nomes com orgulho (1999: 181).

Nos romances de Sum Marky, os grupos dos colonizados e dos colonizadores revelam-se, assim, heterogéneos. Se, por um lado, se faz referência à existência de roceiros que estão do lado dos nativos, os pejorativamente denominados “brancos-forros”, como Virgílio de Almeida, Carlos da Cunha Soares ou Alberto Sousa Lima, portugueses que também foram perseguidos em 1953, por outro, muitos dos colonos representados não correspondem ao ideal do “bom colono” luso-tropicalista, como acontece quando se descreve a “sordidez e maldade” do Coronel Nobre, dos tenentes Santos Ferreira, Simões Dias e Pinho “e, acima deles, o chefe do bando, o Governador Carlos de Sousa Gorgulho” (Marky, 1999: 103), todos responsáveis pelo clima de terror e violência vivido durante os acontecimentos de 1953 e figuras que estilhaçam a ideia de um colonialismo português mais suave ou harmonioso do que o empreendido pelos seus congéneres europeus.

Embora *Vila Flogá*, ao contrário do que acontece em *Crónica de Uma Guerra Inventada*, se centre menos no massacre e mais na história e aventuras do cozinheiro nativo Olímpio e dos seus patrões, Sum Raul e Sum Féron, nos meses que antecedem os eventos – o que se compreende pelas diferentes épocas em que foram publicados, o primeiro, em 1963, com uma apreciação negativa subtil do regime, o segundo, em 1999, de aberta crítica ao Estado Novo –, este texto, do mesmo autor, também recria, não sem algum humor ao estilo do romance picaresco, o ambiente de vulnerabilidade vivido pelos nativos em 1953 e nos meses imediatamente anteriores.

A cobrança de um valor sistematicamente superior do imposto individual aos ilhéus, a proibição da extração e venda de vinho de palma e de aguardente de cana, o toque de recolher, as rusgas noturnas, a necessidade de cada forro trazer consigo um papel que atestasse a sua condição de trabalhador ou a demolição das casas dos nativos

em Cabo Submarino e Mato Quixibá, para que nesses terrenos fossem executadas as Obras Públicas previstas por Gorgulho, são disso exemplo:¹⁸⁸

A cidade acordou, alvoraçada, com a rusga nas ruas. Os cipaios, de cassetetes arrogantes, procuravam trabalhadores para as obras do Estado. Um ou outro mais zeloso, batia logo, sem mesmo perguntar pelo ‘papel’. E as camionetas das Obras Públicas iam-se enchendo de homens assustados. [...]. Quase todas as manhãs, ao passar pelas obras do mercado novo, [Sum Olímpio] persignava-se, aterrado, com a visão do Inferno. A epiderme negra dos presos estava branca, coberta com o pó do cimento, e o azorrague dos capatazes obrigavam-nos a correr, de tina à cabeça, sem um instante de repouso (Marky, 1963: 121-122).

- Ontem, de tarde, estive aqui esse pessoal das Obras Públicas... Dizem que o Estado precisa desses terrenos... Todas essas casas têm de sair daqui, sem perda de tempo. Sum Olímpio ficou emparvecido, de olhar parado a seguir o gesto da mão do comerciante, que apontava o bairro condenado. [...]
- Mas eu estava lá no Cabo Submarino e há poucos dias trouxe de lá a minha casa para aqui... (Marky, 1963: 170).

Em *Vila Flogá*, Sum Marky relata, ainda, com ironia, os pormenores da versão e justificação oficial da administração portuguesa nas ilhas para as prisões e mortes de 1953 – a repressão de uma tentativa de insurreição comunista:

Foi nessa manhã que, pela primeira vez, se ouviu falar na ‘Revolta dos Nativos’. Os mais desencontrados boatos começaram a ser propalados na cidade, entre a colónia europeia. Que os nativos da vila de Trindade estavam em pé de guerra, preparados para descer sobre a cidade de machins afiados. Estava preparado o assalto ao cinema, durante o espetáculo de sábado, todos os brancos seriam chacinados. Uma profunda vala tinha sido descoberta em local secreto, que se destinava a receber os corpos trucidados. As mulheres brancas seriam poupadas à carnificina geral e distribuídas entre os chefes da revolta (1963: 266).

Os rumores propagados pela colónia, como retratado neste excerto, construíram “o outro a ser destruído” (Semelin, 2003: 197) como uma ameaça à integridade física dos colonos portugueses, o que pretendia suscitar receios na comunidade branca das ilhas e, conseqüentemente, legitimar a posterior aniquilação dos nativos.¹⁸⁹ Também Appadurai

¹⁸⁸ As várias medidas de perseguição aos forros, dificultando a sua subsistência, podem ser lidas no relatório de Victor Pereira de Castro (*Relatório*, 1974/1975) e em Seibert (2002a: 77).

¹⁸⁹ Veja-se, no mesmo âmbito, também este excerto de *No Altar da Lei*: “O Governo da Ilha, aterrado com a morte do oficial, suspeitava de atividades comunistas. Houve alguém que declarou, até, ter visto um barco desconhecido a descarregar armamento. Outro, garantia a pés juntos, que os nativos estavam devidamente organizados e se preparavam para atacar os brancos e violentar as suas mulheres. No meio da confusão da atoarda de boatos que se seguiu, com a população europeia alarmada, o Governador resolveu aproveitar a oportunidade para se desembaraçar dos seus inimigos políticos” (Marky, 1962: 154). Sobre isto, Gerhard Seibert afirma que “as vítimas eram obrigadas a confessar que faziam parte duma revolta que tinha por alvo matar o governador Gorgulho, que os rebeldes tencionavam decapitar todos os colonos brancos durante um espetáculo no Cinema Império no dia 7 de fevereiro, que as mulheres brancas seriam distribuídas entre eles, e ainda que tinham estabelecido contacto via rádio com o Congo francês, donde iriam receber armas e munições” (2002: 84).

sugere que “a violência étnica, enquanto forma de violência coletiva, é, em parte, um produto da propaganda, dos rumores, do preconceito e da memória” (Appadurai, 1998: 225). Aí assenta, talvez, um dos maiores paradoxos da violência em larga escala ou do massacre: a execução deste ato é motivada por um “desejo louco de construir um mundo sem conflitos ou inimigos” (Semelin, 2007: 33).

Os boatos sobre os planos ameaçadores dos nativos e o combate a uma suposta revolta comunista por eles colocada em movimento são, efetivamente, as razões invocadas por Gorgulho para a sucessão de acontecimentos de 1953, mais tarde provadas falsas pela delegação da PIDE enviada para o arquipélago a 4 de março do mesmo ano para averiguar a situação e, depois, também pelo advogado Palma Carlos, em São Tomé desde 25 de março, a pedido da família de Salustino Graça do Espírito Santo.¹⁹⁰

De acordo com Inocência Mata, Sum Marky “impõe-se a si próprio o imperativo ético e moral de testemunhar, através da escrita literária, ao mesmo tempo que fala das suas esperanças e desejos, dos seus temores e suas repulsas” (1993: 207-208).¹⁹¹ Assim, nas últimas trinta páginas de *Vila Flogá*, o massacre toma lugar na ação romanesca de forma persistente e tudo aquilo que sabemos ter acontecido através de documentos oficiais e testemunhos, se desencadeia: as declarações oficiais rasgadas na Trindade; o assassinato do ilhéu Pontes por Zé Mulato; a morte do alferes Jorge Amaral enquanto liderava uma rusga no mato; o falecimento do cozinheiro Olímpio, por asfixia, numa cela de prisão sobrelotada; as violações de mulheres, como sucede com Cacilda, ou as torturas físicas e psicológicas aos nativos durante os trabalhos nas Obras Públicas. Ainda segundo Inocência Mata,

Nessas obras, a escrita sintetiza a história de determinadas épocas, facilmente datáveis. *Vila Flogá* e *No altar da lei* situam-se entre 1951 e 1953: época da construção de novos bairros na zona de cabo submarino e no Mato Quixibá, para a qual eram feitas rusgas por Tenente Pinho e alferes Fernandes,

¹⁹⁰ Consultar, a este propósito, o relatório de Carlos de Sousa Gorgulho enviado à metrópole, “Relatório dos acontecimentos ocorridos em S. Tomé nos dias 3 a 6 de Fevereiro de 1953”, Lisboa, AHM / FO / 39 / 11 / 585 / 259. No seguimento da investigação da *Polícia Internacional e de Defesa do Estado*, e por ordem do Governo Central, Carlos Gorgulho foi exonerado do cargo e obrigado a regressar a Lisboa no dia 19 de abril de 1953. Pese embora nunca mais tenha regressado à ilha, foi, de acordo com Carlos Espírito Santo (2003: 379-385), louvado pelo Ministro do Ultramar, Sarmento Rodrigues, pelos serviços prestados à pátria. Sobre a intervenção da PIDE, ver, ainda, Moreira (1974: 25-26), Seibert (2002a: 88-89) e relatório sobre os acontecimentos por Victor Pereira de Castro (1974/1975).

¹⁹¹ Em conversa com a investigadora e docente, Sum Marky terá afirmado que “descrev[eu] aquilo que vi[u]. Não há qualquer espécie de imaginação” (Mata, 1993: 198).

organizadas nas tristemente célebres Brigadas do Zé Mulato [...] e orientadas para as obras públicas do cabo/'engenheiro' Malhadas (na História: Malheiro), época de violações, de incêndios, da morte de um oficial branco, seguida do massacre de Batepá, perpetrado sob as ordens do governador Galho-Galho (Carlos Gorgulho) e com a cumplicidade do Padre Rocheta – figuras históricas que desfilam ao lado de outras, como o popular Sr. Thomaz da Farmácia [...] ou de Sum Popoe, Sum Mé Cosmo, Sum Curiolano ou Sum Olímpio (1993: 198-199).

Se através destes romances, como as passagens acima comprovam, a bonomia e pacifismo dos colonos portugueses é desmascarada, também a sua vertente miscigenante e ecuménica é desconstruída. Senão, veja-se: para além da história particular de Sum Almeida e de Má Djingo em *No Altar da Lei*, tanto o Dr. Fernando Lemos em *Crónica de Uma Guerra Inventada* como Sum Raul de *Vila Flogá*, decidem também juntar-se a nativas, Paulinha e Cacilda, respetivamente. Como tal, o médico dirige-se à casa da família de Paulinha, como era costume na ilha, e propõe aos seus pais que autorizem que se amigue com a filha, proposta que eles aceitam, de acordo com o narrador. No outro caso, confrontada com o facto de Sum Raul não querer amigar, é a própria mãe de Cacilda que se dirige à sua loja e ameaça denunciá-lo às autoridades se este não o fizer. Os pais tanto de Paulinha como de Cacilda dispõem, assim, aparentemente, de poder de decisão sobre o futuro das filhas, como de facto acontecia frequentemente nos processos de casamento em São Tomé e Príncipe, onde “o consentimento da mulher é considerado irrelevante” (Caldeira, 1999: 56).

Os três portugueses (Sum Almeida, Fernando Lemos e Sum Raul) vão “híper-sexualizar” (Matos, 2006: 130) os corpos femininos de nativas e serviçais, demonstrando querer instrumentalizá-los a seu bel-prazer. Como, por diversas vezes, tem afirmado Inocência Mata (1993, 1998, 2010), sem esconder o preconceito e a crença na sua subalternidade, a raça e o racismo emergem como eixos centrais deste sistema de classificação etnocêntrico que classifica a mulher nativa como inferior:

Demorou os olhos nos peitos que ameaçavam furar o tecido gasto, baixou-os até ao ventre liso, as ancas em jeito de ânfora. Quis tocar-lhe, afagar a carne cor do cobre brilhante, mas os seus preconceitos de raça e higiene impediam-no (Marky, 1999: 47).

Ele dedicara-lhe um olhar atento, observando-a desde as pernas de barrigas redondas aos peitos grandes e túrgidos: ‘Está bem, sim.’ E, num gesto brusco, inesperado, jogara o lençol sobre o corpo negro, envolvendo-o da cabeça aos pés. Depois, ajeitando o buraco que recortara com tanto cuidado no lençol, nele introduzira o pénis ereto, protegido por preservativo (Marky, 1999: 56).

[Sum Féron em diálogo com Sum Raul] Não me digas que não valeu a pena... Numa terra de pretas e mulatas, obter os favores de uma branca merece algum sacrifício, que diabo! (Marky, 1963: 116).

– A gaja quer amigar, calcula!

– E tu que tencionas fazer?

Sum Raul pareceu refletir durante uns instantes.

– Tudo, menos mulatos... – declarou, com orgulhosa ironia – nada de adulterar o produto! (Marky, 1963: 165).

Por esse mato fora, existia, pelo menos, uma dúzia de mestiços, a reclamarem, inutilmente, a sua condição de filhos de Sum Almeida. Ná, não queria mulatos, raça infame. Mulato é inimigo do pai e inimigo da mãe, contra o negro e contra o branco (Marky, 1962: 72).

As condutas de Sum Almeida, de Fernando Lemos, de Sum Raul ou até de Sum Féron que, antes do colega, se recusara a amigar com Cacilda, surgem, portanto, em contraponto com a descrição que é feita de Pedro, em “Maiá”, não como os “bons colonos”, honestos e predispostos a uma relação inter-racial oficial, mas como homens que pretendem apenas consumir o desejo de posse que lhe é sugerido pela presença das mulheres nativas. Ao contrário do capataz Silvino, de “Maiá”, ou de Filipe, n’ *A Estufa*, que não contribuem para colocar o modelo luso-tropicalista em causa, mas são construídos como a exceção que confirma a regra deste sistema, a representação de Sum Almeida, de Fernando Lemos e dos roceiros Sum Raul e Sum Féron estilhaça a relação harmoniosa promovida pela doutrina freyriana como sendo exclusivamente ideológica e fantasiosa, fruto de um regime que via no discurso de Freyre “a fórmula mágica para justificar a permanência de Portugal nas terras africanas” (Ribeiro, 2004: 155).¹⁹²

No Altar da Lei e Crónica de Uma Guerra Inventada surgem como romances particularmente fraturantes da doutrina luso-tropicalista, pois, “em grande medida, os discursos sobre miscigenação e mestiçagem demonstram um pendor ideológico para o mascaramento de relações de poder desigual e de dominação” (Almeida, 2000: 185). Nos casos acima referidos, Sum Marky opta por revelar as fissuras nas teses de Gilberto Freyre, como se observa nesta passagem do seu último romance, onde a jovem serviçal Isabel é encarregada “de um serviço extra” (Marky, 1999: 91) pelo administrador Costa:

Ela obedecera prontamente, nem por um momento lhe passara pela cabeça desobedecer a ordem tão precisa e rigorosa. E continuara a obedecer, sem

¹⁹² O facto de esta doutrina “vir da mão de um ex-colonizado, embora, na verdade, pouco o tivesse realmente sido” foi, de acordo com Margarida Calafate Ribeiro (2004: 157), um trunfo para o regime salazarista, o que não pode ser colocado de parte no estudo das dinâmicas do aproveitamento da obra de Freyre pelo Estado Novo.

tergiversar, quando ele mandara abrir as pernas. Tampouco recursara que ele introduzisse o pênis duro na sua apertada vagina de menina. Aquilo tudo, afinal, fazia parte da sua vida de serviçal obediente e prestimosa (Marky, 1999: 92).

Exemplo semelhante constitui, também, quase no fim de *No Altar da Lei*, o percurso brutal e violento empreendido por Má Djingo, grávida de Sum Almeida, para salvar os pais e a irmã, detidos em Fernão Dias. Ao longo dos capítulos dezanove e vinte, encontramos a nativa a trocar o seu corpo sucessivamente, como meio de permuta, por cartas de apelo à libertação da família, que alguns dos protagonistas do massacre a obrigam a passar de mão em mão: desde Sum Pedro, Regedor, ao cabo Malhadas, responsável do Serviço das Obras Públicas e o tenente Fernandes, Comandante do Corpo de Polícia Indígena, até terminar junto do cabo Coelho, chefe de Fernão Dias, através de quem consegue, finalmente, depois de também este abusar sexualmente dela, salvar quem resta da sua família (ver Marky, 1962: 200-217).

A representação dos colonos como homens que encaram o corpo da mulher com direito de usufruto vai denunciar “a antinaturalização dessa apetência miscigenante dos colonos em S. Tomé e Príncipe” (Mata, 1993: 126).¹⁹³ Desta forma, a representação de Sum Almeida, de Sum Raul, do administrador Costa ou do capataz Silvino, por exemplo, todos produtos de um sistema que transforma irreversivelmente o colono português, deixando-o alienado da realidade e preso na sua própria ficção de um processo colonizador eficaz, totalizador e sem lugar à resistência, “diz mais sobre os colonizadores e a relação que tinham com o ultramar do que propriamente sobre os nativos” (Matos, 2006: 244).

Assim, se dá a “reescrita do mito de convivência racial [...], reescrita, enfim, do mito da civilização (a estória – histórica! – dos massacres de 1953)” (Mata, 1993: 220). Justamente, através das representações do Massacre de Batepá e dos personagens nele envolvidos, institui-se o colonialismo como um processo de contradições (Chrisman,

¹⁹³ Exceção feita a Sum Féron em *Vila Flogá*. Apesar do desprezo inicial pelo compromisso com a nativa, o colono acaba por salvar Cacilda no momento em que esta estava a ser violada por vários sipaios durante o massacre de 1953, e, no final do romance, convida-a para viver consigo na roça (Marky, 1963). O percurso de Sum Féron surge, portanto, como o de Filipe de *A Estufa*, representativo da adesão à suposta vocação luso-tropicalista, mestiça e protetora do caráter português.

1994: 501) e tensões visíveis e invisíveis, que degrada tanto colonizados como colonizadores. Nas palavras de Jean-Paul Sartre, em prefácio à obra de Albert Memmi:

A impossível desumanização do oprimido revira-se e torna-se na alienação do opressor; é ele, é ele próprio que ressuscita com o seu menor gesto a humanidade que quer destruir; e, como a nega aos outros, vê-a em toda a parte como força inimiga. Para lhe escapar é necessário que se mineralize, que tome a consistência opaca e impermeável da rocha, em resumo, que se «desumanize» por sua vez. Uma impiedosa reciprocidade fixa o colonizador ao colonizado, seu produto e seu destino (1974: 32).

6.4. Considerações Finais

Os textos do império oferecem elementos indispensáveis para pensar as fantasias e ficções que alimentavam as representações coloniais, permitindo complexificar e problematizar as análises ao imaginário imperial reiterado nas políticas culturais do Estado Novo a partir dos anos cinquenta. O que não pode negar-se é a existência de uma multiplicidade de formas narrativas de espelhar e relacionar estas dinâmicas imperiais e textuais; a literatura colonial pode, assim, implícita ou explicitamente, demonstrar ser cúmplice na construção e manutenção do império ou, por outro lado, subverter e criar cisões na ideologia dominante. Esta heterogeneidade de reações vai verificar-se, por exemplo, nas diferentes abordagens dos escritores metropolitanos à suposta presença do luso-tropicalismo em territórios colonizados por portugueses, particularmente quando a aplicação dessa retórica diz respeito a um caso singular como o Massacre de 1953, ocorrido antes da Guerra Colonial ou de Libertação e que, por esse motivo, carece de justificação ou de denúncia, dependendo da perspetiva e posição ideológica do autor.

Em Fernando Reis, o conto “Maiá” sedimenta os fundamentos do fenómeno miscigenante, preconizado por Gilberto Freyre e, como refere Castelo (1999: 41), apropriado pelo regime salazarista com a sua conviência, através da representação da relação harmoniosa e simbólica entre o colono Pedro e a nativa Maiá, no qual o recurso a essa retórica serve os propósitos de atenuar ou negar a violência do colonialismo. Algo de semelhante acaba por acontecer, também, n’ *A Estufa*, de Luís Cajão, onde Filipe empreende uma transformação de “mau” para “bom colono” e, de modo distinto, em

Cores e sombras de S. Tomé e Príncipe, de Otilina Silva, em que apesar da crítica à violência do colonialismo, os nativos e nativas são figuras acessórias que vêm apenas reforçar a tenacidade do colono português perante o “fardo do homem branco”.

Na imaginação literária colonial e luso-tropicalista do massacre, nativos/as e trabalhadores/as contratados/as são, pelo seu silenciamento e marginalização nas narrativas, figuras metaforicamente espetais. Nestes casos, os fantasmas não têm capacidade de assombrar e são, como numa das aceções diagnosticadas por Esther Peeren (2014: 24), “fantasmas vivos”, na medida em que à população colonizada, construída como invisível nestas representações, não é permitido deixar registado um arquivo das suas experiências e discursos. A fantasmagoria, usada neste sentido, não é emancipatória, como acontece, mais tarde, nos escritos da pós-memória de Batepá e, de certo modo, também na literatura de testemunho e protesto, mas uma ação que reforça mecanismos de violência epistémica e anuladora da subjetividade destes indivíduos: “aqui, o fantasma é uma figura de impotência e insubstancialidade” (Peeren, 2009: 335).

Se o espetro é, para Avery Gordon (2008: 179), porta-voz de uma mensagem do passado e sinal de algo que tem que ser feito no presente, a sua ausência literal na literatura colonial sobre 1953, não é inesperada, mas simbólica de determinada mentalidade que se veiculava. Através da negação do *Outro*, da ansiedade em subjugar as suas cosmologias e optando, deliberadamente, por não analisar criticamente a história de Batepá e do colonialismo português, estas representações, de forte pendor ideológico e celebrativas do império, desenvolvem uma política de silêncio que priva da fala qualquer voz dissidente. Não havendo erros por reparar, não há o regresso dos mortos nem fantasmas literais, apenas seres humanos transformados socialmente em espetros pela marginalização a que são votados em vida.

Em contramão a esta tendência, embora exibam algumas marcas do seu tempo, perspectiva e posição, as narrativas de Sum Marky fazem com que estas vidas importem e optam por denunciar a relação colono-colonizada como um espaço complexo de dinâmicas de dominação, hierarquização, poder e resistência. Os escritos do autor, profundamente recriminadores dos eventos de 1953, acabam, assim, por subverter o imaginário colonial por detrás da ideologia salazarista do luso-tropicalismo, denunciando

as fraturas presentes na maior parte das relações inter-raciais que se davam nas colónias e desmistificando os mitos criados em torno do carácter excecional e benigno da nação portuguesa.

O resgate dos discursos e narrativas coloniais sobre o Massacre de 1953 e a subsequente desconstrução da lógica hegemónica luso-tropicalista que muitas vezes lhes está subjacente contribui, assim, para deixar a nu a fragilidade das representações, permitindo questionar e desmontar a suposta originalidade de uma colonização portuguesa harmoniosa e sem violência. Como consequência, estes textos são úteis, também, para perceber a que construções literárias respondem os poetas são-tomenses da literatura de protesto e da *Casa dos Estudantes do Império*,¹⁹⁴ escrita de rejeição aberta à presença dos colonizadores portugueses no arquipélago e de reivindicação da autodeterminação. Sum Marky é, neste contexto, definido como um escritor da “intervalaridade” por Inocência Mata (1998: 148; 2010: 122), que admite que este possa constituir uma ponte entre os escritos coloniais de Fernando Reis e Luís Cajão, por exemplo, e a literatura nacionalista de Tomás de Medeiros, Alda Espírito Santo, Maria Manuela Margarido e Marcelo da Veiga,¹⁹⁵ para citar apenas alguns nomes, cujos textos sobre 1953 analiso no próximo capítulo.

¹⁹⁴ Criada em 1944 e tutelada pelo regime do Estado Novo e pela Mocidade Portuguesa com o intuito de reforçar os laços dos estudantes vindos das colónias com o país, convertendo-os à metrópole, por um lado, e mantendo-os sob vigilância, por outro, cedo a *Casa dos Estudantes do Império* vai contrariar as expectativas do governo, revelando-se o espaço, por excelência, da germinação de uma consciência anticolonial (cf. Castelo, 1997; 2010), nomeadamente, através da circulação do boletim *Mensagem*. Ver, ainda, Mata (2015). Embora num registo diferente, sobre o papel fundamental da *Casa dos Estudantes do Império* nas lutas anticoloniais, ver, também, o romance de Pepetela, *Geração da Utopia* (1993).

¹⁹⁵ Marcelo da Veiga não fez parte da *Casa dos Estudantes do Império*, mas aproxima-se ideologicamente da mensagem veiculado pelos seus membros, considera Inocência Mata (2010: 112).

Capítulo VII. Batepá na literatura de testemunho e protesto: a criação de São Tomé e Príncipe

7.1. Da prosa de Sacramento Neto à poesia da Casa dos Estudantes do Império

A literatura de denúncia e protesto produzida por escritores são-tomenses durante a transição e no período imediatamente após a independência das ilhas é uma literatura que dá primazia à “narração da experiência”, reafirmando que “não há testemunho sem experiência, mas tampouco experiência sem narração” (Sarlo, 2007: 24). O julgamento de Eichmann em Israel, na década anterior, em 1961, marcara o momento em que a testemunha emerge, fora do campo estritamente jurídico, com papéis múltiplos que se expandem até às esferas do político, do cultural e do ideológico, um movimento já iniciado com o fim da Primeira Guerra Mundial.¹⁹⁶

A prosperidade dos discursos testemunhais naquela que ficou classificada, por Annette Wieviorka (1998, 2006a, 2006b), como “a era do testemunho” estendeu-se, também, ao território são-tomense, no caso do Massacre de 1953, como provam as dezenas de testemunhos de prisioneiros e sobreviventes recolhidos pelo advogado Palma Carlos,¹⁹⁷ durante os acontecimentos, para efeitos de um julgamento que acabou, contudo, por nunca condenar formalmente o Governador Gorgulho ou os seus braços direitos na comunidade branca da colónia (Moreira, 1974: 26; Cervelló, 1999: 37; Seibert, 2002a: 91).¹⁹⁸

Quando, como neste caso, existe uma escassez relativa de material de arquivo disponível, o confronto com os testemunhos do que aconteceu é a alternativa expectável. Mas, durante o processo, há testemunhos que são privilegiados em relação a outros e há

¹⁹⁶ Ver Hannah Arendt em *Eichmann em Jerusalem: Uma Reportagem sobre a Banalidade do Mal*, livro publicado originalmente em 1963, sobre o julgamento em Israel do tenente-coronel da SS Adolf Otto Eichmann.

¹⁹⁷ Alguns desses testemunhos, herdados por Carlos Espírito Santo, a quem Palma Carlos cedeu o seu arquivo, estão reunidos pelo autor são-tomense nos dois primeiros volumes da *História Documental de São Tomé e Príncipe* (2015a e 2015b).

¹⁹⁸ Ao contrário destes, Zé Mulato foi condenado a vinte e dois anos de prisão pela sua participação no massacre, dos quais cumpriu dezassete. José Cangolo, um dos nativos condenados pelo assassinato do alferes Jorge Amaral, cumpriu, também, dezassete anos de cárcere, período ao fim do qual foi amnistiado, como Zé Mulato, pelo então Presidente da República Portuguesa, Américo Tomás, em visita ao arquipélago no ano de 1970 (cf. Moreira, 1974: 24 e Seibert, 2002a: 91).

uma percentagem que chega, inclusive, a ser silenciada, uma vez que a prioridade é criar um significado comum sobre o massacre, que una a população fragmentada e sirva para transmitir às gerações seguintes.¹⁹⁹ Numa articulação notável desta problemática, António Sousa Ribeiro refere que

Este ato de autoria constitui um exercício de memória que não está virado para o passado, para a reconstrução do passado, mas para a construção de uma identidade no presente e no futuro, uma identidade que altere radicalmente o estatuto da vítima. Trata-se de um ato que torna, literalmente, o mundo vivível (Ribeiro, 2010b: 18).

De facto, depois da independência é preciso construir um país e, para esse efeito, é imprescindível narrar e contar a nação. Lembrar textualmente o massacre foi uma das primeiras formas encontradas pela população nativa de compreender e expressar os meses de terror e medo vividos em São Tomé e Príncipe em 1953, mas foi também o espaço a partir do qual procuraram construir um corpo simbólico da nação, através da criação de um “panteão de heróis” (Sarlo, 2007: 14), de um arquivo de memórias da resistência nativa e, acima de tudo, de uma “noção de comunidade” (Collins, 1991: 839) e de grupo. A identidade coletiva dos forros é, deste modo, a partir dos anos 1970, reivindicada e formada a partir de um trauma inaugural, o massacre de 1953.²⁰⁰ Augusto Nascimento afirma, a este propósito, que

Até hoje, a luta pela independência é recorrentemente exemplificada com a alusão à resistência dos ilhéus à opressão colonial, concretamente ao trabalho nas roças. Mais particularmente, o nacionalismo e a necessidade de independência foram amiúde referidos ao massacre de 1953. Anos a fio, a memória coletiva das facetas mais gravosas do colonialismo, designadamente os desmandos perpetrados às ordens de Gorgulho em 1953, tem sido avivada pela atualização ritual da memória. Esta valorização da memória coletiva [...]

¹⁹⁹ O papel das relações de poder na construção e enunciação do testemunho foi alvo de reflexão por Dan Stone em “Beyond the Mnemosyne Institute: The Future of Memory after the Age of Commemoration” (2010).

²⁰⁰ Curiosamente, a primeira representação literária do Massacre de Batepá foi escrita não por um são-tomense, mas por Agostinho Neto, primeiro presidente de Angola depois da independência, que dedicou o poema “Fevereiro” a Alda Espírito Santo: “Foi então que o Atlântico / Pela força das horas / Devolveu os cadáveres / Envolvidos em flores brancas de espuma / E do ódio incontido das vítimas / Sobre sangue coagulados de morte / E as praias se encheram de corvos e chacais / Em fomes animais de carnes esmagadas / Na areia / De terra queimada pelo terror das idades / Escravizadas em cadeias / Da terra chamada verde / Que as crianças ainda chamam verde de esperança / Foi então que no mar os corpos se embeberam / De vergonha e sal / Pela força das horas nas águas ensanguentadas / De desejos e fraquezas / Foi então que nos olhos em fogo / Ora sangue ora vida ora morte / Enterrámos vitoriosamente os nossos mortos / E sobre as sepulturas / Reconhecemos a razão do sacrifício dos homens / Pelo amor / E pela harmonia / Mesmo ante a morte pela força das horas / Nas águas ensanguentadas / E em nós / A terra verde de S. Tomé / Será também a ilha do amor” (Neto, 1975: 17-18).

contrasta com a subalternização das memórias individuais, incluindo as dos protagonistas da afirmação nacionalista (2011: 172).

O relato do sofrimento e da dor, nestes casos, pode apresentar um potencial reparador, como reconhece Beatriz Sarlo, porque “quando o testemunho narra a morte ou a vexação extrema, esse laço estabelece também uma cena para o luto, fundando assim uma comunidade [...] onde ela foi destruída” (2007: 50). No mesmo sentido, argumentam Nancy K. Miller e Jason Tougaw (2002: 14), destacando o papel fundamental que o testemunho desempenha na construção das identidades coletivas. Não obstante, deve ter-se em mente que o testemunho é subjetivo, seletivo e parcial, dependente dos contextos socioculturais, históricos e religiosos de quem testemunha e, portanto, se expressa através de discursos muito distintos.²⁰¹ Tendo isto em mente, e questionando até que extensão é possível testemunhar Batepá, começo, neste capítulo, por recuperar a novela *A Grande Opressão*, de Sacramento Neto.²⁰²

Na minha opinião, este texto, apesar de escrito por um nativo do arquipélago, surge no mesmo contexto de mudança e intercalaridade em que Inocência Mata situa Sum Marky, perpetuando alguns dos padrões presentes nos textos coloniais e assumindo-se como “uma versão popular” de *Crónica de Uma Guerra Inventada*, situação a que não é alheia a formação teológica cristã do autor.²⁰³ Sousa Lima, proprietário branco da roça Vila Nova, situada na Trindade, e um dos personagens principais do livro, configura precisamente o modelo do colono exemplar como entendido pelo luso-tropicalismo do Estado Novo; “indivíduo sonhador [que] optou por lidar com a população nativa numa perfeita harmonia vivencial, integrando-se dentro dela e integrando-a no seio da sua ainda pequena família, sincero, repelindo qualquer laivo de preconceito rácico” (Sacramento Neto, 2008: 10).

²⁰¹ Sobre os limites do testemunho, ver Soshana Felman e Dori Laub (1992), Giorgio Agamben (1999), Jenny Edkins (2003), Colin Davis (2007) e António Sousa Ribeiro (2010b).

²⁰² Horácio Sacramento Neto nasceu em São Tomé em 1932 e é padre desde 1958, exercendo, atualmente o cargo de vigário paroquial na Paróquia de Santa Maria de Belém, nos Jerónimos, em Lisboa. É autor de mais de dezassete livros em edição de autor, a maior parte deles, senão todos, ambientados em São Tomé e Príncipe. Ver, também, a este propósito, Carlos Espírito Santo em *Almas de Elite Santomenses* (2000).

²⁰³ Cf. crítica de Augusto Nascimento disponível em <http://www2.iict.pt/?idc=102&idi=15079>. Sobre a obra do autor, diz o investigador, no mesmo texto, que “não é excessivo salientar o valor documental dos vários livros do padre Sacramento Neto. Eles são um repositório de memórias, inevitavelmente falíveis, decerto mais ou menos compósitas e heteróclitas, mas, em todo o caso, úteis” (2009).

Porque Sousa Lima “destoava para melhor da maioria dos seus colegas na conduta com os subalternos” (Sacramento Neto, 2008: 20), é assim que Serafim,²⁰⁴ contabilista nativo da propriedade, é convidado a mudar-se para a roça com a mulher, Lídia, e o filho Luciano, abrindo caminho a um “envolvimento interracial” (Sacramento Neto, 2008: 25) entre este último e Berta, a filha do roceiro, cuja amizade desponta desde o primeiro dia em que se conhecem, situação que desagrade profundamente à mãe da rapariga, Zélia. Sousa Lima surge, assim, alinhado aos ditos ‘brancos-forros’, opositores ao regime do Estado Novo, “fazendeiros brancos [...] que discordavam claramente da linha política assumida pelos governantes de aquém e de além-mar” (Sacramento Neto, 2008: 29).²⁰⁵

Como em *Crónica de Uma Guerra Inventada*, de Sum Marky, em *A Grande Opressão* estão representados os antecedentes e os factos centrais que se conhecem sobre o Massacre de 1953, desde o plano de fomento das Obras Públicas, dinamizado por um “Governador sonhador” que se revelou “um déspota sem qualquer escrúpulo” (Sacramento Neto, 2008: 42), à nomeação de personalidades marcantes ligadas ao massacre, como o Tenente Santos Ferreira, o Tenente Raúl Simões Dias, o Dr. Abranches Pinto²⁰⁶ ou o advogado Palma Carlos, “paladino da Lei e do Direito” (Sacramento Neto, 2008: 105), até às reformas exigidas por Gorgulho, anos antes, nas condições de trabalho das roças, que visavam, por um lado, aliciar os forros ao contrato e, por outro, sedimentar a ligação dos trabalhadores contratados às ilhas, atenuando algumas das violentas regras a que se encontravam submetidos:

O Governante, perversamente idealista, enveredou resoluto, por reformas que tornariam a situação vivencial dos serviçais contratados um tanto aliciante. Mas os fazendeiros brancos, cegos na sua ganância doentia, não aderiram às reformas inovadoras necessárias. Foram estas as reformas preconizadas: preceituavam os contratados morarem em aldeamentos construídos fora das sedes das empresas; as suas refeições cessariam de ser em comum [,] mas no seio de cada família e confeccionadas ao gosto de cada um; haveria licença autorizando os contratados a deambularem pelas vilas e aldeias aos domingos e

²⁰⁴ Serafim era um forro da elite. O narrador informa o leitor de que ele era membro do Sporting Clube de São Tomé, um lugar onde os nativos de classe baixa ou de estatuto socioeconómico inferior não eram admitidos (ver Sacramento Neto, 2008: 15).

²⁰⁵ Na novela, Sacramento Neto (2008: 79) identifica, inclusive, os fazendeiros que, historicamente, se encontravam alinhados aos naturais de São Tomé durante os acontecimentos, como Virgílio de Almeida, Carlos da Cunha Soares, Eduardo de Oliveira, Álvaro da Silva Cruz ou Alberto Sousa Lima, “bem conhecidos pelas suas ideias anti-salazaristas” (Seibert, 2002a: 78).

²⁰⁶ Diretor do Hospital Central de São Tomé, à época.

feriados. E finalmente suas sanzalas não seriam trancadas por fora nas horas de reclusão noturna (Sacramento Neto, 2008: 53-54).

Entre 1945 e 1949, durante o seu primeiro mandato enquanto governador do arquipélago, Carlos de Sousa Gorgulho granjeou a admiração e o respeito da população nativa, que o homenageou com uma espada de honra em Dezembro de 1948.²⁰⁷ Foi, inclusive, através de um abaixo-assinado dos ilhéus que o tenente-coronel foi reconduzido no cargo para um segundo mandato, sendo o terceiro aquele em que a sua reputação se alteraria drasticamente, principalmente por ficar indelevelmente associado aos eventos de 1953 (ver de Deus Lima, 2002: 34-39).²⁰⁸ Nesse período inicial nas ilhas, Gorgulho levou a cabo um processo de revisão do sistema de trabalho nas roças para acabar com as irregularidades praticadas sobre os trabalhadores contratados, como ilustrado no relatório do jurista Victor Pereira de Castro:²⁰⁹

Afixaram-se novos horários de trabalho e acautelou-se o cumprimento deles. Proibiu-se a prática de castigos corporais infligidos nas roças, subtraindo-se à entidade patronal todo o poder disciplinar sobre os serviçais. Compuseram-se novas tabelas alimentares e fiscalizou-se a sua execução. Repatriaram-se serviçais que há muitos anos aguardavam o regresso à terra de naturalidade e pagaram-se-lhes as importâncias de que eram credores (*Relatório*, 1974/1975: 310).

A estas medidas, contudo, não estava subjacente uma condenação do processo de recrutamento de mão-de-obra contratada, que continuou uma prática arbitrária e violenta. Melhorando as condições de vida nas roças, Gorgulho pretendia diminuir a

²⁰⁷ “Foi ele [Gorgulho] que introduziu o abono de família e o subsídio de renda de casa, assim como a assistência médica aos funcionários públicos. [...]” (Seibert, 2002a: 77).

²⁰⁸ Sobre este assunto, tem Marcelo da Veiga dois poemas bastante irónicos, sugestivamente intitulados “O – 53 –” e “Prelúdio”, que versam assim, respetivamente: “Quem floreira o pé no «Dança Congo» / E, ao luar, no socopé / Com a mulher e mais as médias crias / Julgava o tempo longo... / Não viu que vinha já, / Não sentiu, já ao pé, / – «O Fernando Dias» / – E o «Bate-Pá!» / Acordou mal da rija festa / E ainda hoje é em vão / Que bate com a mão na testa / E o pé no chão” (da Veiga, 1989: 196); e “Lá vinha o carro todo um primor / Com a bandeirinha a agitar / Logo também com alegria, / A garotada acorria / Atroando o ar / Com – o «viva, o Governador!» / Sua excelência, de satisfação, / Jogava-lhes reбуçados, dropes, bolos / E moedas de tostão... / Porque é ditado antigo / Mas sempre novo e amigo, / – «Que assim se comem os tolos» ...” (da Veiga, 1989: 197). Ver, ainda, sobre o mesmo tópico, Inocência Mata (1998: 115).

²⁰⁹ Sobre a violência do sistema das roças e a terrível situação dos trabalhadores contratados, ver o conto de Alves Preto, pseudónimo de Tomás de Medeiros, inovador na temática e publicado no boletim *Mensagem*. Intitula-se “Um Homem Igual a Tantos” e conta a história de Manguço, filho de contratados que foram enganados para São Tomé e que acabariam por falecer nas roças de cacau (1996: 22-24).

elevada mortalidade registada entre os serviçais e atrair os nativos a participar da produção agrícola (Seibert 2002a: 77).²¹⁰

Na novela de Sacramento Neto, Gorgulho é descrito como sendo “monstruoso”, “energúmeno” (2008: 47-48), “extremamente maléfico” (2008: 61) e “um tirano demente” (2008: 99), descrição que faz ressoar a perturbação esquizofrénica que o mesmo autor atribui ao governador num texto anterior, *Vovó Marquinha* (1999). Referindo-se a ele em termos que associam as suas ações à loucura, ao desvario e a doenças mentais graves, o narrador isenta Gorgulho de qualquer calculismo ou racionalidade nas decisões que tomou durante os eventos de Batepá. Deste modo, como acontecia na literatura colonial e luso-tropicalista do massacre, o seu comportamento e carácter são amenizados. Contudo, neste caso, a representação da autoridade máxima colonial nas ilhas como insana serve um propósito distinto, sendo construída em contraponto à sensatez da elite nativa de São Tomé e Príncipe.

A explicação para o sentimento de superioridade de alguns forros e para a sua demarcação dos demais grupos presentes nas ilhas está presente, no romance, desde as suas primeiras páginas:

Os naturais da terra, os ilhéus, em extremo orgulhosos da sua estirpe e cultura crioula, crendo-se descendentes das 2 mil crianças judias deportadas para as ilhas, recusaram-se desde sempre servir na agricultura e sob os maus tratos dos seus colonizadores portugueses. Labutavam nas fazendas coloniais, quando muito, em casuais serviços de empreitada, ou na qualidade de empregados de oficinas e instalações sanitárias, ou no professorado primário. Assim labutando, gozavam de um estatuto superior ao dos demais servidores (Sacramento Neto, 2008: 19-20).

Em dada altura da história da Colónia, em finais do séc. XVIII e princípios do XIX, na decadência do ciclo da economia à base da exploração de cana sacarina, desanimados com a cultura da cana já não rendosa pela pequenez das ilhas, e também amedrontados pelos ataques sucessivos de corsários ingleses e holandeses, os colonizadores portugueses optaram pela debandada para o Brasil. [...] Foram-se embora e deixaram a administração do arquipélago, toda ela, nas mãos dos ‘filhos-da-terra’. Em consequência desta cedência, estes constituíram-se numa classe dirigente, que foi reconhecida como tal e apelidada de ‘fidalguia parda’ (Sacramento Neto, 2008: 30).

²¹⁰ Cf. *Cópia do Ofício Confidencial de 26 de Fevereiro de 1948 dirigido pelo Senhor Inspector Superior de Administração Colonial Dom António de Almeida a sua Excelência o Ministro das Colónias e, também, Comunicação feita por Sua Excelência o Governador da Colónia, Major Carlos de Sousa Gorgulho, aos agricultores de São Tomé e Príncipe, reunidos na Sala do Conselho do Governo no dia 15 de Junho de 1946*, disponíveis no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em *Arquivo Salazar. Acção Governativa em S. Tomé e Príncipe do Major Carlos de Sousa Gorgulho*, com a referência PT/TT/AOS/D-N/10/1/20 e cota UL-10 cx. 765, pt. 20. O último documento surge fac-similado em Carlos Espírito Santo (2015a: 51-59).

A classe crioula promovida esforçou-se decididamente por europeizar-se. Distanciou-se da sua cultura própria, do seu folclore, da língua da sua inventiva, relegando o seu uso às camadas mais desprezíveis da população. Adotou o *modus vivendi* europeu. [...] E mereceu dos europeus por esta esforçada assimilação, respeito e admiração. Mas provocou, igualmente, um baixo sentimento de inveja e despeito em metropolitanos de má qualidade (Sacramento Neto, 2008: 46).

Com a retirada dos fazendeiros para o Brasil, como descrito por Sacramento Neto num dos excertos acima, coube aos forros, descendentes livres de portugueses e escravas africanas, manter funcionais as roças abandonadas, passando eles, a partir daí, “a usufruir de um estatuto destacado e interventivo” (Figueirôa-Rêgo e Olival, 2010: 120) no dia-a-dia das ilhas. Alguns dos membros desta elite nativa, tendo condições financeiras para tal, optaram, já no século XX, por investir nos estudos dos filhos e das filhas, enviando-os para universidades europeias, de onde regressaram, mais tarde, para desempenhar cargos na administração pública da colónia (Seibert, 2002a: 114).

A ocupação, por nativos, de lugares de gestão local, prendia-se com as condições muito particulares de colonização e povoamento do arquipélago, cujo clima insular dificultava a permanência duradoura dos colonos brancos, forçando, por conseguinte, à legitimação das elites nativas. Obviamente que tais categorias sociais “acicatava[m] inúmeras rivalidades e demarcava[m], ainda mais, a fronteira” (Figueirôa-Rêgo e Olival, 2010: 125) entre africanos privilegiados e a população branca e negra mais pobre. Curiosamente, não é a necessidade de mão-de-obra, como justificado por outros autores, mas as regalias da população autóctone, a razão que Sacramento Neto evoca como estando no cerne do massacre:

O monstruoso Governador Gorgulho, não admitindo a europeização dos crioulos, por insistir na ideia de uma maioria de raça branca no vértice da população do arquipélago, partiria, energúmeno, para uma tentativa de extermínio lento da população negra promovida (Sacramento Neto, 2008: 47-48).

É na Trindade, capital do distrito de Mé-Zóchi, onde se situa também a vila de Batepá, que vivia, e vive, grande parte dos descendentes da dita “fidalguia parda”, razão pela qual a localidade viria a ficar para sempre associada ao massacre.²¹¹ Em *A Grande Opressão*, a versão do massacre que predomina é a desta população nativa como heroica

²¹¹ Esta elite nativa é sugestivamente designada por *geração dos 'luso-descendentes'* noutro romance de Sacramento Neto que aqui referi de passagem, *Vovó Marquinha* (1999: 25). A protagonista, Maria Alves, carinhosamente tratada por “Vovó Marquinha”, pertence a essa elite de ascendência judaica.

e resistente. Justamente, Serafim Ceita e o filho Luciano, por exemplo, não surgem representados como vítimas indefesas, mas como forros destemidos e corajosos que se entregam voluntariamente ao *Corpo de Polícia Indígena* e ao “desalmado Zé Mulato” (Sacramento Neto, 2008: 137), durante os acontecimentos de 1953, para que o patrão, Sousa Lima, acusado de dar guarida a ilhéus fugidos e, por esse motivo, detido, possa regressar a casa.

Hoje, como no passado, a mistura com sangue europeu e a identificação com este ascendente ao invés do africano, é a razão invocada por determinadas camadas da população forra, principalmente entre aquelas que se classificam e percebem como sendo *filhos e filhas-da-terra*, para reivindicar um estatuto superior ao de outros grupos etnoculturais presentes nas ilhas.²¹² O Massacre de Batepá viria, contudo, a demonstrar que os colonos portugueses persistiam em reconhecê-los não como iguais, mas como marginais, obrigando os ilhéus, de acordo com Carlos Espírito Santo, a uma tomada de consciência para a necessidade da libertação:

A permanência dos refugiados na floresta [durante o massacre] representou, pois, o tempo de passagem da aceitação passiva da sua condição, para a percepção da realidade histórica. A passividade perante a sua condição integrada na estrutura social do colonialismo deu lugar à noção de que se identificavam com sujeitos coletivos distintos dos colonizadores portugueses. A interiorização da fatalidade e/ou determinismo histórico foi substituída pelo reconhecimento da relação opressor / oprimido, e também da possibilidade de ação (2003: 444).

O seu governo [de Gorgulho] tornou-se o principal responsável pelo rápido avanço que então se sentiu na consciencialização política dos nativos, e na conseqüente formação de um grupo político. Efetivamente, bastaram sete anos após a eclosão da Guerra da Trindade para que os são-tomenses pensassem – de um modo ideológico, organizado e persistente – na luta pela independência destas ilhas como única solução para acabar com o domínio secular português (2003: 446).

De igual forma, também Sacramento Neto vai eleger o massacre como o momento fundador do despertar nativo para a urgência da independência, tanto mais quando, imediatamente após este acontecimento, muitos dos privilégios dos forros continuaram sonegados: “a ideia mantinha-se de que os funcionários «nativos» não eram mais desejáveis como membros do serviço imperial” (Keese, 2012: 240). Veja-se, por exemplo, a seguinte reflexão do narrador Horácio, neto de Vovó Marquinha:

²¹² Cf. Paulo Valverde (2000: 101) e Gerhard Seibert (2002a: 60-61).

Das palavras do meu progenitor, concluí que tinha havido nele mudança no pensar. Conhecia-o favorável ao homem branco, crente de que a realização do homem africano dependia da presença no território do homem europeu. Mudara de pensar. Acreditava agora que a realização do homem negro dependia dele próprio, e só dele próprio (Sacramento Neto, 1999: 114).

As representações do Massacre de 1953, como manifestações mnemónicas de uma determinada identidade cultural e social dos forros, passam, assim, a constituir “uma reserva de conhecimento a partir do qual [...] [esse] grupo extrai a consciência da sua unidade e peculiaridade” (Assman e Czaplicka, 1995: 130). Na imaginação literária do evento, o passado histórico dos são-tomenses é continuamente interrogado e uma das alternativas de que se valem os escritores e as escritoras para melhor capturarem os silêncios e vazios das memórias de Batepá, vai ser o recurso ao regresso dos mortos, o que sublinha, precisamente, a sua natureza fantasmática não resolvida (cf. Colmeiro, 2011: 28-29).²¹³

Em “Onde estão os homens caçados neste vento de loucura”, poema evocador dos acontecimentos e aquele que mais emblemático se tornou, integrando, nomeadamente, um dos memoriais às vítimas de 1953, os fantasmas conjurados por Alda Espírito Santo²¹⁴ são os forros assassinados a mando do governador Gorgulho:

O sangue caindo em gotas na terra
Homens morrendo no mato
E o sangue caindo, caindo...
Nas gentes lançadas no mar...
Fernão Dias para sempre na história
Da Ilha Verde, rubra de sangue,

²¹³ Por serem poemas que se encontram dispersos por inúmeras publicações, e porque um dos objetivos desta dissertação é construir um arquivo do massacre, facilitando futuras investigações sobre este tema, optei por, neste capítulo, sempre que se justificar, disponibilizar os textos a que faço referência, ainda que muitos deles apenas em nota de rodapé.

²¹⁴ Alda Espírito Santo nasceu em 1926 na ilha de São Tomé e estudou em Portugal, onde colaborou com o Centro de Estudos Africanos e participou no boletim *Mensagem*, da *Casa dos Estudantes do Império*. Em Lisboa, a casa da tia Andreza, onde vivia, tornou-se ponto de encontro para outros estudantes com preocupações pan-africanistas, como o seu conterrâneo Francisco José Tenreiro, Mário de Andrade, Agostinho Neto, ou Amílcar Cabral (cf. Laban, 2002:67-69). Regressada ao arquipélago em 1953, torna-se professora do ensino primário. Recusando-se a compactuar com o sistema colonial em São Tomé e Príncipe, Alda Espírito Santo envolve-se ativamente na luta pela libertação do arquipélago. De facto, segundo Gerhard Seibert, a poeta torna-se a “mentora dos estudantes locais, que eram leitores entusiásticos da literatura anticolonial e pan-africana” (Seibert, 2002a:102). Logo depois da independência, foi Ministra da Educação e Cultura Popular (1975) e, mais tarde, também Ministra da Informação (1976) e Ministra da Informação e Cultura Popular (1977 e 1978), sempre no governo do MLSTP de Manuel Pinto da Costa. Em 1978, publica *É nosso o solo sagrado da terra*, volume que reúne poesia de protesto e de luta escrita nas décadas de 1950, 1960 e 1970.

Dos homens tombados
Na arena imensa do cais.
Ai o cais, o sangue, os homens,
Os grillhões, os golpes de pancadas
A soarem, a soarem, a soarem
Caindo no silêncio das vidas tombadas
Dos gritos, dos uivos de dor
Dos homens que não são homens,
Na mão dos verdugos sem nome.
Zé Mulato, na história do cais
Baleando homens no silêncio
Do tombar dos corpos.
Ai Zé Mulato, Zé Mulato
As vítimas clamam vingança
O mar, o mar de Fernão Dias
Engolindo vidas humanas
Está rubro de sangue.
– Nós estamos de pé –
nossos olhos se viram para ti.
Nossas vidas enterradas
Nos campos da morte,
Os homens do cinco de Fevereiro
Os homens caídos na estufa da morte
Clamando piedade
Gritando pela vida,
Mortos sem ar e sem água
Levantam-se todos da vala comum
E de pé no coro da justiça
Clamam vingança...
Os corpos tombados no mato,
As casas, as casas dos homens
Destruídas na voragem
Do fogo incendiário,
As vidas queimadas,
Erguem o coro insólito da justiça
Clamando vingança.
[...]
(Espírito Santo, 1978: 121-122).

Neste poema-testemunho, a voz poética recorda o ciclo de violência a que os ilhéus foram sujeitos durante os acontecimentos de 1953.²¹⁵ Por conseguinte, aqui, são os espectros dos forros que “se levantam da vala comum” e regressam “clamando vingança”, num processo de exortação à justiça pelo povo de São Tomé e Príncipe. Laura Cavalcante Padilha considera que, no poema, Alda “reencena com raiva e dor o massacre”, tornando-o “metáfora e bandeira” (Padilha, 2004a: 263) do novo país. Efetivamente, recuperando as significativas perdas sofridas pela comunidade nativa,

²¹⁵ As referências ao Massacre de Batepá são uma constante nos textos de Alda Espírito Santo. Veja-se, para além dos aqui citados, o poema “O Jegral das Ilhas” (Espírito Santo, 1978: 156).

durante o massacre, o texto parece representar uma etapa no processo de luto da autora, dando, assim, origem a que este “objeto da memória”, como lhe chama Crownshaw, seja “transformado de um negativo – algo que desafia a representação – para um sublime positivo, que se torna a base [...] de identidades individuais e de grupo” (Crownshaw, 2010: 12).

Um ano após a independência, vinte e três anos depois do massacre, Alda Espírito Santo volta a gravar a memória do acontecimento, determinando-o narrativa fundacional da nação em “Três de Fevereiro de 1976”:²¹⁶

Massacre de 53 em S. Tomé
Nunca mais, nunca mais, terra liberta,
Consentiremos o extermínio do povo soberano
[...]
Na madrugada sangrenta de 3 de Fevereiro
Pontes, trabalhador rural
Foi colhido à entrada da vila da Trindade
De costas, camarada
«De costas, camaradas»,
na linguagem covarde dos poltrões e traidores.
Non na cá pô chunchitxi 53 bilá bi fá.
Camarada Pontes, tombando à entrada da Vila.
Teu sangue regou a terra mártir
E os frutos brotaram fecundos
No sacrifício dos verdadeiros heróis de 53
A resposta do massacre
Soltou da catana
De Mé Chinja morto,
Soltou da catana
De Cangolo vivo
Destruído fisicamente
Pela prisão colonial
Mas vivo, testemunha
Na catana atirada
Ao esbirro da morte.

Irmão Cangolo, de pé
Nós teus irmãos do mesmo sangue
Saudamos o herói vivo
Do massacre de Batepá
[...]
(Espírito Santo, 1978: 137).

O “Camarada Pontes”, assassinado por Zé Mulato na noite de 3 de fevereiro, ou Mé Chinja e José Cangolo, que, em fuga de uma rusga policial, acabaram por participar na

²¹⁶ Veja-se, também, a seguinte notícia publicada aquando das comemorações do 57º aniversário do massacre: <http://jornaldigital.com/noticias.php?noticia=20982>, onde se assume que a cerimónia é em honra das vítimas, os nativos de São Tomé.

morte do alferes Amaral, são nomes resgatados poeticamente por Alda Espírito Santo e proclamados como os “verdadeiros heróis de 53”.²¹⁷ Noutro poema, “Trindade”,²¹⁸ também escrito em homenagem aos acontecimentos de 1953, a voz poética narra as terríveis experiências de Cravid, nativo que se conta ter sobrevivido ao disparo de mais de duas dezenas de tiros e à asfixia numa cela sobrelotada do Quartel do Corpo de Polícia Indígena, onde, na madrugada de 5 para 6 de fevereiro desse ano, pereceram 28 pessoas.²¹⁹ Através da descrição pormenorizada do suplício que se viveu no calabouço, com o número cada vez maior de detidos a entrar, o ar que principiava a extinguir-se, a sede a aumentar e os desesperados gritos de socorro dos “camaradas” que iam morrendo “um a um”, instituiu-se também este forro, sobrevivente do massacre, como símbolo da resistência do povo são-tomense.

Em “Estrela de África”,²²⁰ os nomes marcantes da luta de libertação estendem-se ao continente africano, com Sékou Touré, Kwame Nkrumah e Ahmed Ben Bella, entre outros, a serem nomeados num louvor à *Negritude*. Neste contexto, África surge como um ideal comum, que se faz de forma plural, e onde os povos *são* todos juntos, isto é, cumprem-se coletiva e não etnicamente. Contudo, apesar da apologia da união, são as

²¹⁷ Os mesmos episódios dos acontecimentos de 1953 – a morte do nativo Pontes e o assassinato do alferes Amaral por José Cangolo e outros ilhéus, são também representados neste poema de Ayres Veríssimo Major, publicado no jornal *Revolução*, em 1980, e intitulado “Batepá com olhos de criança”: Tanta coisa vi / Tanta coisa ouvi / Estou agora a ver / Estou agora a ver / Com olhos de criança / Em 1953 / Quando alguns camaradas, / armados de machim, zagaia / Dardo / Passaram da grota da minha / Avó / Sam Dádê de Uba Flôr / Até ao local Uba-Budo / Espalharam-se pelo José / Cangôlo / Orientados pelo José Cângolo / Era o fim do mundo / Conseguiram derrubar um inimigo / O mato transformou-se num / Inferno / Os de Cangá iam morrendo / Todos / No ar as balas assobiavam / Eram balas de invejosos / [...]” (Major, 1980: 6).

²¹⁸ Excerto do poema: “[...]. Eu chamo-me Cravid / e tenho um crime... / – Nasci na Trindade / A vila condenada. / Pintava casas / nas empreitadas da cidade. / Fui levado manhã cedo / e eles prenderam-me / Fecharam meu corpo / fechado de raiva / numa casa sem ar. / Camaradas de cela se cruzaram / camaradas de cela se juntaram... / [...] / Aos vinte, trinta, quarenta, / os gritos cresciam / as bocas secavam... / E a sede, a sede aumentava / e a gente morria sem ar... / E os tiranos zombavam no pátio. / [...]” (Espírito Santo, 1978: 132).

²¹⁹ Carlos Bromeu da Costa Cravid, funcionário do Tribunal, foi um dos resistentes da cela de prisão em que muitos prisioneiros morreram asfixiados e que sobreviveu, posteriormente, aos tiros com que o tentaram matar depois da libertação (cf. de Deus Lima, 2002: 63). No seu livro, José de Deus Lima declara que “Caustrino Alcântara após demorada e profunda investigação sobre este complexo fenómeno chegou à conclusão [...] que [...] Cravid, vulgo ‘Homem Cristo’ estava munido de defensor tradicional ou ‘devasson’ inserido na profunda inexplicação dos cultos mais profundos mais remotos do mundo ou da ciência oculta. [...]” (2002: 63). Cravid, apelidado de “Homem-Cristo” depois dos acontecimentos de Batepá, é inspiração para inúmeras representações do massacre de 1953, ainda que sob outros nomes: é, por exemplo, Sum Clé Clé de *Crónica de Uma Guerra Inventada* ou o Curandeiro Bonfim de *A Grande Opressão*.

²²⁰ Ver Alda Espírito Santo (1978: 68).

memórias forras as que se destacam no livro de Alda Espírito Santo. Repare-se, por exemplo, em “S. Tomé e Príncipe”,²²¹ poema onde a libertação é atribuída exclusivamente à força guerrilheira dos ilhéus, constituindo-os, portanto, como os legítimos herdeiros do arquipélago, e onde a voz poética afirma a pertença a esse grupo forro através do pronome pessoal ‘nós’ em que se inclui:

[...]
Irmãos do mundo, nós somos guerrilheiros
Das ilhas do mar sem fim.
A muralha colonial é nosso campo de batalha
Rastilho engatilhado aponta contra nós
Perspicácia do ilhéu é coluna na nossa luta
Manobras multiplicadas avançam hora após hora
Condicionalismo geográfico
Nega eco à voz do ilhéu
[...]
Nós somos guerrilheiros
Com armas de alto calibre
O mar da divisão
Dá força ao fúsil do ilhéu
A força da unidade é nossa metralhadora
(Espírito Santo, 1978: 117-118, destaque meu).

Através destas representações literárias, cria-se um espaço no qual o Massacre de 1953 pode ser nomeado; onde os perpetradores, como Zé Mulato, são identificados, e as vítimas, os nativos, transformadas em mártires da liberdade. Esta construção da história em termos de dor e de trauma, mas simultaneamente, de resistência forra, dando prioridade política às memórias deste grupo, acontece, também, de forma semelhante, nos textos de Carlos Neves²²² e de Ana Maria de Deus Lima²²³ ou, ainda, de

²²¹ Não confundir com o poema de mesmo nome que inaugura o livro da autora, *É nosso o solo sagrado da terra* (1978).

²²² “*Nas Praias de Fernão Dias - Sentado à beira-mar / Ouço gemer. / É o constante marulhar / Das águas / Que me vem trazer / O pranto, a dor / As lágrimas / Daqueles que há tempos / Ali tombaram. / São eles nossos irmãos / Torturados, / Tocados por mãos / Assassinas / Que nas praias / De Fernão Dias / Fazem ouvir seus lamentos*” (Neves, 1978: 129).

²²³ “*Massacre de 53 - Horas trágicas do 3 de Fevereiro / Horas de dor e amargura / O vento soprando / Trazia gritos humanos / Que mais pareciam uivar de lobos / Homens encarcerados nas celas da morte / Gritando pela vida / Torturados pela pancada / Pela madrugada jaziam no solo / Corpos inertes sem vida / Na praia de Fernão Dias. / Homens acorrentados / Que mais pareciam farrapos humanos / Sob as ordens do terrível Zé Mulato / Que os mandava esvaziar o mar / Depois de serem espancados / Sangues correram enxugados pela areia / Cadáveres levados e trazidos pelas ondas / Sangue... Sangue / Corpos tombavam / Sem ar e sem água / Clamando piedade / Pela água que não vinha / E pelo ar que não tinham / Oh Zé Mulato, que mal te fizeram teus irmãos / Para serem assim por ti torturados? / Que mal te fizeram eles? / Tu, Zé Mulato / Tu, carrasco de 53 / Tu que nem mereces ser chamado / Filho desta terra nem deste povo / Que com as tuas mãos criminosas / Torturaste e massacraste*” (de Deus Lima, 1978: 137). Tanto este poema

modo menos evidente, de Maria Manuela Margarido,²²⁴ pois encontram-se moldados pela retórica nacionalista em que viviam os escritores nessa época. Veja-se, por exemplo, desta última poeta,²²⁵ “Vós que Ocupais a Nossa Terra”, um alerta à comunidade para o perigo do inimigo, “a cobra preta” que “passeia fardada” nas proximidades dos lares nativos:

É preciso não perder
de vista as crianças que brincam:
a cobra preta passeia fardada
à porta das nossas casas.
Derrubam as árvores de fruta-pão
para que passemos fome
e vigiam as estradas
receando a fuga do cacau.
A tragédia já a conhecemos:
a cubata incendiada,
o telhado de andala flamejando
e o cheiro a fumo misturando-se
ao cheiro do andu
e ao cheiro da morte.
Nós nos conhecemos e sabemos,
tomamos chá do gabão,
arrancamos a casca do cajueiro.
E vós, apenas desbotadas
máscaras do homem,
apenas esvaziados fantasmas do homem?
Vós que ocupais a nossa terra?
(Margarido, *apud* Ferreira, 1988: 474).

Ao contrário deste poema, onde Maria Manuela Margarido termina elaborando uma surpreendente interpelação a um ‘vós’ que se adivinha ser o colonizador, aqui extirpado da sua humanidade e metaforizado na figura de um réptil, na obra de Alda Espírito Santo os destinatários são, persistentemente, os seus “irmãos”, a quem apela à união na luta pela independência. Apesar de, em “No mesmo lado da canoa” (ver Espírito Santo, 1978: 77-79), se mostrar dolorosamente consciente da hierarquização da

como o anterior, de Carlos Neves, foram publicados em 1978, na *Antologia Poética de S. Tomé e Príncipe*, editada quando Alda Espírito Santo era Ministra da Informação.

²²⁴ Maria Manuela Margarido, nascida em 1925, na Ilha do Príncipe, foi contemporânea de Alda Espírito Santo e colaboradora da *Casa dos Estudantes do Império*. A autora, casada com o ensaísta e professor universitário Alfredo Margarido, viveu bastantes anos em Paris, onde desempenhou, entre outros, o cargo de secretária-bibliotecária do Instituto de Estudos Portugueses e Brasileiros da Sorbonne. Em 1957, edita o seu único livro de poemas, *Alto como o Silêncio*, embora tenha textos dispersos por várias antologias.

²²⁵ Uso, propositadamente, e porque a linguagem não é neutra, o termo poeta para me referir a poetas homens e a poetas mulheres, recusando a palavra poetisa e a significação semântica discrepante existente, nos dicionários, entre “poeta” e “poetisa”. Agradeço a Rita Grácio o alerta e a sensibilização para este facto pouco antes do início do meu 3º ciclo de estudos.

sociedade no arquipélago, das complexas distinções de classe e de estatuto existentes entre a população e da sua conseqüente alienação, a poeta prefere, no mesmo texto, destacar a urgência de os são-tomenses construírem juntos a sua própria história, o seu pedestal de heróis, os seus mitos, as suas canções, enfim, a urgência em reocuparem o seu lugar no mundo.²²⁶ A premência e a esperança no projeto de construção da nação regressam novamente no poema “Resposta” (ver Espírito Santo, 1978: 97-100), tal como retorna, também, a evocação do coletivo em “Herói Nacional” (ver Espírito Santo, 1978: 109), desta feita em homenagem aos militantes da liberdade.

O longo poema que inaugura *É Nosso o Solo Sagrado da Terra*, de Alda Espírito Santo, também intitulado “S. Tomé e Príncipe”, percorre a história das ilhas e a sua edificação enquanto nação. Nele, a voz poética recupera as narrativas da luta e da resistência do seu povo, os forros, considerando-as apenas prelúdios de combates vindouros, como os que foram travados em Lisboa na *Casa dos Estudantes do Império* e no *Centro de Estudos Africanos*, locais onde os estudantes vindos das colônias se organizaram politicamente pela consciencialização do negro e pela independência dos seus territórios.²²⁷ No mesmo texto, deteta-se, na mensagem do sujeito poético, sentimentos de esperança, utopia e uma profunda vontade de mudança e de reconstrução. Não existe, aqui, ainda, qualquer tipo de desilusão espelhada pelas promessas não concretizadas da independência, apenas a crença numa sociedade que, unida, pode ultrapassar uma história de violência e construir um país, São Tomé e Príncipe:

[...]
A revolta persistente faz história
E nas décadas do século finda o poisio
Rusgas várias são tentadas contra o forro

²²⁶ Inocência Mata afirma, a propósito deste poema, que “dir-se-ia tratar-se de um ato de contrição face ao afastamento que condicionalismos de vária ordem (como sejam a falta de estruturas educacionais nas ilhas, a assimilação cultural decorrente de uma educação alienada das realidades culturais do país, por exemplo) impuseram à elite são-tomense” (1998: 56). Afirma, ainda, Alfredo Margarido, em prefácio à *Antologia de Poesia da Casa dos Estudantes do Império 1951-1953*, que “Alda Espírito Santo aceita integralmente não já apenas o mundo da luta das classes, mas também aquele em que se processa a luta das classes de cor, cuja esperança é, naturalmente, a realização de um homem harmonioso e universal” (Margarido, 1994: 266-267).

²²⁷ O *Centro de Estudos Africanos* foi criado, em 1951, por iniciativa de Francisco José Tenreiro e Mário Pinto de Andrade. De acordo com Tomás de Medeiros, “o Centro morre porque o massacre de Batepá em São Tomé fez com que os integrantes receassem que a PIDE, sempre atenta, relacionasse o massacre com as reuniões do Centro de Estudos Africanos” (2011: 183).

E o forro riposta contra as rusgas
Resistência Santomense tem um fim
Não ceder ao contrato escravo das roças de cacau
E um massacre é resposta à resistência
Cinquenta e três é a resposta à resistência
Mil homens tombados
A câmara de asfixia
As correntes e algemas
As casas queimadas
Marcam início da fase nova da resistência
Navios colonos rumando pelas Ilhas
Levam jovens emigrando conscientes.
As lanternas dos jovens são estrelas
Desembarcando na metrópole colonial.
Um a um lentamente sem estrondo
Caminhando vão para a senda do exílio
Semeando a resistência organizada
Na célula do povo do interior.
A vanguarda do povo destemida
Determina segunda fase da resistência nacional.
[...]
Na dura, batalha dura
Afogando a exploração
Da ponta norte Ilhéu Bombom
À Ponta meridional
Da passagem do equador
Amador – MLSTP
Vitória da Resistência
Do heroico povo Santomense
(Espírito Santo, 1978: 28-30).

Resgatando dois acontecimentos míticos da resistência nativa, como a revolta do Rei Amador, no final do século XVI, e os eventos de Batepá, a voz poética combate os estereótipos da preguiça e da indolência dos forros, tão caros à literatura colonial, substituindo-os pelos da bravura e da perseverança patentes, ao longo de centenários, na oposição do grupo ao colonialismo.²²⁸ O Massacre de 1953 é, aqui, justamente, referência privilegiada da tenacidade dos ilhéus no antagonismo aos portugueses, subsumindo-se, desta forma, a resistência nacional, apenas e exclusivamente, a uma resistência dos forros.

²²⁸ Augusto Nascimento considera que “chegada a independência, produziu-se uma mitificação da história que se afigurou incontestável. Num certo sentido, era expectável a emergência de uma carga mítica do conhecimento histórico, indissociável da criação de heróis nacionais. Decantou-se uma narrativa direcionada para a mobilização política e que, por isso, tendia a ser avessa ao rigor histórico. Esta versão mítica e romantizada da história versou sobre o passado longínquo e, facto mais significativo, assentou no esquecimento dos ‘precursores’ dos independentistas e na correlata valorização dos que acederam ao poder em 1975” (2011:176).

Nestes textos, efetivamente, confunde-se uma maioria forra com a noção de “povo são-tomense”, atribuindo-se unicamente ao grupo dominante a vitória pela independência, e, num movimento paralelo, constrói-se a população colonizada como um todo homogêneo, com motivações semelhantes e sujeita às mesmas opressões, o que conduz a um grande silenciamento, o da dupla marginalização a que eram votados os trabalhadores contratados no contexto da sociedade colonial são-tomense.²²⁹

Inocência Mata considera que esta corresponde à “fase eufórica de panfletarização e sloganização da escrita por que passaram também as outras literaturas africanas de língua portuguesa, depois das independências políticas” (1998: 58). Sem revelarem grandes preocupações estéticas ou literárias, os poemas de Alda Espírito Santo, Carlos Neves, Ana Maria de Deus Lima, Carlos Espírito Santo²³⁰ ou da mais lírica Maria Manuela Margarido,²³¹ sobre os acontecimentos de 1953, emergem como textos programáticos, de denúncia, testemunha e protesto, que servem uma função: a de se constituírem como veículos de transmissão ideológica do passado das ilhas e dos feitos heroicos do seu povo às novas gerações. Desta forma se dá, como refere Antony Rowland, “a interação entre a história como texto e os testemunhos como textos de memória” (2010: 114), um debate aberto por Soshana Felman e Dori Laub no

²²⁹ Veja-se, por exemplo, sobre a discriminação dos descendentes de contratados pelos nativos e a persistência destes legados coloniais nas ilhas, o conto de Albertino Bragança, “Preconceito”, onde a paixão e o casamento entre o tonga Chico Sambaúlo, filho de um contratado vindo de Angola, e a forra Licínia, “filha do conceituado enfermeiro Firmino Costa” (Bragança, 2014: 19) são proibidos por este último, que afirma o seguinte, de modo elucidativo, quando apresentado ao namorado da rapariga: “Credo, Licínia! Você virou doida? Teu namorado? Você pensa que eu vou criar filha para entregar ela a um gabão, um tonga qualquer?” (Bragança, 2014: 24). Também Gerhard Seibert (2002a: 448-449) confirma que, depois da independência, ainda é possível encontrar resquícios de resistência aos casamentos interétnicos, principalmente por parte de algumas famílias forras e cabo-verdianas.

²³⁰ Do autor, *I*: “Em Batepá / Foi içada a bandeira da resistência / Em Batepá / Os heróis conheceram na morte o sacrifício da luta” (Espírito Santo, 1978: 31-32); e *Criminosos de Batepá*: “Criminosos de Batepá / Verdugos de 53 / Enlutastes a minha terra / Vós sanguinários de 3 de Fevereiro / Massacrastes o meu povo / Mãos vazias sem armas de vítimas inocentes / Erguem-se em acusação contra vós / [...] / Criminosos de Batepá / Verdugos de 53 / Enlutastes a minha terra / Vós sanguinários de 3 de Fevereiro / Massacrastes o meu povo / A História sedenta de vingança ébria pela fúria / [dos séculos / Assanha-se em desafio contra vós infames / Pela Paz e Justiça do Povo de S. Tomé e Príncipe” (Espírito Santo, 1978: 38).

²³¹ Em nome da justiça poética, devo referir que apesar da linha ideológica partilhada com outros poetas da sua geração, há, em Margarido, uma subtilidade afetiva e uma inovação nas metáforas que a destaca dos conterrâneos. Sobre a vertente mais intimista da sua obra e o lugar particular ocupado pela autora no contexto da literatura são-tomense, ver o artigo de Inocência Mata intitulado “Manuela Margarido: uma poetisa lírica entre o cânone e a margem” (2004b).

fundamental livro *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, publicado em 1992.

Efetivamente, os testemunhos não são, como afirma Jane Kilby citando Young (2010b: 140), uma forma de recuperar empírica e integralmente um evento histórico, mas um entendimento subjetivo de alguém que viveu o acontecimento e, por isso, repletos de falhas de percepção. Nesse sentido, os testemunhos são úteis para se perceber os significados que o Massacre de 1953 assume na geração que lutou pela independência e os ecos desta abordagem que vão persistindo no presente.²³² Estamos, neste caso, perante uma poesia condenatória da “opressão colonial (de Batepá)” e de “apelo à resistência nas horas difíceis”, como afirma Inocência Mata (2000: 13), referindo-se a “Mensagem”, de Tomás de Medeiros.²³³

A geração forra que viveu Batepá, “geração nacionalista e literária” (Mata, 1998: 43) que se encontrava comprometida com a luta pela libertação do arquipélago, representa o massacre, muitas vezes assumindo uma construção identitária e performativa como vítima, ocultando, desta forma, a existência de diferentes estatutos de indivíduos na sociedade do arquipélago, que desempenharam, também eles, distintos papéis durante os acontecimentos. As distinções concretas entre quem pertence e quem não pertence a determinado grupo, neste caso, ao “povo soberano” (Espírito Santo, 1978: 137) de São Tomé e Príncipe, são subsumidas através da representação das memórias do povo colonizado como uma memória cultural única e partilhada homoganeamente, levando Inocência Mata a considerar que “no fazer da nação, a lógica colonial de exclusão se manteve” (2010: 141). Daí que regresse à célebre questão colocada por Ernest Renan em 1882: “O que é uma nação?”, para responder, como o autor, que “a essência de uma

²³² António Sousa Ribeiro, numa reflexão fundamental sobre esta questão, afirma que o testemunho enquanto “produto da memória, nunca poderá, como é evidente, ser idêntico à experiência original [...] e, em rigor, nunca poderá reproduzi-la; está, literalmente, deslocado, fora de lugar, mas é justamente esse deslocamento que permite ao leitor ter acesso a essa experiência invivível” (Ribeiro, 2008: 11).

²³³ “Eu senti do mar / As ondas bramindo a cadência / Dos corpos tombados / Naquela tarde de Batepá, / Camarada. / Os gritos calados / Dos homens, mulheres e velhos / E o espanto estampado nos olhos / Ingênuos das crianças. / Eu senti, sim, camarada, / Como uma estranha mensagem, / Rasgando o espaço em cruz, / os gritos de todos os ventos / Dos homens rasgando a mordaza. / Eu senti, camarada” (de Medeiros, *apud* Mata, 2000: 44). Ver, ainda, poema “Fevereiro de Horror”, de Amadeu Quintas da Graça (1989).

nação é que os indivíduos que a compõem tenham muitas coisas em comum e também que tenham esquecido muitas coisas” (2011: 80).

Neste caso em concreto, quem é “esquecido” são, por exemplo, como referi, os serviçais e trabalhadores contratados, “relega[dos] para um lugar periférico” (Mata, 2010: 137) no desenhar de um São Tomé e Príncipe independente. De acordo com Gerhard Seibert, com a nacionalização das roças, “a elite forra recuperou o controlo das terras das quais os seus antepassados tinham sido expropriados cem anos antes” (2002a: 182), no entanto, esta “negou aos não-forros o acesso a pedaços de terra próprios [...]”, impedindo “a emergência de uma economia de pequenos agricultores depois da independência” (2002a: 182).²³⁴

Estas dinâmicas de diferenciação surgem, também, como seria de esperar, na literatura que produz a nação e que privilegia as memórias de quem participou na luta de libertação, excluindo, por conseguinte, os que “não estavam em situação de a enunciar na qualidade de testemunhas” (Borges Coelho, 2015: 158), como os serviçais e trabalhadores contratados. É verdade que tanto Alda Espírito Santo como Maria Manuela Margarido, entre outros, resgatam estes segmentos de população, confrontando-se com as suas dores e humilhações, no entanto, eles continuam, como acontecia em grande parte da literatura colonial, a ser construídos duplamente fantasmas: socialmente, pela dimensão de exclusão a que são votados na sociedade colonial e pela própria condição histórica em que, afastados da terra natal, se veem alienados e forçados a trabalhar, violentamente, num lugar estranho que os repele; e literariamente, uma vez que os limites desta representação não permitem que possam tornar-se agentes da sua própria história.

Alda Espírito Santo recorda a “Avó Mariana”, trazida “de terras distantes” do continente africano, “num dia sinistro”, para trabalhar como serviçal nas roças são-tomenses sob um regime de contrato de trabalho cruel que a tornou refém do “cacau colono” (1978: 53):

²³⁴ Isto, pese embora “a legislação e a política oficial de igualdade tivessem abolido formalmente essas barreiras”, como afirma Seibert (2002a: 182). No entanto, como alerta o mesmo investigador, apesar de, com a chegada ao poder dos nativos, se ter dado o esbatimento das “fronteiras da era colonial entre forros e os antigos trabalhadores contratados e seus descendentes” (Seibert, 2002a: 488), não significa que os grupos minoritários tenham acesso aos mesmos privilégios das famílias da elite forra.

Avó Mariana, lavadeira
Dos brancos lá da Fazenda
Chegou um dia de terras distantes
Com seu pedaço de pano na cintura e ficou.
[...]
Avó Mariana, velhinha minha,
Pitando teu jessu
Na soleira da sanzala
Nada dirás do teu destino...
Porque cruzaste mares, avó velhinha,
E te quedaste sozinha
(Espírito Santo, 1978: 51-52).

Maria Manuela Margarido também denuncia a marginalização dos trabalhadores contratados nos poemas “Socopé” e “Roça”, textos onde, apesar de a voz poética se demonstrar comprometida com as histórias destes homens e mulheres, presos a um regime de trabalho semiforçado e já sem esperança de conseguirem retornar às suas terras de origem, há, de facto, uma fronteira evidente que separa estes indivíduos do sujeito enunciativo, que se limita a observar, como neste “Serviçais”:

Lenta, a narrativa
dos serviçais sentados
no limiar da esperança
é palanca negra a derrubar
paliçadas e fronteiras,
palanca a devorar a distância,
a regressar a Angola,
aos muxitos do Sul;
é chuva grossa
empapando os campos de Cabo Verde,
a germinar o milho da certeza.

Trazem na pele tatuada
A hierarquia das relíquias
alimentando-se de um sangue
desprezado
que elege os magistrados
da morte
(Margarido, *apud* Ferreira, 1988: 472-473).

Os trabalhadores contratados, nestes casos, não são colocados em contexto crítico. As duas poetas, tal como fez também Francisco José Tenreiro em “Romance de Sinhá Carlota”,²³⁵ por exemplo, representam estas pessoas, é certo, mas num lugar

²³⁵ Francisco José Tenreiro, um dos mais importantes, e de certa forma, também polémicos, vultos culturais de São Tomé e Príncipe, publicou, em 1953, o poema “Coração em África” e o primeiro *Caderno de Poesia Negra de Expressão Portuguesa* (com Mário Pinto de Andrade), embora tenha optado por não se pronunciar, pelo menos publicamente, sobre o Massacre de Batepá. Filho de pai português e mãe africana, foi enviado desde muito cedo para Portugal, onde se tornou geógrafo. De acordo com um ensaio pungente

específico, distante do ocupado pela voz autoral, como se pertencessem exclusivamente ao espaço da roça, furtando-se a analisar, conseqüentemente, a colaboração dos nativos na discriminação destes indivíduos.²³⁶

Por viverem o entusiasmo da independência e o projeto da nação que a acompanha, Alda Espírito Santo, Maria Manuela Margarido e outros poetas que, à época, representaram o massacre, parecem preferir não reconhecer a contribuição dos ilhéus na produção ativa dos trabalhadores contratados como seres social e metaforicamente invisíveis. Nestes textos, os únicos fantasmas literais são os fantasmas dos forros, que regressam dos mortos exigindo vingança de Zé Mulato e dos colonos portugueses. Obliterando, deste modo, também a participação dos serviçais, e as suas motivações, no Massacre de Batepá, evita-se pensar no papel desempenhado pelos nativos na hierarquização da sociedade colonial. A concretização do luto através da fantasmagoria pode significar, neste contexto, segundo Gunn (2006: 82-83), o emudecimento dos espetros, por representar um processo de fixação temporal, espacial e identitário cujos destinatários são, unicamente, os forros.

Apesar disso, no contexto da transição do arquipélago para a independência, seria incorreto e facilitista não refletir sobre a utilidade prática e sócio-histórica do silenciamento dos papéis desempenhados pelos trabalhadores contratados no massacre. Rejeitando criar mais cisões na sociedade ou despertar tensões que poderiam dificultar a criação da jovem nação, os poetas e as poetisas desta geração, como afirmam Laura Cavalcante Padilha (2004b) e Cármen Ribeiro Secco (2008), optam pela reivindicação de

de Tomás de Medeiros, Tenreiro “consegue um lugar de professor na Faculdade de Letras [de Lisboa] e, sob a influência do seu protetor Orlando Ribeiro, aceita um lugar de deputado por São Tomé na Assembleia Nacional” (2011: 183). Indignado com quem, por este motivo, acusou o poeta de “traidor”, Medeiros opta por lembrar, de forma contundente, “aos nacionalistas inflamados que antes do massacre de Batepá a pequena burguesia negra santomense oferecera ao governador fascista Carlos de Sousa Gorgulho uma espada com incrustação de pedras preciosas” e que “todos [...] embora não tivessem o cartão de militantes da União Nacional [como Tenreiro tinha], eram fiéis servidores do regime instalado em São Tomé” (de Medeiros, 2011: 183). Efetivamente, aquilo para que Tomás de Medeiros alerta é para o cuidado em não se mitificar Francisco José Tenreiro, isto é, não exagerar no que ele era, mas também no que ele não era. A verdade é que Tenreiro era um homem do seu tempo e é nesse contexto que devemos, também, estudar a sua obra. Sobre a vida e obra do autor, consultar o fundamental livro organizado por Inocência Mata, intitulado *Francisco José Tenreiro. As Múltiplas Faces de um Intelectual* (2010b).

²³⁶ Augusto Nascimento apelida, sugestivamente, os trabalhadores contratados e serviçais de “filhos da roça” (2002, 2011), em contraste com a auto-designação da elite forra como “filhos da terra”.

um património coletivo africano, simbolicamente associado a uma figura matricial,²³⁷ que constrói uma identidade homogénea ideal no seio da população colonizada como única solução possível para vencer o inimigo português. Esta postura, que subsume as subjetividades das mulheres e dos contratados num coletivo forro masculinizado, fazia parte de um processo natural, pois como afirma Maria Paula Meneses, “qualquer projeto nacional carrega o fardo da construção de uma memória política coletiva” (2015: 14) e, neste contexto, a diversidade e heterogeneidade são encaradas “como ameaças à integridade da nação” (Meneses, 2015: 32).²³⁸

O trabalho de produção identitária na literatura de testemunho e protesto de Batepá, embora muito mais explícito em Alda Espírito Santo, reflete a euforia da libertação e a vitória de um povo, onde, novamente de acordo com Padilha (2004b) e Secco (2008), a presença obsessiva do pronome pessoal “nós” deixa evidente a pertença do sujeito poético a uma comunidade que imagina um mundo novo, o seu mundo, de São Tomé e Príncipe.²³⁹ João Paulo Borges Coelho (2015: 159) observa, neste aspeto, paralelismos entre a testemunha que emerge nos estudos do Holocausto e noutros contextos violentos como as ditaduras latino-americanas, e a testemunha das lutas de libertação nos territórios africanos colonizados por portugueses.²⁴⁰ No entanto, considera

²³⁷ De acordo com Mário Pinto de Andrade, este projeto ancorar-se-ia em “dois pontos permanentes de apoio confundidos no mesmo significante simbólico: a mãe e a terra” (2011: 193). Maurice Vambe considera que a imagem das mulheres é romantizada e sub-representada nos discursos nacionalistas por surgir associada à figura da “terra mãe” ou a características positivas como a pureza e a honestidade (2012: 234). Sobre isto ver, ainda, Padilha (2002: 159) e também um outro artigo onde a investigadora afirma que “o corpo feminino africano é recuperado, [...] fazendo-se ao mesmo tempo emblema do martírio e da esperança” (2004b: 127). Isto é, o corpo das mulheres está presente, mas não tem voz, é mudo. Pode parecer contraditório que neste contexto e numa sociedade predominantemente patriarcal, seja Alda Espírito Santo a emergir como figura política e cultural das ilhas. No entanto, neste caso, tem que se ter em consideração o estatuto social de que Alda gozava, derivado de privilégios de classe e dos cargos de responsabilidade política que veio a desempenhar no MLSTP depois da independência. Sobre a escrita de mulheres, nacionalismos e cânones literários africanos em países de língua oficial portuguesa, ver Padilha (2004a), Fonseca (2004) e Macedo (2010). Para uma interseção das mesmas temáticas nos contextos anglófono e francófono, consultar Martins (2011).

²³⁸ A investigadora refere-se ao contexto de Moçambique, contudo, este é um cenário transversal às lutas de libertação que se deram em vários territórios africanos, como São Tomé e Príncipe.

²³⁹ Laura Cavalcante Padilha fez um levantamento “não exaustivo [que] mostrou a prevalência do campo possessivo sobre o pessoal [...]” em Alda Espírito Santo, onde “a grande recorrência é dada pelo par *nós/nosso*” (2004b: 125).

²⁴⁰ Borges Coelho refere-se, no artigo em questão, ao contexto da luta de libertação moçambicana, mas há vários ecos semelhantes nas memórias do mesmo período em São Tomé e Príncipe. De facto, como já referi, pode mesmo dizer-se que a história nacionalista de Batepá vai buscar a sua narrativa às histórias de outros massacres coloniais.

que se no primeiro caso “a questão está em contar o sucedido [...], aqui, num contexto em que o orgulho substitui o trauma, a vergonha e a dor, a finalidade é afirmar a memória de uma experiência comum de forma a reforçar a coesão da versão coletiva” (Borges Coelho, 2015: 159-160).

Estamos, assim, perante um modelo limitado para pensar o passado de Batepá, que requer uma, e apenas uma, vítima ou herói - a população forra, em representação dos são-tomenses -, e um só agressor, o grupo de colonos portugueses: “vítimas, perpetradores e cúmplices que não se ajustam ao modelo são ignorados ou tornados invisíveis” (Feierstein, 2014: 68).²⁴¹ Ao definirem-se como vítimas apenas os ilhéus, falha-se em reconhecer adequadamente as injustiças do sistema colonial nas ilhas, que violentava e reprimia os forros, é um facto, mas que também perseguia trabalhadores contratados ou angolares. Nestas representações de 1953, os serviçais e contratados são silenciados e “repousam nos arquivos, sempre inconsoláveis, nunca tendo o direito de falar. Eles são, naturalmente, referidos – rumores disso mesmo chegam até eles, mas a materialidade do seu conteúdo é esquecida” (Robin, 1980: 234, *apud* Gordon, 2008: 59).

O silêncio, neste caso, reflete Kabesh (2011: 9), “não pode ser equiparado apenas com a ausência, com a falta de conhecimento [...]. Este não ocorre, apenas, motivado pela vulnerabilidade ou pela fragilidade. O silêncio pode ser [...] uma escolha ativa” que, de acordo com o mesmo investigador, sinaliza que o problema não é o que descobrimos sobre os outros, mas o que descobrimos sobre nós mesmos.²⁴² O silêncio desta literatura é, também, aquilo que na aceção de Jay Winter (2010: 5) constitui um “silêncio estratégico ou político”, isto é, um silêncio amenizador de conflitos internos e a solução possível para a construção da nação depois de uma duradoura história de opressão e violência colonial.

Como alertei atrás, no contexto da luta anticolonial e da conseqüente necessidade de invenção de uma “comunidade imaginada” a partir da fratura colonial, o pragmatismo desta visão essencialista e de uma literatura comprometida ideológica e politicamente, têm que ser tidos em consideração. A formulação de discursos dirigidos

²⁴¹ Havia, por exemplo, membros do grupo-alvo, os forros, entre os perpetradores de 1953, como aconteceu noutros casos de massacre e genocídio (Ruanda, Alemanha, Argentina), um tópico ainda hoje muito pouco discutido em São Tomé e Príncipe (ver Carlos Espírito Santo, 2003: 346).

²⁴² Cf. Kabesh (2011: 14). Sobre a complexidade dos silêncios, ver, ainda, Lechner (2012).

aos *camaradas*, aos *irmãos e irmãs* e aos *companheiros e companheiras*, apela não só à participação na vida comunitária e a um sentido de fraternidade,²⁴³ como à “invenção de uma tradição comum”,²⁴⁴ dimensões fundamentais para que um exercício partilhado de narrativas míticas se concretize, rumo à nação idealizada.

De facto, para que se criassem espaços narrativos onde articular Batepá e, conseqüentemente, a nação, era necessário que houvesse leitores / ouvintes do testemunho, uma vez que este só se constitui quando é recebido, isto é, só ocorre se houver um interlocutor (cf. Laub, 1992: 57-64; Kilby, 2007: 38; 2010b: 142).²⁴⁵ É, precisamente, por esse motivo, que a voz poética se dirige a “camaradas”, “irmãos/ãs” e “companheiros/as”, os interessados em partilhar, conhecer e refletir sobre a história de 1953. Deste modo, também eles/as passam a integrar o processo de reconstrução do trauma, tornando-se participantes ativos no ato de testemunho.²⁴⁶ Como exemplo, retorne-se, por momentos, aos últimos versos do poema “Três de Fevereiro de 1976”, de Alda Espírito Santo, onde coletivamente se repete que os acontecimentos de 1953 constituem “a certeza da Vigilância Generalizada” e, portanto, não serão esquecidos:

[...]
Na praça da Independência
Na manhã de 12 de Julho de 1975
53 na cá bilá bi fá
53 é a certeza da Vigilância Generalizada.
[...]
Nós, as mulheres de S. Tomé e Príncipe
Em redor do nosso glorioso
Movimento de Libertação
Juramos, que a unidade do nosso Povo
Na reconstrução e na conquista
Duma sociedade de homens
Seremos a força do poder popular.
Nós organizados e conscientes
Gritaremos sempre presente,

Nós, Comités do Comissariado Político
Nós JMLSTP
Nós OPSTEP
Nós OMSTEP
Nós, povo unido

²⁴³ “A fraternidade é a via estratégica para que o campo do outro, o dominador, seja minado”, afirma Laura Cavalcante Padilha sobre a poesia de Alda Espírito Santo (2004b: 125).

²⁴⁴ Cf. Hobsbawm e Ranger (2002).

²⁴⁵ Neste sentido, para Felman, o testemunho é, acima de tudo, um ato performativo (1992: 5; 41-42).

²⁴⁶ Cf. Kilby (2007: 35).

Nós todos juntos, clamaremos
53 na cá bilá bi fá
(Espírito Santo, 1978: 137-139).

7.2. Considerações Finais

O estudo dos fantasmas na literatura de testemunho e protesto, com particular destaque para as representações do Massacre de 1953, reflete “as ansiedades de um país em luta pela sua identidade pós-colonial” (Giles, 2011: 1). Nas obras e textos analisados neste capítulo, são os mortos os principais protagonistas, e são eles os únicos a regressar dos mortos para assombrar os vivos, relembrando o seu estatuto de mártires e exigindo que não se repita Batepá. Aqui, os espantos emergem como instrumentos manipuláveis da construção de uma abordagem essencialista do passado e do povo são-tomense como “comunidade imaginada” (Anderson, 2012).

Edificar São Tomé e Príncipe exige que se passe de um plano imaginado para um plano concreto, isto é, exige que se dê um processo de materialização da nação. Este procedimento acontece, por um lado, a partir do resgate das histórias do heroísmo e da resistência do povo são-tomense e, por outro, unindo esse mesmo povo para que se erga contra o esquecimento de séculos de domínio e violência colonial. O Massacre de 1953 serve exemplarmente esses propósitos, pois faz convergir a luta num acontecimento emblemático, que mitificado, é passível de ser resgatado do passado. Através de uma elaboração social, política e literária contínua que o torna sempre presente, Alda Espírito Santo, por exemplo, cria, em “Três de Fevereiro de 1976”, e noutros textos já aqui citados, um espaço poético onde o massacre pode ser nomeado como princípio aglutinador da nação, alicerçando os valores e os princípios da nova pátria em torno do seu resiliente povo e deste evento fundador.

A transformação e análise crítica da imagem essencialista e instrumental sobre os acontecimentos de Batepá veiculada pelos escritores da geração que lutou pela independência começa a ser feita, depois, anos mais tarde, numa literatura são-tomense recente que conduz a novas conceções de nacionalismo e da(s) identidade(s) coletiva(s), “resgata[ndo] segmentos que têm ficado sonogados nas várias modalidades discursivas e,

consequentemente, não têm participado no imaginário histórico” (Mata, 2010: 138) do país, como os angolares e contratados, a quem é atribuída uma “cidadania espectral” (Appadurai, 2013: 172). Assim se confronta a história dominante do massacre, “preenchendo as [suas] lacunas e [...] silêncios” (Vecchi, 2010: 60). A diferença dos fantasmas que habitam a escrita de testemunho e a escrita da pós-memória prende-se, deste modo, a um conflito geracional de recordações e ao consequente papel desempenhado pelo espectro nestes textos, seja em função de uma retórica da memória ou em função de uma retórica da justiça, respetivamente.²⁴⁷

No próximo capítulo, tendo em conta que a legitimidade da representação e do testemunho não pertence exclusivamente aos detentores da sua experiência direta, como afirmam Margarida Calafate Ribeiro, Roberto Vecchi e António Sousa Ribeiro (2012: 19), ocupar-me-ei de analisar as manifestações da pós-memória de 1953, detendo-me nos textos daqueles a quem cumpre interpretar criticamente as memórias dos seus pais e avós – os netos do massacre.

²⁴⁷ Sobre estas duas modalidades, a “retórica da memória” e a “retórica da justiça”, sigo de perto a análise de Ewa Domanska (2006: 344).

Capítulo VIII. A pós-memória de Batepá e os limites da representação: uma história da violência revisitada

8.1. A pós-memória e os netos do massacre: algumas considerações conceptuais

A noção de “pós-memória”, cunhada pela primeira vez por Marianne Hirsch, em 1996, no âmbito dos Estudos do Holocausto, é um conceito que se tem vindo a generalizar na academia e que é hoje usado em contextos muito distintos: na América Latina, nomeadamente na Argentina;²⁴⁸ na Ásia, por exemplo, na Coreia e no Vietname;²⁴⁹ e, mais recentemente, em Portugal, de que destaco o projeto *Os filhos da Guerra Colonial*.²⁵⁰

A definição de Hirsch (2008) dá especial relevância à família como veículo de transmissão inter e transgeracional das memórias.²⁵¹ Desta forma, pós-memória diria respeito aos atos de memória da segunda geração, aquela que não esteve presente no evento, mas que, através de imagens, histórias e comportamentos que contam e encenam o violento passado da primeira geração, são capazes de o experienciar como um passado também seu:

Pós-memória aponta para a relação da segunda geração com experiências marcantes, muitas vezes traumáticas, que são anteriores ao seu nascimento, mas que, não obstante, lhes foram transmitidas de modo tão profundo que parecem constituir memórias em si mesmas (Hirsch, 2008: 103, trad. de António Sousa Ribeiro, *in* Ribeiro, 2010b: 14).

É aqui que Hirsch faz ressoar a teoria do fantasma transgeracional de Abraham e Torok, referida, originalmente, pelo primeiro, em 1975, num artigo intitulado “Notes on the Phantom”. De acordo com estes autores, o trauma que afeta alguns indivíduos pode, efetivamente, pertencer *literalmente* a outra pessoa: “de forma não propositada, herdamos a substância psíquica secreta das vidas dos seus ancestrais” (Rand, 1994: 166). Apesar de estas não se constituírem como experiências vividas, de facto, pelos descendentes, “regressa[m] como sintomas” de conflitos e traumas passados que acabam por se alojar no ego da geração seguinte (Abraham e Torok, 1994: 158).

²⁴⁸ Ver o brilhante estudo de Kayser, *Postmemories of Terror* (2005).

²⁴⁹ Por exemplo, em Chu (2008) e Cole & Berry (2011), respetivamente.

²⁵⁰ Cf. Ribeiro, Vecchi e Ribeiro, 2012. Sobre o projeto e respetivos resultados, consultar <http://www.ces.uc.pt/projectos/filhosdaguerracolonia/pages/intro.html>.

²⁵¹ Ver, também, a propósito do conceito de pós-memória, Hirsch e Smith (2002) e Hirsch e Spitzer (2006).

Abraham e Torok justificam as suas reflexões sobre o “fantasma transgeracional” como “uma operação do inconsciente, uma comunicação transgeracional, de forma a que os segredos e crimes de gerações passadas possam ser depositados no inconsciente sem o sujeito alguma vez ter estado consciente deles” (Davis, 2007: 94). Nesta perspetiva, o trauma é o fantasma, um fantasma que, parafraseando Colin Davis (2007: 81-82), constitui o problema e não a solução, pois é sintomático de um segredo que não se quer ver revelado e que, por esse motivo, é transmitido de forma reprimida de geração em geração até que acabe eventualmente esquecido. Assim, “o fantasma representa as consequências interpessoais e transgeracionais do silêncio” (Rand, 1994: 168) e “o que regressa para assombrar são os túmulos dos outros” (Abraham, 1994: 172).

Apesar de considerar, como Abraham e Torok, que existe, de facto, algo de material que é passado de pais para filhos, Marianne Hirsch transmite-nos que aquilo que “a segunda geração herda dos seus predecessores [...]” é “algo que permanece como uma perda” (Baer, 2013: 435), mas que pode ser resgatado criativamente. Num movimento contrário ao concretizado pelas reflexões dos dois psicanalistas húngaros que encaram a presença do fantasma, enquanto forma de comunicação transgeracional, como uma figura que previne a emergência de conhecimentos traumáticos, Hirsch escreve que a geração da pós-memória é uma geração que, nomeadamente através de dispositivos familiares, se encontra apta a reconstruir, substituir e reparar um passado que não viveu, mas que pode imaginar e recriar através de artefactos culturais, oferecendo um espaço de encontro e identificação entre aqueles que estão pessoalmente envolvidos no acontecimento e os que, por terem nascido depois, não estão (Hirsch, 1996: 661-668).

Assim, o conceito de pós-memória formulado por Hirsch parece, apesar de tudo, estar mais próximo de uma fantasmagoria derridiana porque:

Para Derrida, o segredo do fantasma não é um puzzle para ser resolvido; é a abertura [...] estrutural dirigida aos vivos pelas vozes do passado ou pelas possibilidades de futuro ainda não formuladas. O segredo não é indizível porque é tabu, mas porque não pode, ainda, ser articulado nas linguagens que nos estão disponíveis. O fantasma atua nas fronteiras da linguagem e do pensamento (Davis, 2005: 378-379).

No ensaio “Second-Generation Testimony, Transmission of Trauma, and Postmemory”, Ernst van Alphen levanta algumas questões que obrigam a repensar as

premissas iniciais de que Hirsch parte para refletir sobre a pós-memória. O autor critica a “continuidade fundamental entre a primeira e a segunda geração” (van Alphen, 2006: 474) que o termo parece pressupor, quando, segundo o teórico holandês, o que existe é uma situação de rutura com as experiências e memórias dos pais. Não obstante, afirma que não se está perante mais um caso de “manipulação retórica”, pois há, evidentemente, algo de real que acontece com a segunda ou posteriores gerações que não pode ser desconsiderado (van Alphen, 2006: 475).

Para Ernst van Alphen, o que está em causa, referindo-se aos descendentes de sobreviventes do Holocausto, é a utilização do termo “geração”, do qual o autor discorda por sugerir “uma descendência [...], por definição, vitimizada” (2006: 476), ao invés de “filhos” e/ou “filhas”, uma opção que desnaturizaria a noção e os discursos da “transmissão do trauma”; e, por outro, a legitimidade e pertinência de recorrer à palavra *memória* num contexto que se refere não a um passado experienciado de facto, mas sim resultado de uma projeção criativa e imaginativa, o que atribui um carácter fundamentalmente diferente aos atos de memória e de pós-memória, respetivamente (2006: 487-488). Sheila Khan nota, contudo, de modo bastante pertinente, que a pós-memória não tem que se referir sempre e exclusivamente à transmissão de eventos traumáticos:

Nem todas as experiências marcantes e traumatizantes são uma pós-memória, o monopólio da pós-memória não deve ser reivindicado apenas nesta ótica tão pessimista e negativa da partilha das memórias ‘traumáticas’. A pós-memória também assume outras abordagens mais romanticizadas e nostálgicas (Khan, 2016: 362).

Beatriz Sarlo, numa obra em que faz uma ampla crítica ao mesmo conceito, sublinha que é não tanto a noção de memória, mas sim o seu prefixo “pós” que necessita ser interrogado. A dimensão mediada e de construção indireta advogada por Marianne Hirsch e James Young como característica intrínseca da pós-memória é, nas palavras da investigadora, um pouco menos que evidente e não específica desta atividade:

A construção de um passado por meio de relatos e representações que lhe foram contemporâneos é uma modalidade da história, não uma estratégia original da memória. O historiador percorre os jornais, assim como o filho de um sequestrado pela ditadura examina fotografias. O que os distingue não é o carácter ‘pós’ da atividade que realizam, mas o envolvimento subjetivo nos factos representados (Sarlo, 2007: 94).

Deste ponto de vista, o contexto familiar, afetivo e pessoal funcionaria como condição fundamental no processo de reconstituição das experiências passadas e no envolvimento subjetivo com a histórias dos seus pais pelos filhos, o que, para Sarlo (2007: 97), é redutor, no sentido em que a construção identitária através de uma relação com o passado pode não se dar exclusivamente por via familiar, mas sim, também, através de memórias coletivas instituídas e produzidas no espaço público. É neste ponto que a autora acaba por se aproximar das reflexões de Ernst van Alphen, sugerindo a existência de uma descontinuidade e, até, de um conflito geracional, que se pode instituir entre as vivências dos pais e a designada pós-memória dos filhos:

Os filhos criticaram as opções dos pais e se referiram a esse passado político para superá-lo, não porque se sentissem *diretamente* afetados, mas porque isso fazia parte de uma dimensão pública (Sarlo, 2007: 104).

Desta forma, Sarlo opta por destacar o significado político e revisionista da pós-memória, conferindo-lhe uma dimensão de concretude e clareza a que Marianne Hirsch regressa, num artigo relativamente recente, publicado em 2008. A autora, respondendo à controvérsia iniciada pelo termo, confirma que este apresenta, de facto, uma relação ambígua entre continuidade e rutura:

O 'pós' em 'pós-memória' sinaliza mais do que um atraso temporal e mais do que uma localização no rescaldo de um evento (Hirsch, 2008: 106).

Não temos memórias literais das experiências dos outros [...]. A pós-memória não é idêntica à memória: ela é 'pós', mas, simultaneamente aproxima-se da memória pela sua força afetiva (Hirsch, 2008: 109).

Localizando a pós-memória no espaço dos fragmentos, dos vestígios, dos silêncios e das ausências – “[a pós-memória] cria onde não se pode recuperar. Imagina onde não se pode recordar. Faz o luto de uma perda que não pode ser reparada” (1996: 664) –, Marianne Hirsch enfatiza a capacidade de este trabalho se concretizar, por exemplo, na literatura, na fotografia, no cinema ou na escultura, como testemunho indireto de um passado que urge ser compreendido, discutido, desconstruído e desenhado no presente. Um passado que, de uma forma ou de outra, também pertence aos homens e mulheres que, nascendo depois, criam relações empáticas com os testemunhos dos seus predecessores, abrindo “uma possibilidade diferente na ética de representação” da violência (Ribeiro *et al.*, 2012: 20).

8.2. As heranças de Batepá: violência, pós-memória e os limites da representação

Os artistas aqui considerados, Manuel Teles Neto e Conceição Lima, são de uma geração nascida durante os anos 1960 que opta por representar uma história colonial que pertence aos seus pais e avós, obedecendo a uma vontade partilhada de investigar criticamente o passado recente do seu país. Os textos literários daqueles que designo por “netos do massacre” resgatam diferentes memórias dos acontecimentos de 1953, refletindo formas possíveis de lidar com um passado doloroso que não viveram e que não é o seu, mas ao qual se encontram unidos por um elo emocional, subjetivo e também político.

Em Manuel Teles Neto e Conceição Lima, o realismo, por um lado, e o abjeto e fantasmático, por outro, são as estéticas privilegiadas na representação dos acontecimentos de 1953, deixando a nu a imagem de uma sociedade profundamente fraturada e degradada. Apesar da presença destes elementos na escrita do massacre – excrementos, cadáveres e espetros, entre outros -, que sinalizam a dimensão intransmissível da experiência da violência extrema e do horror, há, nestes textos, num movimento ambivalente, também lugar a uma narrativa de promessa, reconciliação e esperança no futuro da nação são-tomense.

Confrontado com a incomensurabilidade de imaginar os acontecimentos violentos de 1953, Manuel Teles Neto deixa bem evidente, logo no título do seu romance, *Retalhes do Massacre de Batepá*, publicado em 2008, a consciência que tem dos limites da representação. Através do jogo de palavras entre *retalhos* e *detalhes*, o autor exprime a impossibilidade de se fazer o retrato completo do massacre, marcando com clareza a distância que afasta a realidade total do evento em si, de qualquer representação do mesmo, necessariamente parcial e fragmentada. Esta mesma impossibilidade é verbalizada por Jorge Peralta quando, respondendo ao desafio do neto e respetiva namorada, responde que não lhes pode “contar a história de 53”, mas apenas “alguns retalhos daquele nauseabundo massacre” (Neto, 2008: 11), baseado nas suas experiências e nas da família e amigos.

No livro, as formas de resistência íntimas e diárias da família do nativo Jorge Peralta durante os acontecimentos de 1953 funcionam como espelho e símbolo das lutas

do povo são-tomense pela independência do arquipélago. A família, considerada por Assman e Czaplicka (1995), Hirsch (2008) e Zerubavel (2011) uma das unidades fundamentais da transmissão da vulnerabilidade ao passado traumático é, também, no caso do massacre de Batepá, um poderoso elemento da memória pois, de acordo com Josep Cervelló (1999) e Gerhard Seibert (2002a), muitos pais e familiares de futuros nacionalistas foram perseguidos, presos e torturados em 1953.²⁵²

Manuel Teles Neto vai, precisamente, a partir dos *retalhes* do acontecimento, ativar este dispositivo familiar de pós-memória, que implica o ato de se ser testemunha “em lugar de”²⁵³ e que se traduz num encolher simbólico da distância temporal de trinta e sete anos que afasta o tempo do massacre do tempo presente da narrativa, facilitando, desta forma, sentimentos de identificação e filiação entre os que viveram e os que recebem as memórias de Batepá. Neste caso em particular, o espaço de transmissão inter e transgeracional da memória resulta do diálogo e mediação entre a experiência dolorosa vivida pela família Peralta - avô, esposa e filha/os -, e a receção por Fábio, o neto.

De acordo com Hirsch e Smith (2002: 10), estes laços de família podem alargar-se, também, a outras pessoas, as “testemunhas por adoção”, que respondem afetivamente a uma memória que não viveram, colocando perguntas e desafios. No caso de *Retalhes do Massacre de Batepá*, esta testemunha secundária, como é definida por vários teóricos, é a namorada de Fábio, Isidora, ouvinte atenta do relato de Jorge Peralta, homem “de grande riqueza cultural e imenso espírito de humanidade” (Neto, 2008: 5) que gozava, de acordo com o narrador, à altura dos acontecimentos de 1953, de uma situação socioeconómica que lhe permitia equiparar-se à pequena burguesia branca. Tendo sido um dos “veterano[s] do cruel massacre” (Neto, 2008: 12), o protagonista apresenta um estatuto que lhe confere legitimidade para contar a história. Uma história que, desde o início do romance, assume o carácter de uma questão identitária

²⁵² O trauma não se herda geneticamente e foi o artigo de António Sousa Ribeiro, Margarida Calafate Ribeiro e Roberto Vecchi que me sensibilizou para esse facto, através do recurso à expressão “transmissão da vulnerabilidade ao trauma” (2012: 17). Para o mesmo alerta Jeffrey Olick (2007b: 32). Júlia Garraio, numa comunicação que apresentou durante o III Colóquio de Doutorandos do CES (2012) colocou, neste âmbito, uma questão que me parece bastante pertinente: “o trauma da segunda geração não será o trauma de se ser educado por uma pessoa traumatizada?”.

²⁵³ Sobre este aspeto ver Ribeiro *et al.* (2012).

fundamental, sendo descrita como “a amarga experiência de todos aqueles que se sentem verdadeiros santomenses” (Neto, 2008: 12)

Ao longo da narrativa, o leitor, através de analepses, é confrontado com uma sociedade colonial que, apesar de profundamente hierarquizada, é também heterogénea; teias de cumplicidade e culpa, assim como formas de solidariedade entre forros, trabalhadores contratados e colonizadores, são exploradas, deixando evidente a vulnerabilidade a que indivíduos expostos a um regime violento e aniquilador de identidades se encontram sujeitos. Jorge Peralta, por exemplo, fazia parte de um grupo influente de nativos convocado pelo Governador Gorgulho antes dos eventos de 1953 para aliciar ao contrato forros de estatutos socioeconómicos inferiores.

O massacre, construído como insurreição comunista pelo mesmo tenente-coronel para justificar a violência extrema empregue em Batepá enquanto ação purificadora da sociedade, e ocultar os seus propósitos de fomentar o medo nas elites locais, vai servir, mais tarde, de pretexto para as reivindicações nacionalistas dos forros já durante os anos sessenta, embora a participação dos trabalhadores contratados nos eventos de 1953 continuasse a ser ocultada.

A narrativa hegemónica sobre o massacre acaba, desta forma, por privilegiar o sofrimento de alguns segmentos da população em detrimento de outros, seguindo dinâmicas profundas de inclusão e exclusão. A mesma retórica nacionalista vai optar por demonizar Carlos de Sousa Gorgulho e Zé Mulato como os expoentes máximos da violência, evitando, conseqüentemente, pensar com seriedade nas circunstâncias políticas, sociais, históricas e económicas que antecedem e são, em larga medida, responsáveis pelos acontecimentos de Batepá. De facto, embora estes sejam agentes incontornáveis da violência e desumanização empregues em 1953, pensar que o massacre foi obra das ações e ideias de dois únicos homens resulta de um esquema explicativo confortável para a sociedade, porque permite não pensar em termos de responsabilidade coletiva.

Também Manuel Teles Neto acaba por cair, parece-me, involuntariamente, nessa mesma lógica dicotómica da grande narrativa nacionalista, quando atribui a Zé Mulato, “homem carrasco e assassino, sádico pelo dom natural” (Neto, 2008: 150) e a

Carlos de Sousa Gorgulho e à “sua mente diabólica” (Neto, 2008: 97), a responsabilidade total como instigadores do massacre, criando um binómio *Mal vs. Bem*, que o opõe aos ilhéus e que não explica o contexto mais amplo de violência inerente ao massacre – o colonialismo:

Está tudo sob o controlo do Ministério do Ultramar. Toda a ação deve ser desenvolvida na clandestinidade, [...], de forma a se evitar o grito do Ministério Público Internacional – Gorgulho segurava o copo com força – Tentaram trair-me... ou seja trair-nos e desafiar-me, [...], mas este povo não pode continuar a mostrar a sua valentia, a insinuar a sua invulnerabilidade – o Governador contemplou os seus colaboradores um por um e depois prosseguiu: - É coisa fácil. Sob o pretexto de sublevação e tentativa de assassinato do Governador, eliminamos grande parte dos homens, os mais valentes e os mais cultos e o resto vai submeter-se a nós como cordeiros... (Neto, 2008: 76).

[...] Não é possível não nos lembrarmos dos nossos amigos do grupo Batêmom, da nossa comadre Mana... dos Mártires inocentes que alimentaram a ânsia obstinada, egoísta, ambiciosa e cruel de um governador sem escrúpulos, ao serviço da administração colonial portuguesa... desumana (Neto, 2008: 161).

Nesse sentido, Neto pode ser considerado um herdeiro da estética literária do período de luta anticolonial, pela veiculação de representações sociais e de um corpo discursivo que reforçam a homenagem à identidade dos forros enquanto vítimas e mártires da luta de libertação, como justamente escreve na nota introdutória ao seu romance:

[...] Com o principal intuito de homenagear os Mártires da Liberdade, esta obra, que, como é óbvio, baseia-se num facto real, procurou dar asas à imaginação e encontrar um pretexto para reviver no espírito das pessoas o enredo daquele hediondo massacre e despertar, ou reavivar, nelas o sentimento patriótico capaz de glorificar, com todos os ingredientes devidos, aqueles que heroicamente ou não se inscreveram no túmulo da Liberdade (Neto, 2008: 4).

É através da perspectiva de um membro da elite forra, Jorge Peralta, que o narrador nos conduz, progressivamente, ao conhecimento do horror do massacre. Optando por se focar nos desafios, durante os acontecimentos, da história privada de um único indivíduo e respetiva família, associando-os simbolicamente às lutas históricas maiores do povo da região da Trindade e, nalguns casos, da própria nação são-tomense, Manuel Teles Neto acaba por oferecer uma visão parcial dos eventos de 1953 e do passado colonial.²⁵⁴ Isto porque, ao favorecer a experiência de um protagonista de

²⁵⁴ De modo semelhante, também Olinda Beja, em *15 Dias de Regresso*, romance editado originalmente em 1994, resgata o ideário nacionalista anticolonial na breve apresentação que faz dos acontecimentos de 1953. Como Manuel Teles Neto, a autora destaca enquanto atores do massacre, do lado repressivo, o governador Gorgulho e Zé Mulato, colocados, dicotomicamente, em oposição ao advogado Palma Carlos e

posição social e financeira privilegiada, o autor nega aos leitores o acesso a outras vivências do massacre, registadas por outros homens e mulheres da população são-tomense, de diferentes segmentos e estatutos socioeconómicos. Este tipo de narração permite apenas um entendimento limitado dos eventos pois oferece um ponto de vista restrito que apaga a “ambivalência [...] que caracteriza a narração do massacre” (Collingwood-Whittick, 2009: 137).²⁵⁵

Contudo, cabe-me referir, para não incorrer numa injustiça, que apesar de a oposição *Bem vs. Mal* ser recorrente na narrativa, oferecendo destaque às memórias de uma elite forra, é notório, também, um certo trabalho de desconstrução que o autor faz do estatuto dos diversos atores envolvidos no massacre, demonstrando a necessidade de quadros de análise mais complexos das categorias difusas de vítima e de perpetrador. Neto vai, assim, registar, sem contudo os explorar em profundidade, os diferentes graus de cumplicidade passíveis de se desenvolver com o sistema e a já clássica definição de “zonas cinzentas”, de Primo Levi,²⁵⁶ através de uma estratégia de desmistificação que rompe com as categorias estanques que regem as interpretações dominantes do massacre – refiro-me, a título de exemplo, a Gibó e Sabina, nativos que traem a comunidade forra, entregando alguns dos seus membros à administração colonial;²⁵⁷ ou ao Tenente Tomás Santarém, oficial português que ajuda a família Peralta durante os acontecimentos de fevereiro de 1953.

Ao interrogar-se sobre o que leva homens simples, com vidas concretas, a transformarem-se em assassinos, Jacques Semelin (2001: 384-385) destaca alguns pontos a ter em consideração: 1) o massacre raramente é espontâneo, tem quase sempre organizadores; 2) os indivíduos responsáveis por cumprir ordens não são,

a Alda Espírito Santo, estes representados como arautos da liberdade (ver Beja 2007: 47-51). O drama dos trabalhadores contratados, a emergência de um novo ator social – o sobrevivente do massacre –, e a presença persistente das memórias de Batepá no quotidiano das ilhas estão, também, presentes no livro, sobretudo, pela referência à bravura e sofrimento da “tia Angelina” e da “tia Josua”, ambas detidas em 1953 (cf. Beja, 2007: 88, 166, 172).

²⁵⁵ Embora partindo do contexto australiano, foi com base no artigo de Collingwood-Whittick que estabeleci paralelismos para escrever este parágrafo (2009: 128-137).

²⁵⁶ O conceito de “zona cinzenta” foi usado por Primo Levi num capítulo com o mesmo título, em 1986, no livro *Os que sucumbem e os que se salvam* (2008). Ver Ribeiro (2010b).

²⁵⁷ De acordo com Carlos Espírito Santo houve, efetivamente, “filhos da terra [...] que também vestiram a pele de torcionários” (2003: 346) e refere, a esse propósito, dois nomes: Damião e Capela.

necessariamente, guiados pelas mesmas motivações dos seus líderes; 3) o processo que leva alguém a tornar-se um assassino em série envolve, com certeza, uma transformação psicológica profunda e, por fim, 4) o sentimento de impunidade desempenha um importante papel, pelo menos no ato de cometer o crime. Tendo em conta as reflexões do autor, e uma vez que é preciso tomar em consideração que os efeitos da violência sistemática e estrutural desumanizam e extirpam os sujeitos da sua humanidade, representar os perpetradores de forma não simplista é uma consideração ética e histórica relevante.

De facto, os agressores de 1953 não apresentam todos uma patologia, nem são todos “monstros”, como muitas das descrições literárias de Gorgulho parecem fazer crer. Prova disso é que houve dezenas de portugueses e de trabalhadores contratados envolvidos, fruto de uma sociedade violentíssima onde reinava, muitas vezes, a ausência de punição. Pensar, em toda a sua complexidade, sobre quem comete os crimes e sob que circunstâncias, e, neste caso, refiro-me não aos colonos brancos, mas aos trabalhadores contratados que participaram no massacre, não pretende ter a intenção de desculpabilizar ou inocentar as suas ações, mas, ao invés, de gerar um movimento de pensamento crítico sobre a sua intervenção nos eventos, reflexão que acredito poder ter consequências sociais importantes para o futuro do arquipélago são-tomense:

Só desenvolvendo imagens realistas de ambos os lados [...] podemos evitar transformar vítimas comuns em mártires e perpetradores comuns em psicopatas [...]. As justificações dos perpetradores são uma parte importante do seu testemunho [...] porque oferecem um registo a partir do qual os seus filhos podem entender a sua culpabilidade tanto quanto a sua humanidade. Para as vítimas, também, o realismo é crucial, porque só uma representação realista os vai ajudar a evitar a bem documentada culpa da segunda geração, em que as crianças sentem que as suas próprias provações e atribulações são inconsequentes porque nunca poderão ser comparadas ao sofrimento dos pais (Olick, 2007b: 148).

No seguimento do alerta de Jeffrey Olick, considero que, embora de forma superficial, também a ambivalência da colaboração dos trabalhadores contratados no massacre é retratada no romance de Manuel Teles Neto, ajudando a problematizar as diferentes motivações por detrás dos atos por estes executados: alguns eram forçados a participar pelos colonizadores; outros sentiam-se, pela primeira vez, vingados de uma comunidade que os ostracizava e que julgavam responsável pelas suas precárias

condições de trabalho e de vida.²⁵⁸ Isto fica bem patente na forma ressentida como um desses trabalhadores, tornados *sodé mato*²⁵⁹ durante o massacre, se dirige a Jorge Peralta num posto policial:

Estavam ali um polícia branco, cabo, um nativo raso e uns tantos angolanos e moçambicanos, os tais contratados... Chamemos-lhes de os Enganados. Estavam todos fardados, alguns armados de espingardas e bastões. Um deles disse-me altivamente:

[...]

- *Tudo isso português pra quiê...* – interveio o Enganado, com altivez – *Ah!, qué matá baranco nó é?*

- O senhor não me conhece e...

- *Senhor, quiê?* – cortou-me a palavra – *Chama ami macé capom, como chamava lá ni roça* (Neto, 2008: 100, em itálico no original).

O termo *macé capom* ou *mancé gabom* a que o denominado “Enganado” se refere é a designação pejorativa pela qual os serviçais que trabalhavam nas roças eram conhecidos pelos nativos.²⁶⁰ De notar que a língua portuguesa, no diálogo acima transcrito, emerge como instrumento de diferenciação, em que a fala em itálico do trabalhador contratado pretende sinalizar o uso incorreto do português, em contraste com o do nativo Jorge Peralta, cujo discurso surge sem erros de sintaxe.

Assim, são as pequenas pistas e os diálogos curtos colocados na voz dos personagens que povoam o texto que nos relembram que “aqueles que vivem nas mais terríveis circunstâncias possuem uma complexa e muitas vezes contraditória humanidade e subjetividade que nunca é adequadamente apreendida quando os vemos [apenas] como vítimas, [...] como agentes sobre-humanos [ou como executores]” (Gordon, 2008: 4). Ironicamente, é o facto de este assunto não ser abordado de forma sistemática no romance que nos alerta para a complexidade do estatuto destes homens e mulheres: a sua aparente insignificância torna os seus papéis e ações mais relevantes.

²⁵⁸ Entre as motivações dos trabalhadores contratados estariam não só o desejo de vingança e de poder sobre os forros, mas também a submissão às ordens da autoridade colonial, o sentimento de impunidade e uma ausência de empatia pelos nativos, construídos durante anos como preguiçosos e responsáveis pelas suas terríveis condições de trabalho nas roças.

²⁵⁹ *Sodé mato* é um “soldado do mato”, um efetivo do Corpo de Polícia Indígena, mobilizado durante os acontecimentos de 1953 na repressão dos forros, constituído por serviçais. Ver *Glossário em Lima* (2006: 75).

²⁶⁰ Ver o *Glossário em Neto* (2008). Sobre a denominação de “Enganado”, segue-se a explicação presente no seguinte excerto do romance: “Eles vão contratar criminosos presidiários, alguns são-tomenses que se inebriam com o cheiro de dinheiro (principalmente mulatos) fundamentalmente os contratados das roças, moçambicanos e angolanos... Os coitados irão ser enganados com a promessa de que se conseguirem acabar convosco terão a vossa Terra como prenda ou recompensa...” (Neto, 2008: 95).

É nesse sentido, também, que as mulheres assumem um papel preponderante na resistência aos atos de violência perpetrados durante o massacre. Através da descrição das ações heroicas de Dadá, esposa de Jorge Peralta, de Justina ou Tina, a filha de uma relação extraconjugal do protagonista, ou de Mana, a companheira de Conde, um amigo da família, Manuel Teles Neto recusa-se a encerrá-las num papel exclusivo de vítimas, demonstrando os diferentes modos pelos quais estas se procuraram adaptar, defender e lutar contra a repressão. Por outro lado, o sistema patriarcal de São Tomé e Príncipe e a veiculação de mensagens sexistas que discriminam duplamente a mulher colonizada estão bem patentes em vários momentos do romance, por exemplo, quando Fábio afirma não querer casar com uma *plegida*,²⁶¹ ou Jorge Peralta, de forma ambivalente, não reconhece manifestar opiniões machistas, entre outros:

[Jorge Peralta] [...]. Que mais precisa uma mulher bonita, esbelta, meiga e inteligente... e sobretudo feminina. É isso! Um homem com aspiração de vida... com espírito lutador (Neto, 2008: 23).

[Jorge Peralta] [...] O débil espírito feminino geralmente não suporta grandes fardos e cede muito facilmente [...]. Olha que eu não subestimo as mulheres achando-as inferiores aos homens. Na minha opinião, elas são diferentes... [...] (Neto, 2008: 29).

[Justina dirigindo-se à irmã] - Quando você estiver em casa de homem, eu não sei quem vai fazer as coisas para você... Preguiçosa! – continuava Tina (Neto, 2008: 20).

[Miguel] - Oh! Mariano, queres dar valor de mulher a uma macaca. Olha, se queres saber, são mais saborosas do que as brancas, mas não têm direitos para exigir seja o que for... Quando caças um macaco, pagas alguma indemnização à sua família? (Neto, 2008: 94).

O comerciante Mariano, referido no excerto acima, apesar de não compactuar com os horrores executados por alguns colonos, é apresentado como um indivíduo do seu tempo, impregnado de ideologias racistas e de ideais que reivindicam a superioridade do homem branco;²⁶² quanto ao tenente Santarém, é a redenção pelo amor que altera a

²⁶¹ Em Neto (2008: 33). *Plegida* é uma mulher que não sabe cozinhar e/ou desempenhar outros ofícios. É, por isso, considerada uma mulher incompleta e menosprezada. Ver *Glossário* em Neto (2008).

²⁶² Mariano revolta-se contra o seu primo veterinário, Miguel, por este ter violado e espancado a nativa Sabina, e, contudo, expressa-se nos seguintes termos: “Não sabes?... Homem estúpido e cruel. Era preciso ir tão longe? Eu também posso não reconhecer o direito de igualdade aos negros, mas mesmo para com um cão se deve ter um mínimo de reconhecimento... [...] Eu também gosto de andar com pretas, embora não casasse com nenhuma, mas trato-as com reconhecimento... Pelo menos pago-lhes pelo prazer que me dão” (Neto, 2008: 146-147).

sua percepção sobre a inferioridade dos negros, conduzindo, mais tarde, à sua ida em auxílio dos membros da família Peralta.²⁶³

Esta multiplicidade de personagens permite compreender que só evitando canonizar os intervenientes em santos, mártires ou psicopatas, parafraseando Olick (2007b: 149), e procurando uma representação e registo realistas de um evento ocorrido numa sociedade complexa e de dinâmicas violentas, é possível perceber que os seres humanos em contextos tumultuosos são capazes tanto de ações admiráveis como desprezíveis. É, talvez, também por esta razão que, apesar da assunção da impossibilidade de capturar o retrato real do massacre através das palavras, Manuel Teles Neto opta por imprimir um carácter de verosimilhança ao seu romance, incluindo datas, nomes próprios e descrições específicas que correspondem às experiências que documentos históricos e testemunhos revelam ter ocorrido em 1953.²⁶⁴

De acordo com vários autores, nos meses em que durou o massacre e, mais intensamente, nos primeiros dias de fevereiro, houve prisões em massa, casas incendiadas, violações, pessoas asfixiadas em celas de prisão sobrelotadas, trabalhos forçados na praia de Fernão Dias e interrogatórios sob tortura de cadeira elétrica, onde os prisioneiros eram obrigados a assumir e assinar uma declaração de culpa em como estariam envolvidos numa revolta para depor o governador, orquestrada pelo engenheiro Salustino Graça do Espírito Santo (Mata, 1998, 2004a; Cervelló, 1999; Seibert, 2002a; Espírito Santo, 2003; Andringa, 2009).²⁶⁵

²⁶³ “Até ontem, ele [Tomás Santarém] fazia ou tinha uma imagem selvagem dos negros, mas, de repente, descobre que eles têm coração e sentimentos como os brancos [...]” (Neto, 2008: 83).

²⁶⁴ Refiro-me, a título de exemplo, para além do governador Gorgulho, de Zé Mulato e do engenheiro Salustino da Graça, às figuras históricas de Fachico Bebê Záua e do tenente Ferreira. Salustino Graça, engenheiro agrónomo, é descrito como “o homem mais idóneo da região [...], interessado em ajudar o povo. [...] E, como é óbvio, também foi vítima do Massacre de 53. Aliás, podemos dizer, a principal vítima. Gorgulho quis imputá-lo à força um crime que talvez nunca existira: o de ter organizado uma rebelião contra o Governador” (Neto, 2008: 63).

²⁶⁵ De acordo com os testemunhos recolhidos por José de Deus Lima, “depois da morte do Alferes [Amaral], iniciou-se o extermínio da população da Trindade. A população fugia desatinadamente para a floresta em busca de refúgio. [...] As ambulâncias e as camionetas não cessavam de passar para a Cidade Capital com mortos, feridos e principalmente presos. Na região de Kangá e Folha Féde, foram queimadas 35 casas [...]. Na Trindade, uma mulher foi morta durante o parto e outras foram violadas selvaticamente [...]. [...] Sob a investigação do enfermeiro António Luís Coelho e apoio do Senhor Tenente Raúl Simões Dias, Décio Carvalho, Carlos Silva, Cabo Costa e outros, as pessoas eram submetidas a tortura na cadeira elétrica durante várias horas” (de Deus Lima, 2002: 64-67). Também Victor Pereira de Castro dá os seguintes factos como provados depois do inquérito que empreendeu: a detenção arbitrária de mais de um milhar de

Em *Retalhes do Massacre de Batepá* é possível encontrar a maioria destes episódios amplamente documentados, num trabalho que demonstra ter, assim, não só uma preocupação didática e pedagógica em informar e contar o que aconteceu, mas que também contempla uma dimensão de denúncia e de crítica às categorias simplistas com que o massacre tem sido representado nas narrativas dominantes públicas. O registo realista que retrata o quotidiano em São Tomé antes dos acontecimentos visa sustentar, precisamente, esse efeito de real e sublinhar a vertente pedagógica que alimenta o romance,²⁶⁶ como no seguinte parágrafo que surge nas últimas páginas do livro:

Foi há trinta e sete anos... – disse [Jorge Peralta] – Acho que toda a nova geração devia conhecer os factos e os fundamentos desse massacre, para saber realmente quanto custou a esse povo a liberdade e poderem respeitá-la, estimá-la, com responsabilidade, dignidade e maturidade. Assim, poderiam contribuir melhor para a nossa coexistência pacífica e felicidade [...] (Neto, 2008: 161-162).

De acordo com José Colmeiro, esta

Representação [...] mimética do passado, com a sua [...] estrutura linear tradicional, sutura, efetivamente, as descontinuidades do passado fragmentado, feito de silêncios e de vazios. Esta tendência para reconstruir o passado como uma narrativa sem fissuras e afastado das realidades atuais parece, paradoxalmente, replicar as [...] simplistas narrativas históricas oficiais, que evitam desafiar o status quo (2011: 29).

Elizabeth Applegate (2012: 78) associa a estratégia de ficção realista com um certo desconforto dos autores que escrevem sobre eventos traumáticos, um desconforto que se torna visível, na opinião da investigadora, nas muitas formas como estes escritores combinam ficção e não-ficção, numa tentativa de representar o genocídio na maior quantidade de ângulos possível. Para Márcio Seligmann-Silva,

A onnipresença da morte faz com que a linguagem se torne mais 'concreta': as pessoas num campo de concentração são queimadas literalmente, a fome mata literalmente, o mais forte é literalmente dono de você etc. Não há espaço para a metáfora – apenas para a metamorfose (2005: 110).

Sugestivamente, surge apenas um espectro em *Retalhes do Massacre de Batepá*, e é o simulacro de um fantasma. No entanto, é este espectro, colocado em ação pelos filhos de Conde - Ginho e Edite - e por Tina e Bide, que salva Jorge Peralta, Flico e outros homens, que se encontravam refugiados na mata, de serem descobertos e,

peçoas; a morte de 36 indivíduos na prisão, incluindo 28 por asfixia; a violação de mulheres; numerosas habitações e estabelecimentos comerciais incendiados e roubos (ver *Relatório*, 1974/1975: 453).

²⁶⁶ Cf. Semujanga (2003: 108).

simultaneamente, lhes providencia também dinheiro fundamental à sua sobrevivência (ver Neto, 2008: 124-132).

De certa forma, o texto de Manuel Teles Neto pode, neste âmbito, ser considerado um texto “caça-fantasmas” por se recusar a confrontar, de forma explícita, o que foi produzido invisível nas narrativas dominantes sobre 1953, privilegiando, através da opção por uma estética realista e de um plano de hipervisibilidade, o que está à vista em detrimento do que se encontra nas sombras (cf. Gordon, 2008: 15-17).²⁶⁷

Por outro lado, a estratégia do autor pode ser vista sob um prisma distinto: ao recusar a abstração, Manuel Teles Neto providencia singularidade e individualidade àqueles que foram sistematicamente privados de identidade. O autor leva-nos, desta forma, através de uma literatura regida por protocolos de apresentação do documento histórico e da história convencional, como afirma Applegate (2012: 83) noutra contexto, a pensar sobre a dimensão de verdade na escrita do massacre e sobre uma lógica de obrigação moral que responde ao horror através da ficção, como mecanismo de luta contra o esquecimento, por um lado, e como prática que permite aos sobreviventes reconciliarem-se com o seu passado traumático, por outro.²⁶⁸ Daí, o alerta e, simultaneamente, o tom de certo modo otimista com que Manuel Teles Neto escolhe terminar o romance:

Amanhã deverá haver sol, harmonia dos ventos e alegria. Tudo que precisam os santomenses para provocarem o seu desenvolvimento e progresso [...]. Assim os Mártires de 53 sentir-se-ão compensados (Neto, 2008: 161).

Encham os copos e brindemos em honra dos nossos Mártires, da Liberdade e da Democracia. [...]. Brindaram, quando os Grilos já começavam a cantar à liberdade que a noite prometia, enchendo os corações de esperanças para a madrugada do porvir (Neto, 2008: 162).

Os parágrafos finais de *Retalhes do Massacre de Batepá* sugerem, desta maneira, o poder da reconciliação no caminho para um futuro mais justo em São Tomé e Príncipe, um futuro que triunfe sobre as lembranças de um passado traumático que não se quer ver repetido. Porque as construções da memória nunca recuperam um evento na sua

²⁶⁷ Textos ou narrativas “caça-fantasmas” é um termo de Avery Gordon (2008: 14). Segundo a investigadora, “a hipervisibilidade é um alibi persistente para os mecanismos que tornam alguém invisível” (Gordon, 2008: 17). A este propósito, ler *O Homem Invisível* (2006), de Ralph Ellison, publicado originalmente em 1952.

²⁶⁸ Sobre esta opção antiestética, ver os apontamentos de Márcio Seligmann-Silva em *O local da diferença* (2005: 89-90) e o artigo de Maurice Vambe (2012).

totalidade, persistindo sempre uma dimensão de silêncio e incompletude, a atividade da pós-memória, dependente do exercício de imaginação de alguém que não experienciou o acontecimento diretamente na pele, como se viu, exige uma gramática muito particular, em que a violência e o excesso despontam como atos de comunicação com o passado e o mundo.

Confrontada com a dificuldade em encontrar uma linguagem adequada para dizer o incomensurável do sofrimento extremo, Conceição Lima, afastando-se da estética testemunhal e documental característica do período da luta anticolonial e, portanto, distanciando-se também de Manuel Teles Neto, opta por dizer o absurdo do massacre através da violência da linguagem, na lógica da imbricação entre a “representação da violência e a violência da representação” que serve de mote a António Sousa Ribeiro na introdução ao livro *Representações da Violência* (2013).²⁶⁹ Aqui o problema que se põe, como afirma Susan Suleiman (2010: 97) noutra contexto, não é *se* o evento pode ser escrito, mas *como* pode ser escrito.

A perturbação da ordem simbólica inscrita nas representações do Massacre de Batepá manifesta-se, na poeta, pelo abjeto – aquilo que suscita repulsa – e pelo fantasmático, refletidos na imagem de umas ilhas e de uma sociedade dilaceradas que impõem, diariamente, o seu horror e os seus espetros aos são-tomenses. O abjeto e o fantasmagórico, como linguagens da violência, são estratégias discursivas que tornam possível a desconstrução da narrativa mítica nacionalista sobre o massacre e a representação da destruição das identidades pelo colonialismo.

A violência, a vulnerabilidade e a culpa são expostas literariamente por Conceição Lima respondendo àquilo que Julia Kristeva, a maior teórica do abjeto, e Márcio Seligmann-Silva consideram ser uma fratura anterior ao sujeito, correspondente a um estado pré-linguagem, em que o significado colapsa e os limites não existem:

Não é o que falha em asseio ou saúde que causa abjeção, mas o que perturba a identidade, o sistema, a ordem. O que não respeita fronteiras, posições, regras, [...] o ambíguo (Kristeva, 1982: 3).

A encenação do abjeto tende a retrair o *ato* originário [...]. Nela a exclusão-separação é o gesto central: separação entre o dentro e o fora, entre o sujo e o

²⁶⁹ Sobre a poesia de Conceição Lima, ver, para além das referências que constam deste capítulo, Antunes (2008), Tutikian (2012) e Fernandes (2012).

limpo, [...], entre o semiótico e o simbólico. A pele, os seus orifícios, dejetos e fluidos são os suportes privilegiados dessa arte abjeta; o corpo é um campo semiótico (Seligmann-Silva, 2005: 41).

O recurso ao abjeto e ao fantasmático é, assim, também uma forma de testar os limites da representação do massacre, enfatizando a sua dimensão de “perda original da humanidade”, sublinhada por Maurice Vambe (2010: 351) no contexto das ficções literárias sobre o genocídio do Ruanda, acontecimento com que, não a despropósito, Lima dialoga em “Ignomínia”, poema que se pode considerar, seguindo a proposta de Michael Rothberg (2009, 2011), um texto de memória multidirecional.²⁷⁰

Partindo da encenação dos acontecimentos de 1953, o arquipélago estabeleceu-se, em Conceição Lima, como espaço dilacerado, onde a gramática do abjeto e dos espetros sustenta a dimensão de exclusão e marginalização:

Mostra-me o sangue da lua
Agora que a praia cuspiu
A náusea do mar
E o nojo das rochas petrifica os gritos que não ouvi
Mostra-me o sangue
O sangue e as veias da lua
Quando as línguas decepadas
Ressuscitarem
Em Fernão Dias no mês de Fevereiro
(Lima, 2004: 29).

A privação e desmembramento da língua simbolizam, neste caso, uma perda irreparável: a perda da identidade, de um lugar de pertença e, acima de tudo, da humanidade. Aqui, “a recordação do órgão mutilado responde, como num eco, à violência”²⁷¹ da experiência visceral de invisibilidade e morte social a que a população negra estava sujeita na sociedade colonial de São Tomé e Príncipe. Embora as línguas decepadas sinalizem justamente esse silenciamento, em Conceição Lima, estas são línguas que regressam à vida e que têm capacidade de se exprimir.

²⁷⁰ A relação entre a proposta da memória multidirecional de Rothberg e o conceito de pós-memória de Hirsch é assumida na reflexão do primeiro autor que afirma que “a pós-memória pode bem constituir uma versão particular da multidirecionalidade da memória” (Rothberg, 2009: 271). Em “Ignomínia”, Lima denuncia o silêncio da comunidade internacional face ao genocídio do Ruanda, assim como a perspectiva estatística e numérica com que se analisou o pós-evento, o que permite estabelecer paralelos com outros massacres. Hoje, de acordo com a voz poética, o “Ruanda ainda conta os crânios dos seus filhos” (Lima, 2006: 49).

²⁷¹ Citação de Mbembe (2003: 6).

Através de um discurso que não compactua com a produção de heróis nacionais²⁷² e com a remissão de certos segmentos da população, como os trabalhadores contratados, à abstração e impercetibilidade, a voz poética opta por confrontar a sociedade são-tomense com a imaginação de uma nação que se revela infetada, lesionada, mutilada e estéril:

A morte devolveu-nos o desafio: abandonou-nos.
Com uma acutilância de pedras desenterramos
o corpo da renúncia – revelamos a última atrocidade.
Para inventar a salvação apagamos veredas
um rasto de úlceras e ervas nos abomina.
Como deuses nojentos prosperam os sobas,
fisionomias da nossa culpa
(Lima, 2004: 51).

Lulas sem olhos encaham nas praias
Pombas sem asas despenham nas ondas
Seca nos seios o leite das mães
Há sangue, há pus no vão das escadas
Gemem passos em fuga nas matas da ilha
(Lima, 2006: 25).

São Tomé e Príncipe vive, assim, na ótica do sujeito poético, assombrado por um passado violento e doloroso que assume o caráter de uma ferida ainda aberta, não cicatrizada; e o “pus no vão das escadas” é sintomático, precisamente, da existência dessa infecção não tratada no corpo material e imaginário da nação. O abjeto, o grotesco e o espectral, em Conceição Lima, servem precisamente, assim, uma função de crítica à ficção da “comunidade imaginada” são-tomense.

A resposta que a poeta parece ter encontrado para fazer o luto e para que um outro país possa de aí renascer é o retorno a um espaço primordial, o *útero* metafórico das ilhas, que propõe no seu livro de estreia,²⁷³ logo no primeiro poema, batizado, sugestivamente, “Mátria”. A palavra que designa o órgão do aparelho reprodutor feminino, presente no referido texto e no título da sua primeira obra, é empregue como metáfora orgânica para a gestação de uma possível nação alternativa, em que o seu

²⁷² Ver, a título de exemplo, “Arquipélago”: “O enigma é outro – aqui não moram deuses / Homens apenas e o mar, inamovível herança” (Lima, 2006: 53) e o texto “Jovani”, onde a poeta desconstrói o mito dos filhos da terra como heróis fundadores. Jovani não lutou pela liberdade enquanto conceito e não é, por isso, na ótica da voz poética, o mártir da independência em que a narrativa nacionalista o transformou, mas um homem concreto, com sonhos, afetos e problemas também eles concretos, cuja morte acidental foi elevada a um “acaso [com] grandeza” (Lima, 2006: 3).

²⁷³ O primeiro livro da autora tem por título *O Útero da Casa* (2004).

corpo de mulher, onde correm “vários rios” como em “Canto Obscuro às Raízes”, “Os Rios da Tribo” ou “Em Nome dos Meus Irmãos”, emerge como câmara de ressonância onde se incorporam e relembram outros grupos do arquipélago, não apenas os que se lhe vinculam genealogicamente, por filiação, mas também os que se entrecruzam no seu percurso enquanto mulher são-tomense. O seu corpo é, portanto, um corpo incompleto em busca de uma nova linhagem, onde se inscrevem memórias e renovadas formas de pertença à nação, e é através da fantasmagoria que é possível empreender esse caminho de regresso ao útero.

Neste sentido, considero que Lima apresenta uma perspetiva da fantasmagoria, em inúmeros pontos, próxima da proposta por Derrida e Gordon, onde

O espectro, como o nome indica, é a frequência de uma certa visibilidade. Mas a visibilidade do invisível (Derrida, 1994: 125).

Ser assombrado não é o mesmo que ser explorado, traumatizado ou oprimido, embora envolva frequentemente estas experiências ou seja produzido por elas. O que é distintivo da fantasmagoria é que este é um estado animado através do qual uma violência social reprimida ou não resolvida se faz conhecer (Gordon, 2008: xvi).

Noutro dos seus textos, mais precisamente, em “1953”, Lima reconhece o sofrimento imposto aos são-tomenses pelo colonialismo, ao mesmo tempo que reflete sobre as complexas hierarquias sociais vigentes no arquipélago, responsáveis pela construção dos trabalhadores contratados como fantasmas. Estes são produzidos espectros não apenas pela dimensão de marginalização e exclusão a que são votados, mas também pela sua própria condição histórica e social: foram afastados da sua terra natal, alienados e forçados a trabalhar, em regime de semiescravidão, num lugar estranho que não os aceita e que os repele.²⁷⁴ O espectro está, assim, “não só fora-de-tempo, mas também fora-de-lugar” (Blazan, 2007: 5), assumindo um carácter político (Bell, 1997: 832), que oferece uma forma alternativa de testemunho.

Em “1953” e dirigindo-se diretamente a Kwame Nkrumah, Conceição Lima encena, “o carácter degradante e escatológico do massacre” (Jorge, 2011: 216). A

²⁷⁴ Um dos atos mais desabridos e comuns a que estes homens e mulheres se encontravam sujeitos consistia, por exemplo, na mudança dos seus nomes para nomes portugueses (cf. Falconi, 2011) e na interiorização de uma pretensa inferioridade veiculada pelo discurso do colonizador. No documentário de Leão Lopes, *S. Tomé: os últimos contratados* (2010), uma mulher cabo-verdiana assume, perante o realizador, essa identidade que lhe foi imposta pelo sistema colonial, afirmando que, na época, não sofreu, porque cumpria e tinha boa disciplina.

violência sofrida pelos forros em Batepá e “o seu injusto modo de amar a liberdade” (Lima, 2006: 27) funcionam, neste texto, como uma chamada de atenção para a profunda segregação experienciada pelos “desprezados” trabalhadores contratados e o seu “escravo estigma” de executores durante Batepá (Lima, 2006: 26).

Como em Manuel Teles Neto, mas num exercício efetivamente mais claro e crítico, a dicotomia rígida inocentes/culpados é desconstruída, sinalizando a presença de teias de cumplicidades numa população colonizada fragmentada e heterogénea. Ao mesmo tempo, a poeta deixa evidente, ao leitor, a necessidade de quadros mais sofisticados de análise do massacre e da relação vítimas – perpetradores, “questões [que] exigem respostas que excedem qualquer modelo linear de causalidade e complicam modelos éticos dualísticos do eu e do outro” (Rothberg, 2009: 295). Por consequência, nesse mesmo texto, alerta, também, para a importância de se ser vigilante quanto a categorias homogeneizadoras da sociedade, que não correspondem à realidade e que tendem a simplificar a complexidade das relações sociais presentes no espaço são-tomense.²⁷⁵ De facto, como os textos de Lima deixam bem evidente, os forros não são as únicas vítimas de Batepá, porque o massacre não é uma simples explosão aniquiladora e isolada, mas o resultado de um processo contínuo de violência, inserido num contexto mais amplo que produz muitas vítimas – as vítimas do sistema colonial.

Representando, lado a lado, vítimas e perpetradores de 1953, a poeta coloca dois “mundos de dor” em contacto,²⁷⁶ demonstrando que estes possuem fronteiras fluidas e uma dimensão de ambivalência e ambiguidade que tem que ser tida em consideração. Para que a participação de alguns trabalhadores contratados possa ser entendida no contexto do massacre, e para que efetivas hipóteses de reconciliação possam emergir no presente, não se pode invisibilizar, como Conceição Lima bem

²⁷⁵ Conceição Lima afirmou isto mesmo, em entrevista ao programa da RTP *Eu sou África*: “interessa-me cumprir e fazer cumprir a linha editorial, a única linha editorial em que eu acredito, (...) que procure o pluralismo, que procure refletir uma sociedade, que sendo pequena, de cerca de 150 mil habitantes, é bastante plural, onde coexistem 5 línguas diferentes, é uma pequena babel, então interessa-me estilhaçar a ideia cristalizada de uma falsa homogeneidade, e a partir dessa televisão devolver ao país esse seu rosto que é plural” (transcrito em Macedo *et al.*, 2011: 185). A emissão dedicada a Conceição Lima pode ser vista aqui: https://www.youtube.com/watch?v=TIV_xN07D4s. No contexto a que se refere a poeta, a heterogeneidade e a hibridação não são encaradas como um espaço de equilíbrio, como acontecia, por exemplo, no luso-tropicalismo veiculado por Freyre; são, antes de mais, lugares repletos de ambivalências, de conflitos e de tensões (cf. Mondlane, 2011).

²⁷⁶ A expressão é de Craps (2010).

demonstra, o impacto doloroso, violento e traumático do colonialismo sobre estes homens e mulheres, desde a deportação da sua terra natal, à exigência da mudança dos seus nomes, até ao trabalho em condições análogas à escravatura que eram forçados a desempenhar nas ilhas são-tomenses.

Com efeito, a marginalização dos trabalhadores contratados parece só poder ser representada, para Conceição Lima, através do recurso à fantasmagoria, oferecendo-lhes poder, o poder de, simbolicamente, se constituírem autores da voz poética. É através deste processo que atribui um nome, uma voz e uma face individual àqueles que carecem de um rosto público e de um discurso audível, como acontece em “Kalua”,²⁷⁷ “Os Rios da Tribo”,²⁷⁸ “Canto Obscuro às Raízes”,²⁷⁹ “Raúl Kwata Vira Ngwya Tira Ponha”²⁸⁰ e “Manifesto Imaginado de um Serviçal”,²⁸¹ entre outros. Neste último poema, os serviçais regressam dos mortos para exigir um lugar no “chão são-tomense”, num gesto reivindicativo em que “interpela[m] diretamente aqueles que são responsáveis pelo seu destino de apátrida”, os forros, afirmando-se, como estes, também “filhos-da-terra”, diz-nos Inocência Mata (2006: 244). De forma contundente, a investigadora acrescenta que

A poesia de Conceição Lima dialoga não apenas com a de Alda Espírito Santo, mas ainda com a de Francisco José Tenreiro ou de Manuela Margarido, em que a presença do serviçal ou do contratado, quando acontecia, sempre foi silenciosa. Poemas como “Serviçais” de Manuela Margarido, “Romance de Sam Márinha”, “Romance de Nhá Carlota”, de Francisco José Tenreiro, ou “Avó Mariana”, de Alda Espírito Santo, diferem nesse direito restituído ao contratado como pertença à nação (Mata, 2010: 210).

Em “Zálíma Gabon”, sendo que *zálíma* significa *alma*, *espetro* ou *fantasma* e *gabon*²⁸² é o termo pejorativo pelo qual são conhecidos os não-nativos de São Tomé e Príncipe, a voz poética sublinha a natureza inquieta destes mortos, que voltam, como sinal de algo indizível por resolver, denunciando a impossibilidade do retrato da marginalização e violência extremas: “Porque eles vêm e vão mas não partem / Eles vêm e vão mas não morrem” (Lima, 2006: 23). Tornados invisíveis e silenciados nas narrativas hegemónicas, os trabalhadores contratados, homens e mulheres, transformam-se em

²⁷⁷ Lima (2004: 34).

²⁷⁸ Lima (2004: 38).

²⁷⁹ Lima (2006: 11-19).

²⁸⁰ Lima (2006: 24).

²⁸¹ Lima (2004: 35-37).

²⁸² *Gabon* ou *gabão* designa, assim, os serviçais e contratados vindos do continente africano para o arquipélago (no *Glossário* de Lima, 2006: 73).

espetros de que ninguém quer falar, evitando-se, desta forma, o reconhecimento da contribuição dos próprios nativos e filhos-da-terra na produção ativa desses mesmos fantasmas, fantasmas que, em Conceição Lima, regressam para destabilizar o presente e lembrar a necessidade do confronto com o passado. Ser espectro é, por conseguinte, neste contexto, a construção de subjetividade possível num mundo onde as suas vidas e identidades foram mutiladas.

A culpa, a vergonha, o medo e a responsabilidade pela forma como gerações de forros desprezaram os trabalhadores contratados, homens e mulheres, ao longo do tempo, são algumas das razões enunciadas pelo sujeito poético, em “Zálma Gabon”, para os distintos rituais fúnebres com que estes mortos são lembrados, mortos que, alerta, não se podem confundir com os outros, “apapricados com missas, nozados, padrenossos”:

Por remorso, temor, agreste memória
Por ambígua caridade, expiação de culpa
aos mortos-vivos ofertamos a mesa do candjumbi
feijão-preto, mussambê, puíta, ndjambi.

Para aplacar a sua sede de terra e de morada
Para acalmar sua revolta, a espera demorada.

Eles porém marcharão sempre, não dormirão
recusarão a tardia paz da sepultura, o olvido
acesa a sua cólera antiga, seu grito fundo
ardente a aflição do silêncio, a infâmia crua
(Lima, 2006: 23).

Este é, segundo Inocência Mata, um dos grandes contributos de Conceição Lima face ao espaço silencioso atribuído aos trabalhadores contratados pela poesia de outros seus conterrâneos, como Francisco José Tenreiro, Maria Manuela Margarido e a própria Alda Espírito Santo: o “facto de os ‘irmãos’ são-tomenses, a quem se dirige o serviçal, terem de partilhar responsabilidades neste processo de marginalização” (2006: 244).²⁸³ São, portanto, os espetros de serviçais e contratados que transformam São Tomé e

²⁸³ A mesma investigadora acrescenta, a este propósito, que “desde *O Útero da Casa* [...] Conceição Lima tem vindo a denunciar um olhar homogeneizante do nacional pela exposição de outros segmentos que fazem parte da nação, mas que tanto o discurso colonial quanto o discurso nacionalista mantiveram omitidos” (Mata, 2010: 79).

Príncipe numa espécie de ilhas-túmulo,²⁸⁴ pairando fantasmagoricamente sobre o arquipélago, em “Os Heróis” e em “1953”:

Na raiz da praça
Sob o mastro
Ossos visíveis, severos, palpitam.
[...]
Os mortos que morreram sem perguntas
Regressam devagar de olhos abertos
Indagando por suas asas crucificadas
(Lima, 2004: 23).

Vê como são circunspectos os telhados da Avenida Marginal
Ouve como arquejam os tijolos dos chalés da Marginal
Sente a brisa quando roça os cabelos das palmeiras
Nas artérias da cidade.
É o espírito dos que plantaram morrendo
Os pilares desta urbe onde rimos e fingimos
Sofremos e mentimos, traímos e lutamos
Pelejamos e amamos
(Lima, 2006: 28).

A certeza de que estes mortos não desaparecerão, permanecendo a pairar como um aviso que assombra as ilhas, serve para lembrar aos são-tomenses que a solução passa por aprender a viver com estes espíritos, dialogando com as memórias não resolvidas que transportam. Nos poemas de Conceição Lima, “a contribuição destes elementos, cuja nativização cultural foi, durante muito tempo, omitida do ‘discurso da nação’, encontra-se nos nomes, palavras, gastronomia, ritos, ritmos [...]” (Mata, 2010: 137).²⁸⁵ Só assim, reconhecendo o seu direito, ainda que enquanto fantasmas, a um lugar de pertença no arquipélago, se poderá fazer justiça.

Os espetros, nestes poemas, não significam simplesmente um não-morto, mas personificam exclusões e invisibilidades, situando-se nos interstícios entre o presente e o ausente. Porque “o fantasma transporta sempre uma mensagem” (Gordon, 2008: 98), nos textos de Lima, através da visita das assombrações, contesta-se a ideia de uma identidade nacional são-tomense homogênea e a mensagem surge para relembrar ao

²⁸⁴ A nação como cripta ou túmulo, em Conceição Lima, sinaliza um país emudecido pela culpa e que se recusa a analisar criticamente o passado, transformando certas dimensões dos eventos de 1953 num segredo que embora silenciado, se transmite de geração em geração. Ver as noções de “fantasma transgeracional” e de “cripta” de Abraham e Torok em *The Wolf Man's Magic Word: a cryptonymy* (1986) e *The Shell and the Kernel: Renewals of Psychoanalysis*, vol. 1 (1994), de que nesta dissertação fiz apenas uma breve referência.

²⁸⁵ Sobre os elementos metonímicos dos universos culturais dos contratados na poesia de Conceição Lima, ver também Falconi (2009, 2011).

povo o legado colonial de injustiças que ainda hoje persistem no arquipélago. Por outro lado, reconhece-se o papel destas pessoas na edificação da nação: “hasteamos a memória dos que deixaram / a melancolia das ossadas por herança / nos lugares onde agora despontam janelas e praça” (Lima, 2006: 29).

Numa articulação significativa desta questão na obra da poeta, Margarida Calafate Ribeiro afirma que:

A viagem que o desejo de descolonização de Conceição Lima determina é para dentro da terra e reclama descolonizações de outra ordem, que vão bem para além da descolonização política oficialmente conquistada e legitimamente celebrada. [...]. Esta é uma viagem dolorosa que reelabora as perdas e olha as ruínas e os rastros dos processos históricos, e nada tem de utópico. [...] uma viagem condenada a reconstruir desconstruindo e, portanto, uma viagem incapaz de fazer o luto sobre os rastros / fantasmas ainda insepultos. [...]. Neste sentido histórico e identitário a voz de Conceição Lima é de segunda geração, a geração que recebe a herança da luta como património identitário matricial e sobre ela vai construir a sua casa, mas também a sua profunda e essencial interrogação sobre a casa-nação prometida (2011: 202-203).

Ao contrário do movimento iniciado pela geração anterior, que escreve Batepá reafirmando mitos de resistência e heroicidade, a consciência das cumplicidades presentes na sociedade colonial leva, assim, Conceição Lima a localizar a violência não apenas e exclusivamente no passado das ilhas, mas a assumir os seus vestígios e traços na contemporaneidade: “a citação [dos nomes de lugares de massacres], tal como o fantasma, representa uma abertura perturbante no presente porque induz a pensar sobre o passado (morto) como conjunto incompleto e não reparado (vivo)” (Vecchi, 2010: 172). Os poemas da autora sugerem que as dinâmicas do novo país constituem, de muitas formas, uma repetição dos erros e das injustiças passadas, afirmando-se menos como contra-memórias do que como performances do passado.

O abjeto e o fantasmagórico sinalizam, na sua obra, a ambivalência dos processos identitários e da memória, constituindo uma forma de inconformismo e revolta contra uma ordem simbólica que não consegue explicar o violento passado de São Tomé e Príncipe. A escrita do massacre funciona, nesse sentido, enquanto lugar de reinscrição para tudo aquilo que, produzido fantasma, é apagado ou silenciado nas narrativas dominantes.

Os poemas de Conceição Lima constituem, desta forma, um espaço de identificação e pós-memória de carácter fantasmático, “uma espectro-ontologia

fundamental” (Demos, 2013: 13), porque representam teias de um passado que persiste em mostrar os seus efeitos no presente: “ao fazê-lo, a estética [...] é menos explicar, ilustrar, por meio da ficção, o genocídio, que tentar iluminar, através dos métodos literários específicos do romance e da poesia, os aspetos humanos desta tragédia”.²⁸⁶ No mesmo sentido aponta Margarida Calafate Ribeiro, quando afirma que a voz da poeta é uma voz “de segunda geração, a geração que recebe a luta como património identitário matricial” e “que coloca as questões exatas, as questões que os fantasmas insepultos da ilha há muito gritavam” (2011:203), como de facto acontece, por exemplo, em “Roça”, poema do livro de estreia da autora e de que transcrevo um excerto:

Perguntam os mortos:
Porque brotam raízes dos nossos pés?
(Lima, 2004:30).

São as perguntas sussurradas aos netos do massacre que impelem à busca das imagens perdidas de 1953 e empreendem o caminho possível de regresso ao passado histórico das ilhas, questionando quem e o quê se está a comemorar.²⁸⁷

Trespassei o aço das certezas.
Heranças, devorei-as.
[...]
Vítima da memória, nenhum deus me acolhe à chegada
(Lima, 2011: 71).

Como afirmam Isabel Macedo, Rosa Cabecinhas e Lurdes Macedo, “construir em conjunto uma memória pós-conflito, implica que façamos o caminho de volta, olhando o passado e o percurso percorrido por uns e outros neste processo” (2011: 180). É fazendo este trajeto e seguindo os seus fantasmas que as novas gerações herdaram a possibilidade de testemunhar e dizer o evento, e de se constituírem como testemunhas de Batepá (ver Derrida e Stiegler, 2013: 49).

Distintos dos mortos que representam grupos subalternos ou marginalizados, mas igualmente importantes, são outras duas comunidades de espectros muito presentes na obra de Conceição Lima: a dos fantasmas ancestrais que pairam no ambiente familiar e predominantemente feminino e a dos fantasmas da luta ou “fantasmas elementares”

²⁸⁶ Citação de Josias Semujanga (2003: 105) a propósito das representações do genocídio do Ruanda.

²⁸⁷ Cf. ideia presente nos títulos das obras de Margarida Calafate Ribeiro, *Uma História de Regressos. Império, Guerra Colonial e Pós-Colonialismo* (2005) e de Maria José Lobo Antunes, *Regressos quase perfeitos. Memórias da Guerra em Angola* (2015) e no documentário de Rithy Panh, *L' image manquante* (2013). Ver, ainda, Faye (2001).

(Lima, 2011:79-94), como Alda Espírito Santo, Kwame Nkrumah, Amílcar Cabral e Patrice Lumumba, que são, de acordo com Margarida Calafate Ribeiro, “fantasmas que ficaram da luta de libertação que não cumpriu os sonhos há muito dolorosamente esperados e fantasmas das histórias de perdas que constitui a sua identidade enquanto mulher negra santomense” (2011:202).

Embora reportando-se a outro contexto, Seat Fun Chow faz um apontamento interessante no que diz respeito à relação dos espectros com a literatura de fantasmas produzida por mulheres, afirmando que “para além de atuarem como representação dos silêncios da história”, estas narrativas podem também ser “descritas como críticas da injustiça patriarcal e [...] usadas para criar uma história e comunidade femininas” (2012: 7). O recurso aos fantasmas, no caso da literatura são-tomense, mas não só, parece-me sugerir que estes podem, de facto, em determinadas circunstâncias, desenvolver um trabalho ético de transmissão da(s) memória(s) que se faz, principalmente, por via matrilinear.

No presente estudo de caso, é pelas mães, avós e tias que as novas gerações herdaram as memórias e os espectros basilares na construção das suas identidades. As memórias femininas instituem-se, assim, como contra-memórias “porque resistem ao esquecimento oficial a que são votadas as histórias das mulheres nos discursos dominantes” (Hirsch e Smith, 2002: 4). Em Conceição Lima, de facto, são os fantasmas familiares que, entre as mulheres, habitam no espaço dos afetos, da infância e da “Casa”, como em “As vozes”, onde o sujeito poético recorda a tia Espírito, as primas da Boa Morte e as velhas Venida e Lochina, que se “quedavam sentadas lá no quintal / falando do avô e de outros fantasmas” (Lima, 2006:62). São espectros que funcionam como elos de ligação com os antepassados ancestrais e que deixam evidente a importância do espaço privado e feminino na transmissão das memórias através do tempo e do espaço.²⁸⁸

Para a voz poética, o lugar da infância é um tempo de felicidade e de ignorância das dores do mundo. Em “São João da Vargem” a nomeação repetida do trauma e a culpa herdada pelas injustiças para com os trabalhadores contratados encontra-se bem

²⁸⁸ Como afirmam Hirsch e Smith, “as práticas privadas da experiência do dia-a-dia são tão politicamente reveladoras, à sua própria maneira, como qualquer acontecimento que se dá na esfera pública” (2002: 12).

patente: “Eu rodopiava e o mundo girava / girava o terreiro, o kimi era alto / e no tronco eu não via não via não via / o torso rasgado dos serviçais” (Lima, 2006: 61); “[...] eu amava o sussurro dos canaviais / quando a verdade falava no grande quintal. E eu dormia em paz, a casa era limpa no centro do anel” (Lima, 2006: 66).²⁸⁹ Crescer, neste contexto, significa (re)conhecer os espetros, estar atenta às injustiças, aos silêncios, aos segredos e aos fantasmas que vivem, inclusive, no seio do núcleo afetivo e familiar:

O fantasma pode funcionar como marco do território assim como preservador de memória [...]. Porém, as histórias de fantasmas fazem mais do que isso: elas podem refletir a culpa ou a vergonha experienciada por um indivíduo ou comunidade. [...]. Ser assombrado por um fantasma é ser assombrado pelo passado (Potts, 2009: 114).

Na tradição são-tomense a partir da qual Conceição Lima escreve, os vivos e os mortos não habitam esferas separadas hermeticamente, mas, ao invés disso, convivem e interagem numa base diária, estabelecendo relações sociais uns com os outros que podem, segundo Paulo Valverde (1998: 243), ser de preservação ou de rutura. Nas ilhas, “os fantasmas são uma forma cultural popular preeminente [...] e também um meio eficaz, poderoso, de reflexão histórica e autoexpressão” (Kwon, 2008: 2). Assumindo este sistema de crenças, que demonstra conhecer e partilhar, e uma cosmologia e ontologia muito próprias, – “Creio no invisível / Creio na levitação das bruxas / Creio em vampiros / Porque os há” (Lima, 2011: 37) –, a poeta recorre à fantasmagoria como alternativa estética e teórica que captura a riqueza de significados que o mundo dos espíritos assume no quotidiano das ilhas, e reconhece como válidas, simultaneamente, as práticas e sistemas de pensamento locais de São Tomé e Príncipe.

Nos textos da poeta, os fantasmas interrogam-nos, é certo, mas também é possível fazer o caminho contrário e colocar-lhes questões, tomando-os como elementos de imaginação e como sujeitos de conhecimento: o que é que os espetros contam sobre as nossas vidas e sobre a nossa História? Lima demonstra-se, assim, atenta não apenas aos meandros escondidos da psique individual, mas também preocupada em questionar a consciência histórica de um povo,²⁹⁰ isto é, explora os espetros do passado, mas também

²⁸⁹ *Kimi* é, de acordo com o glossário disponibilizado nas últimas páginas de *A Dolorosa Raiz do Micondó*, uma árvore usada como vedação e para demarcação de terrenos (Lima, 2006: 74).

²⁹⁰ Cf. apontamento de Kathleen Brogan sobre os fantasmas afro-americanos (1995: 152).

os do porvir: os homens, mulheres, memórias e saberes que hoje são marginalizados e que, potencialmente, mais tarde, se vão tornar os fantasmas do futuro.²⁹¹

Nos seus textos torna-se evidente que para que outros destinos sejam viáveis, é preciso haver disponibilidade para ouvir e comunicar com as reminiscências espetais que encontramos no dia-a-dia, ressoando como um aviso, porque “escutar fantasmas vindouros é sobre assumir responsabilidade *no presente* pelo futuro” (Ferreday e Kuntsman, 2011: 8, em itálico no original). Assim, são os fantasmas e os seus vestígios que, materializando o passado no presente, “cria[m] uma abertura para uma política de possibilidade onde podemos imaginar futuros alternativos” (Plate e Smelik, 2013: 12).

Através desta caminhada que, nas palavras da voz poética, decreta um tráfico sem perdão, “a fortaleza do sonho pela metamorfose das feridas” (Lima, 2011: 71), Conceição Lima desvenda histórias de violência de classe, étnica e de diferença sexual ocultas e/ou esquecidas para que possa, no entanto, refletir criticamente sobre as possibilidades terapêuticas da cura e da reconciliação através da literatura. Se “posteridades assombradas são sobre responsabilidade” (Ferreday e Kuntsman, 2011: 1), a poeta manifestamente assume esse compromisso e responde a um “dever de memória”²⁹² que recusa ser cúmplice com legados de agressão e exploração:

Cada comunidade tem a sua assombração, os seus segredos, a sua zona escondida de atos e emoções violentas, e existe uma responsabilidade para aqueles de nós que habitam em sociedades pós-coloniais em falar e explorar a partir das margens (Kabesh, 2011: 16).

É através deste trabalho de pós-memória, a que Jeffrey Olick (2007b: 151) chama “política do arrependimento”, uma política que se baseia na responsabilidade e na ação conjunta de conhecimentos e reconhecimento, que se podem lançar as fundações para uma oportunidade de reencontro, como refere o autor, não entre perpetrador e vítima, mas entre os seus descendentes, “seres humanos em luta, embora de uma perspetiva diferente, com os legados [...] do passado” (Olick, 2007b: 149).

Assim, em “1953”, ao colocar vítimas e perpetradores de Batepá em contacto, a poeta fá-lo não porque pretenda promover o aumento de tensões e conflitos na sociedade são-tomense, mas porque acredita, como Stef Craps (2010), que cruzar dois

²⁹¹ Sobre os fantasmas do futuro, ver Ferreday e Kuntsman (2011).

²⁹² Cf. Sarlo (2007: 43) e Augé (2001), a partir da formulação original de Primo Levi (2010).

mundos de sofrimento e dor, para que se testemunhem um ao outro, pode abrir caminhos a uma possível reconciliação, mantendo a esperança de que, desse encontro, nasça uma futura sociedade são-tomense, mais justa, “sem degraus sem portões e sem fronteiras” (Lima, 2006: 27).

Daí que, emergindo da tragédia, o poema termine com uma promessa muito distinta da formulada pela geração que viveu o massacre, mas ainda assim, uma promessa de confiança no povo e futuro da nação são-tomense:

Aqui cantaremos um dia, contigo.
[...]
Quando Batepá reinventar a inocência chacinada
e apenas o limo e o pó forem na terra
herdeiros do nome proscrito
(Lima, 2006: 29).

8.3. Considerações finais

Os netos do Massacre de 1953 enfrentam, desde logo, um problema fundamental: não tendo vivenciado diretamente Batepá, as relações que estabelecem entre a impossibilidade de recuperar a experiência total do evento e o desejo de o representar tornam-se não só mais prementes, como também mais complexas. É por intermédio da representação que o campo de possibilidades de um trabalho de imaginação do massacre pode, então, ser ampliado, pois são as narrativas, num sentido amplo, que lhe conferem significado político, social, cultural e memorial (cf. Vecchi, 2013: 43).²⁹³ Assim, são as vozes de artistas e escritores que fazem o caminho de regresso a Batepá, numa luta contra a historiografia dominante e a memória pública que, como escreve Augusto Nascimento numa acutilante crítica, se faz à custa de um grande silenciamento, o silenciamento das memórias individuais dos são-tomenses pelos seus sucessivos governos (2011). Este é, na sua opinião, um sinal inequívoco das intenções aglutinadoras dos discursos políticos no arquipélago, que obrigam a “uma nova coloração das memórias e das identidades de ilhéus e ex-serviçais” (Nascimento, 2011: 173).

²⁹³ Veja-se, a título de exemplo, o projeto “Rwanda: écrire par devoir de mémoire”, concebido e iniciado no Ruanda, em 2008.

Neste contexto, a possibilidade de reconciliação reside, como, entre outros, sugere Adriana Bebian, em fazer uma escolha, a escolha de “reescrever por dentro a [...] história, incluindo nela tanto o lado heróico como o sangue das vítimas” (2013: 117). É esse o imperativo ético que parece guiar Manuel Teles Neto e Conceição Lima na escrita do horror do massacre, embora as estratégias narrativas por que optam reflitam diferentes maneiras de expressar e entender os acontecimentos de 1953. Não obstante, os motivos da culpa e da responsabilidade estão muito presentes nos textos dos dois autores, parecendo constituir-se como traços identitários dos netos de Batepá, que, embora revisitem uma história de violência que não é a sua, mas sim dos seus pais e avós, a encaram quase como se esta fizesse parte do seu próprio passado. De modo sugestivo, Margarida Calafate Ribeiro, Roberto Vecchi e António Sousa Ribeiro interrogam-se sobre “Afiml, quem é um filho da guerra?”, respondendo sem vacilar que é

Alguém para quem a guerra é já uma representação, pois que o filho não tem o conhecimento em primeira mão dos eventos, nem é ele/ela o autor do testemunho. A criança é o herdeiro simbólico de uma ferida aberta mediante a qual ele/ela compõe uma narrativa – um testemunho possível, um testemunho adotivo [...] – construído a partir de excertos de histórias familiares, constituídas por discursos, instantâneos, mapas, cartas, aerogramas e outros objetos (2012: 16).

Ao recusarem obedecer a lógicas de consenso, as narrativas da pós-memória do massacre revelam-se heterogêneas, permitindo, por um lado, contestar ou desafiar perspectivas oficiais da história, desestabilizando mitos e concepções lineares sobre os seus protagonistas, e podendo, por outro, ser manipuladas no sentido inverso, o de legitimar essas mesmas narrativas. A identidade dos são-tomenses vai permanecer, ainda por muito tempo, associada ao Massacre de Batepá e, assim, construir uma memória pública mais democrática, credível e justa deste evento é uma responsabilidade e um trabalho político, social e cultural relevante que pertence aos netos do massacre, pelo menos, enquanto estes o quiserem assumir.²⁹⁴ Segundo Sheila Khan,

A pós-memória só existe efetivamente num trabalho conjunto de comunhão de memórias, na criação de um espaço onde é possível criar laços de confiança, de responsabilidade moral e cívica, de curiosidade, de vontade de resgatar

²⁹⁴ Na lógica de Imre Kertész, como aponta António Sousa Ribeiro, Auschwitz “pertence, não tanto à geração das vítimas, [...], mas sim à geração seguinte e às que vierem depois” (2010b: 14), embora ressalvando que este facto apenas corresponde à verdade “enquanto estas o reivindicarem” (Kertész, 2002:145, *apud* Ribeiro, 2010b: 14).

silêncios e de quebrar silêncios; e de resistir salutarmente ao esquecimento (2016: 363).

Desta forma, mais do que mediada, esta é uma história da violência que continuará a ser revisitada, transformando as representações dos acontecimentos de 1953 em lugares de imaginação do massacre e lugares de memória(s). Aqui, outras possibilidades de relação com o passado, presente e futuro são possíveis e os campos onde a esperança se desenha trazem a reconciliação e a justiça social como horizonte expectável. Se são futuros desassombrados, fica, contudo, por responder: até que alguns deles se cumpram, os cenários e os sonhos imaginados por Manuel Teles Neto e Conceição Lima vão surgindo apenas “na euforia do poema” (Lima, 2004: 24).

Parte Quatro.
Filhos da Luta, Netos do Massacre: pós-memórias do massacre em entrevista.

Capítulo IX. Entrevista a Conceição Lima²⁹⁵

Conceição Lima nasceu em Santana, na ilha de São Tomé, a 8 de dezembro de 1961, localidade onde cresceu e fez os estudos primários e secundários. Estudou Jornalismo em Portugal, é licenciada em Estudos Afro-Portugueses e Brasileiros pelo King's College e mestre em Estudos Africanos pela School of Oriental and African Studies (SOAS), ambas em Londres. Na mesma cidade foi, durante vários anos, jornalista e produtora dos Serviços de Língua Portuguesa da BBC, tendo exercido, antes disso, cargos de direção na rádio, na televisão e na imprensa são-tomense. Presentemente, é anfitriã do programa "Cartas na Mesa", da TVS – Televisão São-Tomense. Tem poemas dispersos em jornais, revistas e antologias de vários países e publicou, pela Caminho, O Útero da Casa (2004), A Dolorosa Raiz do Micondó (2006) e O País do Akendenguê, o seu mais recente livro, em 2011.²⁹⁶

Se, em geral, outros escritores e escritoras tentaram transmitir o horror do massacre de 1953 através de códigos herdados da representação romanesca ou realista, acabando por acrescentar muito poucos dados inéditos ao que historiadores e testemunhas tinham já dito, Conceição Lima escreve textos onde a vontade de testemunhar a dor dos seus antepassados não aniquila a exploração dos caminhos alternativos da(s) memória(s). Refletindo sobre o indizível do massacre, a autora constitui-se como uma das maiores vozes da pós-memória dos eventos de 1953.

Há muitos "massacres de 1953", no sentido em que existem várias versões do mesmo acontecimento. O que gostava de lhe pedir era que me contasse a sua história da história de Batepá.

²⁹⁵ Quando pedi, pela primeira vez, à Conceição Lima que me concedesse uma entrevista, expliquei-lhe que o resultado da mesma seria para publicar, na íntegra, como um dos capítulos da minha dissertação. Por esse motivo, apesar de nos termos encontrado por diversas vezes em São Tomé, optámos por que as respostas às minhas perguntas fossem concretizadas por escrito. Depois de um processo de revisão e algumas trocas de e-mails, a edição final da entrevista foi aprovada pela autora no dia 7 de janeiro de 2016. Agradeço à São, agora publicamente, o longo e confessional trabalho de memória (e não só), a clareza, o cuidado e o inédito do que partilha nesta conversa. A poeta foi de uma generosidade ímpar para comigo e para com a presente pesquisa, oferecendo um documento fundamental da pós-memória do massacre.

²⁹⁶ Biografia a partir do texto que surge na contracapa do seu último livro (Lima, 2011).

O seu pai esteve preso durante os acontecimentos. Qual foi a experiência da sua família nos eventos de 1953?

Foi traumática e deixou sequelas porque, como diz, o meu pai esteve preso. Primeiro na cadeia central e, depois, em Fernão Dias, acorrentado pelo pescoço, ele e outros, a esvaziar o mar, uma insólita crueldade.

Acho que as primeiras alusões ao massacre de 1953 na família, de que tenho memória, não eram muito explícitas. Era eu ainda bem pequena e lembro-me de o meu pai, amiúde, para acalmar o temperamento, digamos, vulcânico, de um dos meus irmãos mais velhos, concluir os esforços de apaziguamento com, mais ou menos, estas palavras: “Pudera, foste gerado e nasceste em 53”. Como quase todos os são-tomenses na altura e ainda hoje, ele não dizia “1953”, dizia apenas “53”. E isso, para mim, “53”, não remetia para um determinado ano, mas para algo assim como um mistério, uma espécie de lugar, de espaço, mas algo cujo significado era interdito às crianças.

Percebia, contudo, que, para o meu pai, o meu irmão era agitado devido a algo que acontecera em “53”. Só mais tarde “53” veio a adquirir, para mim, a perceção e o significado que perduram: o progressivo alastramento de um clima generalizado de medo e insegurança. As rusgas, o arrebanhamento dos homens, os trabalhos forçados para construir aceleradamente habitações e obras públicas de envergadura. Mulheres grávidas angustiadas, sem saber se os filhos iriam nascer órfãos. Viúvas. Humilhações indescritíveis como o já referido castigo de esvaziar o mar em Fernão Dias, por exemplo. Grilhões, palmatórias, choques elétricos e chicotes. Numa entrevista televisiva que me concedeu pouco antes de morrer, Alda Espírito Santo resumiu aquele período numa só palavra: terror.

O meu pai era professor e, como outros membros da elite forra, os chamados filhos da terra, foi alvo da repressão. Foi acusado de conspirar contra o governador Carlos de Sousa Gorgulho e preso. Segundo ele, a prisão não o colheu de surpresa porque os funcionários públicos, as pessoas mais instruídas, os representantes mais respeitados dos nativos, eram um alvo bem definido, estavam na mira do governador.

A minha avó paterna, San Nôvi, uma mulher intrépida como poucas, nas raras vezes em que a ouvi referir-se, laconicamente, aos acontecimentos de 1953, dizia mais ou menos isso, estou a citar de cor: “Não esperava voltar a ver o meu filho, temia que lhe acontecesse o que havia acontecido a filhos de outros. Fiquei ali, parada, a olhar para ele quando o vi. Foi como se tivesse nascido de novo. Deus poupou-o. Muitos outros não tiveram a mesma sorte”. Ela falava sempre em forro quando queria vincar o que estava a dizer, nunca em português. E doía a forma como ela dizia isso, olhando para o meu pai.

Que histórias se recorda de ouvir contar em casa?

Uma das coisas que hoje me impressiona, era a forma como o meu pai descrevia aqueles momentos. Não havia qualquer exacerbamento no tom da sua voz, era um tom de narrador quase neutro, por vezes, até sorria. Era uma pessoa com uma elevada autoestima, muito alegre, que amava a vida e as coisas boas da vida. Talvez fosse o seu modo de dar graças por ter sobrevivido, talvez fosse uma forma de engarrafar os sentimentos, não sei.

Sim, à medida que fui crescendo, fui ouvindo episódios, fragmentos, histórias. Por exemplo, a casa para onde nos mudámos depois da independência, é um dos chalés da hoje Avenida Marginal 12 de Julho, os chalés mandados construir, com trabalhos forçados, por Carlos Gorgulho, entre 1949 e 1950, para funcionários públicos. Certo dia, ouvi o meu pai dizer aos meus irmãos mais velhos que nas fundações de alguns daqueles chalés estavam as ossadas de homens que não resistiram à violência do esforço e aos espancamentos e foram ali mesmo enterrados. Fiquei horrorizada e, durante muito tempo, não consegui deixar de pensar nisso e cheguei a ter pesadelos. E, para mim, a visão daquelas casas passou a estar, desde então, impregnada de uma espécie de recolhida melancolia.

Quando se referia aos trabalhos forçados e às rusgas, o meu pai não diferenciava datas, não nos dizia “isto aconteceu em 1949 ou em 1950 ou em 1951, antes do massacre”. Não. Eram episódios de “53”, era tudo parte de “53”.

Lembro-me da forma como o meu pai descreveu o dia em que foi preso e encarcerado na cadeia central, ele e vários outros funcionários públicos e pessoas de diferentes localidades, sob coronhadas e chibatadas. Disse que a prisão não o apanhou completamente de surpresa, dado o clima reinante. Foi a 9 de fevereiro de 1953. Contou-nos que, de manhã, lhes mandaram despejar as tinas das fezes, lavá-las com as mãos e comer, a seguir, sem lavar as mãos. A comida era horrível, dizia ele, e quem não se apressasse ficava com fome porque a quantidade era pouca para tantos presos.

Na praia de Fernão Dias, o famoso centro de interrogatório e de tortura para onde foi depois transferido, foi agrilhado pelo pescoço e obrigado a esvaziar o mar, segundo ele, por ordem direta do governador Gorgulho. Esvaziar o mar! Creio que com um barril. Entrar no mar, encher o barril, caminhar uns quantos metros, despejar a água na areia, voltar a encher, voltar a esvaziar, uma e outra vez, uma e outra vez... Outros eram obrigados a transportar barris de pedras e areia, para obras.²⁹⁷

Mas esvaziar o mar era uma forma de tortura completamente gratuita, inexplicável, a meu ver. Chocada, lembro-me de lhe ter perguntado: “Mas porquê? Ninguém consegue esvaziar o mar, pai!”. E de ele ter respondido mais ou menos assim, acho que sorrindo:

“Claro que ninguém consegue esvaziar o mar. Era para nos vergar, para nos dizer que não éramos ninguém, para nos humilhar. E para nos obrigar a assinar uma confissão dizendo que tínhamos conspirado com o engenheiro Salustino (Salustino Graça do Espírito Santo) para mover guerra ao governador”.

O nosso vizinho, o também professor Jorge Paquete, esteve igualmente acorrentado em Fernão Dias, a esvaziar um pântano.

²⁹⁷ De acordo com os depoimentos de sobreviventes e testemunhas históricas recolhidos por José de Deus Lima e depois corroborados por outros autores, “em Fernão Dias, existiam vários tipos de castigos: esvaziar o mar, esvaziar o pântano, carregar pedras e areia [...]. Para esvaziar o mar, o preso era acorrentado no pescoço de modo a ser possível encher o barril de água. Depois disso, devia regressar com o barril de água e despeja-lo na areia à uma distância de 50 metros do mar aproximadamente” (de Deus Lima, 2002: 70). Também Seibert conta que “quando era mandado esvaziar o mar, o preso – atado com correntes no pescoço, peito e pés – tinha de pôr um barril na cabeça, entrar dentro do mar até ao pescoço, e encher o barril de água” (2002: 85).

O meu pai não falava muito dos que morreram em 1953, embora dissesse ter visto, em Fernão Dias, vários corpos que, segundo ele, eram atirados ao mar por ordem do governador. Às vezes, acontecia dar por falta de um determinado preso e um capataz, seu conhecido, informava-lhe: “já foi e você também vai, se não fizer o que a gente manda”. Mas falava muitas vezes de um seu amigo, chamado Tiny. “O coitado do Tiny não aguentou”. Referia-se também a José Ribeiro. Era um funcionário público e um nacionalista, uma figura muito respeitada pelos são-tomenses e, segundo versões credíveis, incluindo a do meu pai, também respeitado e ou temido por portugueses pelo desassombro das suas posições e pela sua eloquência. “Deram cabo do rapaz”, dizia, às vezes, o meu pai.²⁹⁸

Em Fernão Dias, havia uma sala de interrogatórios e as pessoas eram torturadas, ouviam-se gritos horríveis, contava ele. Aliás, os seus testemunhos a esse respeito constam do livro *História do Massacre de 1953 em São Tomé e Príncipe. Em Busca da nossa verdadeira História*, uma série de depoimentos das vítimas sobreviventes, recolhidos e coligidos pelo meu irmão, José de Deus Lima.

Ao meu pai, ouvi falar também em casas incendiadas e destruídas em Batepá e em outras localidades, mas sobretudo em Batepá. A casa de um dos seus primos foi destruída e, segundo ele, esse primo viveu escondido no mato até que acabou o massacre.

“Quando apareceu, parecia um monge esfarrapado, ele que nunca tivera barbas”.

Através das narrativas de meu pai, alguns nomes ficaram gravados e tornaram-se muito familiares. O são-tomense Zé Brigada ou Zé Mulato emergiu como um epítome de traição, um ser abominável. E tenho de fazer uma correção ao que atrás ficou dito: quando se referisse a Zé Mulato, a voz e a linguagem corporal de meu pai alteravam-se. Acho que, como a grande maioria, senão a totalidade dos forros, o meu pai, que não era uma pessoa dada a cultivar ódios, o odiou com todas as fibras do seu ser.

²⁹⁸ Segundo depoimento de Alda Espírito Santo dado a José de Deus Lima, vários indivíduos foram torturados e viriam a falecer por se terem recusado a assinar uma declaração em como estariam envolvidos numa conspiração comunista orquestrada pelo Engenheiro Salustino Graça do Espírito Santo, entre eles, “José Ribeiro, 2º oficial de Fazenda; Venâncio Vera Cruz, comerciante; Francisco António da Fonseca Aragão, proprietário; Tiny, funcionário da Câmara; e muitos outros” (de Deus Lima, 2002: 72).

Sobre o engenheiro Salustino Graça do Espírito Santo, deportado por Gorgulho para a ilha do Príncipe com vários outros, ouvi dizer meu pai que era um homem com a coragem de um leão. Esse respeito e admiração pelo líder nacionalista e maior adversário de Gorgulho ficariam patentes em conversas e entrevistas que tive com várias outras pessoas, dentro e fora do círculo familiar.

Também ouvi o meu pai exaltar, e muito, o papel e a personalidade do advogado antifascista João da Palma Carlos, contratado pela família do engenheiro Salustino Graça para desmascarar o governador Gorgulho e defender os são-tomenses. “Se Palma Carlos não tivesse vindo, aquele inferno poderia ter continuado sabe Deus por quanto tempo”, disse, muitas vezes, o meu pai. Julgo tê-lo ouvido dizer também que a própria PIDE, quando chegou, não apoiou propriamente Gorgulho e parecia incentivar os são-tomenses a contarem, sinceramente, o que se passara. (Sobre Palma Carlos, também Alda Espírito Santo tinha por ele uma enorme admiração, equiparável à admiração que tinha por Álvaro Cunhal. Ela não descansou enquanto não se deu o nome de Palma Carlos a uma das ruas da nossa cidade. Acho que todos os são-tomenses com quem falei, instruídos, tinham ou têm uma enorme admiração por Palma Carlos.)

E o padre Martinho Pinto da Rocha também era referido por meu pai como um amigo dos são-tomenses e um opositor da repressão e do massacre.

Aquando dos acontecimentos de fevereiro de 1953, a minha mãe era uma adolescente na vila de Santana. Numa das ocasiões em que falou do massacre, ela lembrou prisões em massa de pessoas levadas depois em camionetas, um clima de pânico geral, mulheres desprotegidas após a fuga dos seus homens para o mato, homens buscando esconderijo em copas de árvores, sipaios devassando os sótãos das casas à procura de gente escondida. Ela disse ter visto pessoas a serem brutalmente espancadas, levando coronhadas no chão, depois de terem caído.

A violação de duas vizinhas por sipaios, contou, deixou-a aterrorizada. “Vivia trancada, sem sair de casa. Durante dias, tínhamos medo de descer ao quintal. As coisas acalmaram-se um pouco algum tempo depois, porque o regedor, o senhor Silva, um branco, era um homem justo e amigo das pessoas de Santana”.

Para além de descrições de meu pai, ouvi, algumas vezes, a minha avó e tias referirem-se, com rancorosa amargura, ao papel dos sipaios (contratados angolanos e moçambicanos enquadrados, pelo governador Gorgulho, no Corpo da Polícia Indígena, CPI) na repressão de 1953. Falavam da forma como haviam maltratado os forros, a mando de Gorgulho, dos brancos. Falavam de mulheres forras ultrajadas, violadas. Eu tinha crescido aprendendo a discernir no tom de voz dos forros e em certos adágios, um acentuado desdém, um grande desprezo pelos serviçais, pelos contratados.

Fui compreendendo que o papel destes na repressão, juntou ao desprezo uma grande carga de rancor. Certa vez ouvi o meu pai dizer mais ou menos isso, digo de cor:

“Recrutados pelo Gorgulho com ordens para não nos poupar e com a raiva que já tinham de nós... Castigaram-nos impiedosamente, vingaram-se bem”.

Ouvi também relatos de retaliações, depois do massacre. Serviçais brutalmente espancados apenas por utilizarem um caminho próximo de um *luchan* (povoado forro). Ou assassinados com flechas feitas de *banças* (caules das folhas da palmeira) e enterrados a esmo, nas glebas dos forros. Certo dia, andando numa gleba, um velho forro apontou para um arbusto ornamental cujas folhas são avermelhadas e disse-me, a mim e aos meus irmãos, que aquele arbusto numa gleba significava, por vezes que, por baixo, estava o corpo de um serviçal. Segundo o mais-velho, o arbusto era plantado para assinalar o lugar, porque era muito perigoso pisar-se o túmulo de um serviçal. Disse ele que a pessoa podia incarnar o espírito do morto, começar a falar a sua língua, entrar em delírio e morrer, se não fosse tratada por quem percebesse do assunto. Tive a preocupação de indagar, de tentar confirmar. E muitos forros confirmaram que houve, de facto, retaliações e algumas cruéis. A memória da conversa com aquele velho forro na gleba marcou-me profundamente e inspirou, muitos anos depois, o poema “Se vires um arbusto cor de fogo”, do livro *O País de Akendenguê*.²⁹⁹

²⁹⁹ O poema: “Quando um dia cismares / No útero da gleba / Não cortes o arbusto cor de fogo / Não mutes o arbusto cor de fogo / Não arranques o arbusto cor de fogo. / Tem segredos o arbusto cor de fogo / O arbusto cor de fogo é um segredo / É um segredo. / Não despertes, estrangeiro, o arbusto cor de fogo / Não arranques da terra o arbusto cor de fogo” (Lima, 2011: 98).

Que idade tinha quando contactou pela primeira vez com as memórias deste acontecimento?

As primeiras referências, alusões de que me lembro bem, terão sido por volta dos sete anos. Hoje, tenho a impressão de que os adultos não se abriam muito diante de nós, que havia toda aquela carga de mistério talvez por recearem que pudéssemos falar disso fora de casa, na escola. Descrições, narrações de episódios, foram sendo assimiladas um pouco mais tarde e ao longo dos anos.

Como foram transmitidas as memórias da violência? Era um tema discutido na escola?

Primeiro, através das conversas ouvidas em família, através das memórias, sobretudo, de meu pai, mas também de outros familiares, a mãe (muito menos), as tias, primos e primas mais velhos. Já adulta, ouvi sobreviventes como o velho Cravid, por exemplo. Ouvi mulheres da região da Trindade, de Batepá. Foram transmitidas como as memórias de uma descida aos infernos pelos forros, o alvejar de membros de uma comunidade por pertencerem a essa comunidade, a tentativa de destruição da autoestima coletiva dessa comunidade, para a escravizar.

Uma convicção, reiterada por todos, era que Gorgulho queria contratá-los para o trabalho nas roças, tratá-los como serviçais. Ora, o trabalho agrícola nas roças coloniais era sinónimo de escravidão, o supremo ultraje para uma comunidade tão ciosa do seu estatuto de forros.

Durante o período colonial, claro que não se falava disso na escola, era um assunto tabu e, obviamente, um tabu muito perigoso.

Depois da independência, as coisas mudaram radicalmente. O massacre, definido como uma das principais, senão a principal razão da passagem à fase do nacionalismo organizado, foi um dos temas centrais da campanha levada a cabo pela Associação Cívica pró-MLSTP, o movimento que liderou a mobilização popular a favor da independência da colónia. Havia um programa radiofónico produzido e apresentado por Alda Bandeira em que se falava do momento político, reivindicando intransigentemente a independência como direito histórico e como solução para todos os problemas dos são-tomenses, se

narravam episódios da história de São Tomé e Príncipe e se declamavam poemas nacionalistas, anticoloniais, de autores são-tomenses e de outras colónias portuguesas. Foi nesse programa que conheci, escutando, pela primeira vez, o poema “Capitão Ambrósio”, de Gabriel Mariano, declamado por Onésimo Silveira. Era um disco produzido, creio que na Holanda, pela frente externa do PAIGC. O ritmo, a veemência acusatória, o tam-tam ao fundo... Foi inesquecível.

No programa, o massacre de Batepá era tema recorrente, justificado sempre como parte de um plano do governador Gorgulho de contratar os forros para o trabalho agrícola nas roças para proveito e enriquecimento dos todo-poderosos roceiros. Passavam depoimentos de sobreviventes descrevendo atrocidades.

Alda Bandeira declamava poesia muito bem. Nunca mais me esquecerei do dia em que a ouvi, nesse programa:

“Eu chamo-me Cravid e tenho um crime... / Nasci na Trindade, a vila condenada. / Pintava casa nas empreitadas da cidade / fui levado manhã cedo e eles prenderam-me”.

Era o famoso poema “Trindade”, de Alda Espírito Santo, inserto no livro *É Nosso o Solo Sagrado da Terra*.

É-me difícil descrever o que senti, o que aquele poema, aquelas palavras, me fizeram sentir, visualizar. Cravid tornou-se alguém que eu “conhecia”, embora só o tivesse vindo a conhecer anos e anos mais tarde, como jornalista. E, na voz de Alda Bandeira, a passagem sobre a morte, por asfixia, de 30 presos, numa cela exígua, provocou, em mim, arrepios:

“Água, água, água...Ar, ar!... / Num coro de morte / gritando p’la vida. / (...)”.

E eu “vi” as vítimas em estertor, “ouvi” vivamente os berros, depois as súplicas, a respiração agonizante. Marcou-me profundamente.

“A rebelião crescia / e os carrascos sem nome /atiraram contra mim. / E os tiros vieram / e eu resisti / eu não morri. / Juntos em redor de mim / cobriram de andalas meu corpo / e eu não morri. / Cresço em ondas de revolta / e estou ficando louco. / Deportaram-me/mas eu já voltei... /meus olhos não param / e eu estou de pé”.

Depois da independência, no primeiro ano do liceu, a disciplina de História já incluía, creio, alguma matéria sobre o massacre de 1953. Nada sistematizado, apenas alguma informação que nos era transmitida. Contudo, logo a seguir à independência, o dia 3 de fevereiro passou a ser comemorado de uma forma memorável. Uma mobilização impressionante da juventude estudantil, uma grande solenidade, uma gravidade que abrangia toda a nação. Para tal, concorria muito a Rádio Nacional que abordava o tema com dias de antecedência e que, na própria data, tratava exclusivamente o massacre, num registo que alternava o trágico e o épico. Ouviam-se os sobreviventes que na altura ainda eram muitos. As músicas alusivas à data eram passadas e repassadas, com toda a sua carga de melancolia, de condenação do colonialismo, de glorificação das vítimas. As comemorações oficiais na praia de Fernão Dias constituíam um momento profundamente elegíaco, a um tempo de luto e de afirmação nacional. Embora se estivesse num regime de partido único, em que as estruturas do Estado eram muito rígidas e a emanção das diretivas muito vertical, creio que o sentimento de comunhão nacional era genuíno. Diria mesmo que as comemorações do 3 de fevereiro contribuíram para fortalecer o sentido de individualidade identitária, de pertença e de sentido comuns da História.

Com que livros, poemas, filmes ou músicas sobre Batepá se recorda de ter contactado antes de decidir representar estes acontecimentos?

Os poemas de Alda Graça do Espírito Santo, “Trindade” e “Onde estão os homens caçados neste vento de loucura”.

O poema “Massacre de S. Tomé”, de Agostinho Neto, dedicado “à ilustre amiga Alda Graça”.

“Foi quando o Atlântico / pela força das horas / devolveu cadáveres envolvidos em flores brancas de espuma e do ódio incontido das feras sobre sangues coagulados de morte. / As praias se encheram de corvos e de chacais / em fomes animais de carnes esmagadas na areia / da terra queimada pelo terror das idades / na terra chamada verde / que as crianças ainda chamam verde de esperança. / (...)”.

O livro do meu irmão, José Manuel de Deus Lima, *História do massacre de 1953 em S. Tomé e Príncipe. Em busca da nossa verdadeira História*, publicado em 2002, que regista uma série de depoimentos de sobreviventes, à altura.

Muitas canções surgidas logo a seguir ao 25 de abril, com destaque para “Xinquenta e tlêxi ni San Tomé” (53 em São Tomé), de Sum Alvarinho. E uma outra canção, também em crioulo forro, que ouvia cantar minha mãe e cuja letra, muito enigmática, me intrigou imenso até minha mãe a ter descodificado, como uma sátira anti-Gorgulho.

“Kinté papá na bua fá / jina plama kola ku aua só. / Nada presta no quintal do meu pai / De manhã à noite, apenas se bebe água e se come noz de cola”.

Como é que as novas gerações de são-tomenses lidam hoje com esta história?

Desde a independência que, todos os anos, a 3 de fevereiro, se organiza uma romagem à praia de Fernão Dias. Tem lugar um ato solene com a presença dos sobreviventes. O Presidente da República deposita uma coroa de flores no monumento aos mártires da liberdade, o bispo da Igreja Católica profere uma homilia. Nos últimos quatro anos, tem havido um momento ecuménico em que participam várias confissões religiosas. Acorre um número variável de jovens, por livre iniciativa e alunos das escolas primárias e secundárias, acompanhados dos professores. Os órgãos de comunicação social transmitem as músicas alusivas aos acontecimentos de 1953, os sobreviventes recordam o acontecido. O feriado de 3 de fevereiro será a data histórica mais grave do calendário nacional, superada em solenidade apenas pelo 12 de julho, a data da proclamação da independência.

O currículo do Ensino Básico, da primeira à sexta classes, inclui alguma matéria sobre 1953 e o massacre. Por incrível que pareça, o Ensino Secundário nada inclui.

Se conversar com alunos e jovens, o resumo mais provável e dilatado que farão é que 1953 foi o ano em que muitos são-tomenses foram mortos pelos colonialistas brancos, que não queriam a nossa independência. E pouco mais.

A 3 de fevereiro de 2015, fiz uma reportagem em Fernão Dias e ouvi jovens gerações, entre o Ensino Básico e o Ensino Universitário. O grau de desconhecimento foi espantoso. Nenhum dos estudantes universitários, e ouvi cinco, conhecia as causas do massacre ou ouvira, alguma vez, falar do engenheiro Salustino da Graça do Espírito Santo. A maioria dos alunos do Ensino Básico e Secundário nunca tinha ouvido falar de Carlos de Sousa Gorgulho ou de Salustino.

Julgo que não seria de esperar que as comemorações de 1953 tivessem, em 2015, a mesma carga emotiva, de luto e de catarse, que tiveram na década de 70 ou de 80 do século XX. Muitos protagonistas / sobreviventes já morreram e acho que para os mais jovens, as comemorações têm vindo a perder, progressivamente, a dimensão elegíaca, mantendo embora a solenidade. Há mesmo uma atmosfera celebrativa quando aqueles jovens marcham, a pé, da praça da independência para Fernão Dias, empunhando folhas de palmeira e bandeiras. O que me parece é que a transmissão do conhecimento dos factos e a preservação da memória histórica são necessários, são fundamentais. E nessa tarefa, as escolas (associadas aos media) são insubstituíveis.

Como caracterizaria a sociedade colonial em São Tomé e Príncipe na altura dos acontecimentos?

Uma sociedade colonial em que os roceiros brancos tinham um peso exorbitante e uma tremenda capacidade de pressão sobre o governo da colónia. Uma sociedade obviamente estratificada ao longo de linhas raciais, em que os serviçais, sujeitos ao contrato-escravo, representavam o segmento mais marginalizado. Eram marginalizados também pelos forros que, cientes da sua especificidade cultural e ciosos do seu estatuto de alforriados, se ressentiam da sua condição subalterna. Esses forros, subalternos, posicionavam-se como superiores face aos serviçais, a quem estigmatizavam como apátridas e por serem servidores dos colonos em roças que, outrora, tinham sido suas, dos forros.

Geralmente, quando se fala em Batepá, quem são apontados como os grandes responsáveis?

Carlos de Sousa Gorgulho é, sem dúvidas, apontado como o primeiríssimo responsável.

Zé Brigada ou Zé Mulato continua a suscitar, nos mais velhos, as memórias mais tenebrosas pelo zelo implacável, segundo sobreviventes, com que capitaneou a execução dos trabalhos forçados e todo um estendal de atrocidades. Alguns sobreviventes e não só, ainda se referem ao papel dos sipaios. Mas é a figura de Gorgulho que personifica, para os são-tomenses, o massacre de Batepá.

Há uma narrativa nacionalista dominante sobre os acontecimentos de 1953 que, de certa forma, mistifica o massacre. Quais são os grandes silêncios e ausências desta história?

A narrativa nacionalista, sobretudo da fase da luta anticolonial, contém lacunas e omissões. Omite, por exemplo, as tensões históricas entre os forros e os serviçais que explicarão, em parte, a sanha dos sipaios contra os forros em 1953. Tendo sempre presente, claro, que Gorgulho instrumentalizou essas tensões e que os serviçais, em cujo seio eram recrutados os sipaios, estavam numa posição de total subalternidade. Também se rasura ou se procurava rasurar o facto de Carlos de Sousa Gorgulho ter sido um governador muito popular no primeiro mandato e de ter havido uma petição para a sua recondução, subscrita por vários são-tomenses destacados e instruídos. Por último, e compreendo, de certo modo, a relutância dos nacionalistas, assumir que o grande carrasco foi, também, o grande urbanizador, o maior da nossa história. Antes de Gorgulho, não havia uma cidade, uma capital. Como disse o historiador são-tomense Carlos Neves, ele deixou obra, à custa de muito sangue, suor e lágrimas. Esses são os aspetos que me ocorrem.

Jacques Le Goff dizia que “a memória tem que servir para libertar”. É nesse sentido que encara o trabalho de memória que concretiza nos seus escritos? Ou a memória, neste caso, tem outros fins?

Acho que a memória deve servir para iluminar a História e, particularmente, os seus trechos obscuros e soterrados. Nessa medida, acho que serve para libertar. Espero que a parte do meu trabalho poético de inspiração ou respiração histórica contribua, de alguma forma, para esse fim.

Em que medida pode a escrita do Massacre de 1953 servir para desconstruir e questionar os exercícios de imaginação da nação?

Espero que a minha resposta se enquadre, de alguma forma, no ângulo da pergunta.

A 12 de julho de 1975, os são-tomenses tornaram-se todos iguais por força da Constituição. Num regime de cariz marxista, a massificação do ensino contribuiu para diluir barreiras sociais, permitindo a filhos de antigos serviçais, de *palayês* (quitandeiras), de pescadores, etc., acederem à universidade, por exemplo, e assumirem funções de relevo na sociedade. Não diria que a independência acabou com os preconceitos, mas abalou-os firmemente, na medida em que permitiu uma muito maior mobilidade social. Hoje, não é provável que um forro questione a são-tomensidade de um descendente de angolanos, de moçambicanos, de cabo-verdianos, admitindo embora a sua eventual ambivalência cultural. E os angolares deixaram de ser encarados como uma margem. Julgo também que, de um modo geral, um descendente de angolanos, de moçambicanos, de cabo-verdianos sente-se e sabe-se são-tomense, podendo ou não manter ligações mais ou menos fortes à cultura e à terra dos seus ancestrais ou, até, ter dupla nacionalidade.

Manifestações culturais anteriormente estigmatizadas como a puíta e o ndjambí (de origem angolana), o quiná (angolar) e também, embora mais recentemente, a tchabeta (de origem cabo-verdiana), integram hoje o reportório cultural da nação. Ora, em 1953, e mesmo em 1975, não era assim. São Tomé e Príncipe era uma colónia e dentro dessa colónia, os forros eram “a nação”, por contraponto à colónia. Auto-designavam-se e sentiam-se os filhos da terra, os donos espoliados da terra. Essa designação, esse estatuto, excluía ostensiva e rispidamente os descendentes de serviçais já nascidos nas ilhas, os tongas. E esse forro-centrismo marca fortemente o imaginário nacionalista, incluindo o literário e a composição do movimento político de libertação.

Daí que o nacionalismo são-tomense seja, compreensivelmente, o nacionalismo forro. É a partir de 1975 que se desencadeia a aproximação entre o centro e as margens culturais da nação.

Através da escrita do massacre de 1953 pode-se, por exemplo, refletir e meditar sobre essas fraturas, expor essa estratificação, essas tensões e conflitos que não se resumiam a colonizado-colonizador, embora as causas históricas dessas tensões tivessem tudo a ver com os processos da colonização.

Os acontecimentos de 1953 inspiraram o premiado romance *Retalhes do massacre de 1953*, de Manuel Teles Neto, mas creio que, no domínio da ficção, continua a ser um tema com enorme potencial.

Diria que o massacre é ainda hoje um evento traumático e doloroso ou converteu-se num espaço de celebração da nação?

Creio que o massacre ainda contém uma carga amarga e dolorosa para os mais velhos, aqueles que viveram e testemunharam os acontecimentos. A minha mãe, por exemplo, ainda hoje, não é muito propensa a falar de 1953, de tão traumatizada que ficou.

Será doloroso também para os que, podendo não ter testemunhado ou vivenciado os acontecimentos, acabaram por ser vítimas diretas. Penso, por exemplo em filhos que perderam os pais quando eram muito novos ou antes mesmo de terem nascido. Porém, o tempo vai passando e a dor passa a ser sentida, suponho, com uma carga diferente, de uma forma diferente, embora as cicatrizes possam ser mais ou menos duradouras. Apetece-me citar o poeta nigeriano Ben Okri e dizer que “o tempo é nosso amigo”. Não no sentido de apagar as amarguras da história, mas no sentido de nos ajudar a enfrentá-las, emergindo com dignidade da morte e do terror.

Para muitos dos que têm uma memória transmitida, como é o meu caso, a data reveste-se de uma gravidade que resulta da consciência do seu significado trágico.

As comemorações anuais do 3 de fevereiro contribuíram, no decurso de quase quatro décadas, para conferir à data um sentido que é congregador da nação e do seu imaginário. O que se sabe é que 1953 foi um momento de sofrimento coletivo, de humilhação coletiva dos são-tomenses. Um momento que concorreu para acender a consciência anticolonial organizada. Tudo isso tem uma força congregadora que, sendo elegíaca, é também celebrativa. Celebra-se a sobrevivência e a continuação da vida, a

superação da tragédia, o sacrifício que frutificou em liberdade. Sobretudo para a juventude, o sentido de celebração da nação é acentuado.

Não se julgue, contudo, que, para os mais jovens, pelo menos para uma parte, isso seja sinónimo de apagamento do que 1953 significou em termos de injustiça, de sacrifícios. Em 2009, fiz um documentário para a TVS, intitulado *1953 – Memória e Testemunho*. O governo de então acabara de demolir o memorial de Fernão Dias, na perspetiva de construção de um porto de águas profundas, um projeto que, até agora, não se concretizou. Entrevistei vários jovens e todos estavam profundamente indignados. E no dia 3 de fevereiro desse ano, enquanto decorriam as comemorações oficiais com uma réplica do memorial em madeira, um grupo de jovens desfraldou a bandeira nacional sobre os escombros do memorial demolido e cantou o hino nacional enquanto decorria a cerimónia oficial com a réplica em madeira. Foi um ato de protesto contra a demolição e um tributo desses jovens às vítimas do massacre. O governo acaba de anunciar o início das obras de construção de um novo memorial e julgo que essa decisão merece aplausos.

Como representar um evento tão repleto de mágoas e legados na sociedade são-tomense?

Entendendo a poesia como convocação do humano, abolição da desumanidade e desumanidades da história. Aspirando a que os derrubados e assassinados pela voragem da história recuperem, através do poema, a sua iminente dignidade. Com um sentido dinâmico da vida e do tempo, o qual inclui a convicção da importância de se preservar repensando, a memória histórica, familiar e pessoal.

Relativamente à representação desta narrativa de violência é, então, na literatura que encontra um espaço para dizer o indizível dessa história?

Até agora, sim. É na literatura que tenho encontrado esse espaço e julgo que na literatura continuarei a buscar esse espaço, embora não exclua a exploração de outras possibilidades, nomeadamente as que são proporcionadas pela minha profissão de jornalista. Aliás, já produzi um documentário televisivo sobre 1953, intitulado *1953 – Memória e Testemunho*. Foi em 2009, creio, tinha acabado de regressar ao país. Decidi

dar a conhecer a opinião popular, sobretudo dos jovens, acerca da recente demolição do memorial às vítimas do massacre e, simultaneamente, ouvir sobreviventes, sobretudo na região de Batepá, com destaque para mulheres que recordaram a tragédia e as circunstâncias em que a tinham vivido. Entrevistei Alda Espírito Santo, de quem partira a iniciativa de mandar erguer o memorial: “Escarraram na cara do povo”.

A demolição do monumento deixou-a num estado entre a indignação e a apatia, do qual não saiu, até à sua morte, cerca de um ano depois. Para ela, era inaceitável que um governo do movimento de libertação derrubasse o memorial, sem garantia absoluta da construção do porto de águas profundas e sem cuidar de mandar erguer outro, antes das celebrações do 3 de fevereiro. Ela morreu com essa dor atravessada na garganta e no coração. Acho que o documentário teve grande impacto.

O alerta para a problemática dos trabalhadores contratados, produzidos fantasmas pela sociedade colonial e cujos espectros continuam a “assombrar”, ainda hoje, o arquipélago, é uma constante nos seus poemas. O resgate destes sujeitos concretos, com dores, sonhos e reivindicações também elas concretas faz parte de uma agenda política e social ou responde a inquietações mais pessoais?

Estamos a falar de sujeitos da História, espezinhados pela História. Sujeitos, como diz, concretos, com dores, sonhos e reivindicações, também elas concretas.

Digamos que esse resgate resulta do encontro entre o ser poético, as memórias pessoais e preocupações sociais e políticas. Como dizia Sophia de Mello Breyner, aquele que procura uma justa relação com as coisas e com a natureza, procura uma justa relação com o homem. Essa procura advém da intrínseca integridade do ofício poético. Conheci e convivi, na infância e adolescência, com alguns contratados que, uma vez saídos ou afastados das roças, prestavam serviços a forros. Alguns trabalharam para a minha avó paterna e convivi com eles. O meu avô paterno, como todos os grandes proprietários agrícolas forros, teve serviçais. Mas isso foi bem antes de eu ter nascido, uma realidade que não testemunhei e com a qual me relaciono através de documentos cujo destino ainda congemino.

Porém, as memórias que tenho mais presentes, são dos que trabalharam para a minha avó paterna e para pessoas conhecidas, no bairro de Budo-Budo. Lembro-me de que quase todos aqueles serviçais bebiam muito. Um deles, Aiúpa Pequeno, moçambicano, contava que tinha sido apanhado e metido no barco para São Tomé sem ter podido ver a mulher e os três filhos. Quando bebesse muito, acabava sempre a soluçar como um menino. E havia também o Aiúpa Grande, a Makolé, a Katona. A Katona, uma angolana, muito alta, falava sozinha, em voz alta, quer tivesse bebido, quer não. O Aiúpa Grande, que era o companheiro da Makolé, era enorme e muito carrancudo, muito mal-encarado. Tínhamos medo dele.

Lembro-me, e muito, de Kalua, uma velha moçambicana que fazia trabalhos domésticos em casa da minha avó. Chamávamos-lhe avó Kalua, por ordem da minha tia Maria. Falava muito pouco e suspirava muito. Era de Quelimane e, depois de ter sabido da história de Aiúpa Pequeno, passei a achar que ela falava tão pouco e suspirava tanto por pensar muito na sua família que ficara em Quelimane, embora tivesse constituído família em São Tomé, filhos e netos, todos nascidos em São Tomé. Contrariamente aos serviçais das roças, que estavam confinados e tinham os movimentos limitados, todos os serviçais que conheci no Budo-Budo circulavam muito, estavam sempre a andar, porque viviam de pequenos trabalhos aqui e ali. Então, aos meus olhos de criança, eram seres errantes, quase fantasmáticos, ora vagueando para pedir trabalho de casa em casa, ora vagueando por não ter trabalho, ora vagueando por vaguear talvez, muitos deles bêbedos e a cambalear.

Portanto, o primeiro e mais direto nível de contacto com a vida dos contratados foi pessoal, familiar e acho que foi determinante. O conhecimento da indignidade e desumanidade do sistema das roças foi parte de um processo posterior, em fase mais adulta. “Romance de Sinhá Carlota”, “Avó Mariana” e “Roça”, respetivamente de Francisco José Tenreiro, Alda Espírito Santo e Maria Manuela Margarido, vieram muito ao encontro dos meus sentimentos e reflexões sobre os contratados. O conhecimento da história de São Tomé e Príncipe, num contexto ideológico arreigado em princípios igualitários, veio depois consolidar uma consciência e um quadro reflexivo que havia despontado na infância e que encontrou na poesia o seu veículo de expressão. Foi um

profundo apelo interior, uma necessidade interior, uma quase que imposição vinda de dentro. Foi também uma forma de dizer: a história desses homens e mulheres não pode ser transformada em cinzas da História, elas e eles não podem ser completamente apagados depois do apagamento em vida. Nessa medida, houve sim, simultaneamente ao apelo íntimo, um projeto consciente de resgate de vidas que foram espezinhadas e derrubadas pela história e, em muitos casos, assassinadas pela história.

Como se inscrevem, atualmente, estes homens e mulheres, na vida e sociedade das ilhas? Pergunto isto porque tenho lido vários artigos e opiniões que referem a persistência de uma pronunciada hierarquia que distancia muitos dos antigos trabalhadores contratados de usufruir da cidadania plena.

É preciso dizer que, para a esmagadora maioria dos são-tomenses, a cidadania plena continua a ser uma aspiração. Refiro-me a um conceito de cidadania que, no seu cerne, inscreva e incluía direitos: direitos políticos, direitos sociais, direitos económicos, direitos ecológicos...uma aspiração que levará ainda tempo a transformar-se em realidade, dada a precariedade económica do país e a inexistência ou incipiência de políticas, nomeadamente de políticas públicas. Muitos são-tomenses de outras origens, nomeadamente forros, enfrentam situações de enorme precariedade. Basta dizer que mais de 50% da população vive abaixo da linha de pobreza, o que significa viver com menos de um dólar por dia.

Quanto aos antigos contratados, estão no fundo da tabela, confinados ainda, muitos, ao universo das antigas roças coloniais, cujas condições de habitabilidade se degradaram, na maioria dos casos. Recebem míseras pensões, quando as recebem. Mas aí, sem a mínima intenção de suavizar a gravidade da sua situação, devo dizer-lhe que um proeminente Combatente da Liberdade da Pátria como o Dr. Guadalupe de Ceita, paludólogo reputado, pioneiro organizador e líder da campanha pela erradicação do paludismo logo após a independência, recebe como reforma a quantia de 500 mil dobras, o equivalente a vinte euros. Portanto, a injustiça das pensões de reforma é globalmente aflitiva e gritante.

Regressemos, contudo, aos contratados e seus descendentes. A maioria, conforme havia já dito, continua a viver nas antigas roças, onde as coisas de salubridade são muito

precárias, embora se registem esforços, mais pontuais do que sistemáticos, de melhoria, através, por exemplo, da instalação de luz elétrica, instalação de água e reabilitação de casas. Mas o quadro geral é de muita miséria. Acho que naquele conturbado contexto revolucionário, Portugal não assumiu as suas responsabilidades aquando da transição para a independência. Foi Portugal que os trouxe. Talvez tivesse sido possível, entre Portugal, os países de origem e São Tomé e Príncipe, negociar uma solução que desse um pouco mais de dignidade às suas vidas. Não tendo acontecido isso, estão sujeitos, de forma agravada, às imensas dificuldades económicas que afetam a grande maioria dos são-tomenses.

Por outro lado, há que dizer que embora em termos comparativos, estejam hoje bastante mitigados os preconceitos, estes não desapareceram por completo, nunca desaparecem da noite para o dia, a sua extinção passa por camadas sucessivas de tempo e por uma dinâmica contínua de mobilidade social. Há alguns sinais positivos, casos de filhos de antigos contratados que, graças à massificação do ensino no pós-independência e às bolsas de estudo gratuitas, sobretudo de Cuba e dos países do Leste europeu, ascenderam a posições de relevo na hierarquia do Estado. Vários são quadros destacados da administração do Estado. Mas há ainda um longo caminho a percorrer com vista ao usufruto da plena cidadania para os são-tomenses em geral e, em especial, para os descendentes dos antigos serviçais e contratados.

Os fantasmas habitam (n)os seus escritos, ocupando um lugar de destaque, ambíguo, entre a memória e a história, o passado e o presente, a invisibilidade e a visibilidade. O que é que a presença destes fantasmas e/ou o seu regresso pode indicar?

Depende de que fantasmas estamos a falar. A presença dos fantasmas dos serviçais, por exemplo, significa um enfrentamento do lado tenebroso da história, aquele que se quer esquecer e enterrar porque a sua memória é incómoda. Nesse caso, o regresso significa uma recusa do apagamento, do esquecimento. A presença ou regresso dos fantasmas familiares, dos mortos amados, significa também um apelo à recusa do esquecimento, uma convocação da sua benignidade e da permanência de tudo o que significaram e que, de alguma forma, permanece.

A esse propósito, pergunto-lhe: qual a relação dos são-tomenses com o mundo dos espíritos?

Em minha opinião, trata-se de uma relação ambivalente. Por um lado, assume-se que os espíritos, “estando no outro lado”, não devem interferir na vida dos vivos. Então há as missas, etc., para os satisfazer e manter calmos “lá onde devem estar”. Simultaneamente, há comportamentos sugestivos de um relacionamento que não termina com a ausência física, um comportamento que afirma e acarinha a onnipresença dos espíritos (entre os vivos).

Essa ambivalência relativamente aos espíritos familiares, benignos, talvez resulte de um certo sincretismo que incorpora elementos vincadamente católicos e prováveis reminiscências de tradições e cultos trazidos do continente africano. Quando pequena, lembro-me de a minha avó materna, uma vez por semana, preparar uma refeição completa, sempre com o mesmo peixe, óleo de palma e temperos tradicionais. Ninguém provava daquela comida que era colocada num prato especial. O prato era colocado numa gamela também especial e esta colocada num ponto alto, na cozinha. Permanecia aí durante três dias e depois ela levava não sei para onde, seguramente ia deitar fora. Esse ritual, que se repetia semanalmente, fazia-me confusão. Bem tentei saber, mas as suas respostas eram vagas e sem grande sentido, para mim.

Por outro lado, a relação dos são-tomenses com os espíritos inscreve também, e fortemente, o medo. Os espíritos dividem-se entre bons e maus e estes últimos são muito temidos.

De pessoas a quem se atribui a faculdade de ver espíritos ou fantasmas (benignos ou malignos), diz-se que têm *uê léve*. Ou seja, têm “o olho leve”. Podem ser crianças ou adultos.

Quais as palavras utilizadas, nas ilhas, para designar espíritos, fantasmas ou demónios e em que contexto surgem no dia-a-dia dos são-tomenses?

Zálima é a palavra mais frequente e significa alma, espírito, espectro. Demónios são *demóno*. Não são a mesma coisa. O demónio é o habitante do inferno que pode andar na terra a fazer maldades.

Os vivos, repito, convivem com os espíritos. Ao mesmo tempo que mandam rezar missas para que não se zanguem e possam descansar em paz, os vivos não se esquecem, muitas vezes, de lhes dar o seu golinho de vinho, que é deitado para o chão antes de se beber o primeiro trago. Também se oferecem alimentos. Recorre-se aos ritos católicos para os contentar “lá onde estão”, mas age-se como se “estivessem cá”, invisíveis, mas entre nós e carentes da nossa atenção. Daí a porção de bebida deitada para o chão, daí a oferenda de alimentos, sobretudo no Dia de todos os Santos. As fronteiras entre os ritos católicos e os tradicionais, nessa matéria, são ambíguas.

E os vivos convocam a sua proteção. Por exemplo, quando se inaugura uma casa, antes mesmo de ser mobilada e habitada, há a cerimónia do *vuzamento*, que inclui oferenda de alimentos aos mortos da família, aos espíritos familiares. Aos mortos oferece-se “o olho da comida”, a primeiríssima porção dos tachos e faz-se a aspersão dos compartimentos com vinho.

A par desse ritual, embora em momentos diferentes, requer-se também a presença de um padre para benzer os aposentos. E não há incompatibilidade entre uma e outra coisa.

Se se sonha repetidamente com alguém que já morreu, é o seu espírito a tentar dizer ou pedir algo. E é preciso saber o que esse espírito quer e satisfazer. Caso contrário, o espírito não terá paz e os vivos poderão começar a ter problemas.

Se uma pessoa assedia e incomoda demasiado outras, diz-se, por exemplo, que se está a comportar como uma *zálima flonta* ou seja, um espírito que se compraz em nos incomodar e complicar a vida. A *zálima bluku* (alma maligna), é a mais temida de todas. Acredita-se que pessoas que morreram de morte violenta ou tiveram uma vida muito atormentada regressam ou permanecem no mundo como *zálimas bluku*, perigosas para os vivos porque impiedosas. Há também o muito temido *mbilá*, a que me havia referido antes, o espírito de um serviçal enterrado sem qualquer ritual.

Que ação podem tomar estes seres fantasmáticos?

Acredita-se que os espíritos maus têm o poder de atormentar os vivos, complicar-lhes a vida, fazê-los adoecer e até morrer, se não forem devidamente tratados. Simultaneamente, é muito forte a crença de que os mortos amados se transformam em espíritos benignos, que protegem e intercedem pelos vivos e estão sempre próximos, como anjos da guarda que aparecem muitas vezes em sonhos.

Na sua poesia, surgem também os fantasmas familiares dos ancestrais que, na Casa ou no quintal, entre as mulheres, sinalizam e partilham o espaço dos afetos e de memórias com os vivos. Qual o lugar das mulheres na sua obra?

São as vozes da casa íntima, os pilares da infância, as transmissoras do crioulo, dos nomes das plantas e das flores e das árvores e dos pássaros e borboletas e das coisas, em crioulo.

Elas são as *sóyas* ou fábulas ouvidas na infância, os cheiros da casa e do quintal, as mãos que confeccionavam os alimentos e eram o alimento da palavra, eram as guardiãs das nossas traquinices, as asas protetoras, mesmo quando não referidas explicitamente como tal. A minha mãe, por exemplo, era o poder que geria os minutos, as horas, os dias, o dia-a-dia, o quotidiano da vida. Sempre atarefada, ora ralhando, ora cantando. Algumas com uma dimensão matriarcal, como a minha avó San Nôvi, sua mãe San Plentá. E, claro, Alda Espírito Santo, a voz feminina da casa-nação, a matriarca das letras e da nação. Não projetei dar-lhes um lugar na minha obra. Elas habitam-na um pouco como habitaram e habitam a minha vida e marcaram e marcam o meu imaginário. E, nessa vida e nesse imaginário, está também inscrito e gravado o sofrimento das San Malanzo de ontem e de hoje, ostracizadas como feiticeiras por serem velhas, pobres e sós.³⁰⁰

As representações que faz do massacre e da história das ilhas são difíceis de ler porque falam de histórias de injustiça, dor e marginalização que ninguém quer assumir como tendo sido reais. Não obstante, há, nos seus poemas, também a formulação de novos lugares de esperança. É possível viver com os fantasmas do passado e,

³⁰⁰ Vide poema sobre San Malanzo, "A Lenda da Bruxa" (Lima, 2004: 44).

simultaneamente, agir no sentido de recomeçar e reconciliar? Ou a reconciliação, para já, só acontece “na euforia do poema”, como dizia num dos seus textos?

O recomeço e a reconciliação são um processo e talvez o poema seja parte deste processo.

Voltou para São Tomé, em 2009, depois de muitos anos a viver e trabalhar na Europa. O que a impeliu a voltar?

Ter atingido o limite suportável da distância entre Londres e São Tomé, apesar de deslocações mais ou menos regulares ao país enquanto vivi em Inglaterra durante cerca de 15 anos. Devo dizer que a Inglaterra foi uma experiência excepcional. A agenda dos Serviços em Língua Portuguesa da BBC ia além dos PALOP, embora priorizasse os países africanos de língua oficial portuguesa. Estendia-se a todo o continente africano e englobava o mundo. Por outro lado, a licenciatura em Estudos Africanos, Portugueses e Brasileiros no King’s College, com professores como Hélder Macedo, Patrick Chabal, David Treece, Malyn Newitt, foi uma experiência muito, muito marcante. Como marcante foi o Mestrado, em Estudos Africanos, na School of Oriental and African Studies, SOAS. Não posso negar que essas experiências e vivências se refletiram na minha poesia. Aliás, os meus três primeiros livros foram escritos enquanto vivi em Londres, embora vários poemas tenham sido escritos durante estadas em São Tomé e Príncipe ou em outros países africanos. Mas 2009 foi o limite e regressei a São Tomé.

Em 2010, o programa que tinha na TVS, o *Em Directo*, foi cancelado por ordem do governo, que não aprovava a entrevista ao candidato a primeiro-ministro da oposição, em Cabo Verde, Carlos Veiga. A Conceição, por alertar para dimensões pouco discutidas ou até marginalizadas da sociedade são-tomense sentiu, alguma vez, que também a sua poesia lhe poderia trazer este tipo de dissabor?

Gostaria de clarificar que o programa, de enorme audiência, foi extinto depois de um artigo meu a denunciar, como ato de censura, o cancelamento da entrevista a Carlos Veiga. Fui banida da Televisão e de todos os órgãos de comunicação social estatais, ostracizada pelo então governo de Patrice Trovoada durante dois anos. Isso aconteceu

em 2010 e só regresssei à TVS, Televisão São-tomense, em 2013, para apresentar o programa 'Cartas na Mesa', com um formato semelhante ao do programa 'Em Directo'. Debate de ideias, confronto de pontos de vista para estimular um contraditório saudável. Portanto a história repetiu-se.

Não. Não tenho motivos para crer que a poesia, independentemente do tema, seja encarada em São Tomé e Príncipe como uma potencial ameaça, um fator de desestabilização, perturbação ou algo parecido. Talvez por ser muito pouco lida e devido também, porventura, a uma visão predominantemente romântica que se tem, aqui, de poesia. Para não poucos, os poetas não passam de seres lunares.

Não diria que a poesia é desdenhada, acho que ela passa, simplesmente, ao lado da generalidade da classe política, sem se cruzarem. Curiosamente, é ao nível popular, supostamente menos esclarecido, que a poesia ou os poetas são respeitados e, até, por vezes, reverenciados. Claro que ao nível da classe política não há só motivos para lastimar e lamentar. A criação e institucionalização do Prémio Literário Francisco José Tenreiro, num processo que levou cerca de uma década entre a elaboração do diploma que criava o prémio e realização da primeira edição deste, fala de uma grande lentidão, mas demonstra que nem todas as consciências políticas estão adormecidas para a cultura e, neste caso particular, para a literatura.

A título estritamente individual, Carlos Espírito Santo tem vindo a apoiar de forma muito meritória as diversas manifestações da cultura são-tomense e da são-tomensidade. E o governo, nos últimos tempos, tem apostado na inventariação das manifestações ameaçadas de extinção e na busca de apoios para a sua reativação e preservação.

Porém, não pode deixar de ser censurado o facto de, em 40 anos de independência, nem um só dos demiurgos da literatura são-tomense ter sido reeditado por iniciativa de um Estado tão recente e tão frágil e que, por isso mesmo, mais vigorosamente deveria defender os seus valores culturais, valores literários, sendo importante esclarecer que os privados não poderiam substituir o Estado por estarem ausentes dessa área. A título de exemplo, basta dizer, em quatro décadas, não há, nunca houve, uma livraria no país.

Consequentemente, *Versos*, de Caetano da Costa Alegre, foi reeditado, em 2013, pela Embaixada brasileira e *É Nosso o Solo Sagrado da Terra*, de Alda Espírito Santo, conheceu a segunda edição (póstuma), em 2010, poucas semanas após a morte da poetisa, por iniciativa de um grupo de amigos seus por mim incentivado. Diga-se que a edição foi patrocinada por Rafael Branco, um político que tem a particularidade de ser também escritor.

Os jornalistas, esses podem ver-se sob minucioso escrutínio e estigmatizados como potenciais causadores de graves dores de cabeça. Sem negar que, em termos comparativos, se olharmos para o panorama em África, o grau de liberdade de imprensa em São Tomé e Príncipe é apreciável, embora com flutuações, em função deste ou daquele governo. A tendência mais liberal ou mais autoritária de um governo, de um primeiro-ministro, reflete-se logo, por exemplo, na agenda noticiosa e informativa dos órgãos de comunicação social estatais. O atual governo é particularmente controlador e autoritário, particularmente receoso e cerceador da liberdade de imprensa. A notícia tende a ser travestida em peça de propaganda pura e de culto de personalidade, o que é perigoso para a democracia e sugestivo de demasiada insegurança de um executivo com tão sólida maioria.

Quais os pontos de contacto entre a Conceição Lima jornalista e a Conceição Lima poeta?

Suponho que o esforço de indagação. Quiçá uma certa procura de justeza e de retidão das coisas no poema e da verdade e do rigor no labor jornalístico.

Acredita que outras possibilidades de futuro podem ser imaginadas, um futuro mais justo em São Tomé e Príncipe, em que não seja preciso exorcizar os fantasmas, mas aprender a conviver com eles e com os seus legados?

A vida é uma constante tensão entre memória e esquecimento. Essa tensão deve ser gerida de modo a não permitir que o esquecimento se abata, como uma terrível armadilha, sobre as pessoas, a sociedade e a nação, sobre o presente e o futuro.

Acredito na capacidade e na força apaziguadora e libertadora de uma liberdade baseada num sentido de justiça social que inscreva no seu centro uma distribuição mais justa de oportunidades e de recursos.

Para tal, impõe-se mobilizar, ao invés de se reprimir ou coartar, a criatividade e a imaginação que se exprimem, de forma individual e coletiva, através, nomeadamente, das diferentes manifestações da cultura, expressão definidora da nossa singularidade identitária.

Acredito no diálogo e na negociação como instrumentos para gerir tensões e conflitos, potenciando, no presente, um futuro mais justo, em que a aprendizagem das lições dos erros e dos crimes da História, impeçam a sua repetição.

Que a memória funde a liberdade e o processo ingente de construção de um presente e de um futuro mais justos, mais solidários, mais limpos.

Capítulo X. Entrevista a Manuel Teles Neto³⁰¹

Manuel Teles Neto é um escritor nascido em 1964, em Madre Deus, na ilha de São Tomé. O seu percurso e estudos passam pela sua ilha natal, pela antiga União Soviética e por Portugal. Desde jovem que se dedica à escrita em prosa e em poesia. O seu primeiro livro publicado foi uma coletânea de poesia, intitulada Maresia Tropical (1993).

Sob o pseudónimo de Malé Madeçu, venceu, com o romance histórico Retalhes do Massacre de Batepá, a edição de 2005 do Prémio Sonangol da Literatura (ex-aequo com Fidalgo Preto, de Cabo Verde). O júri considerou que a obra constitui "uma valorização do património cultural de S. Tomé e Príncipe", sinalizando "a memória da rutura entre o império e a colónia".³⁰² O livro constitui-se como uma importante representação da pós-memória do massacre.

Conte-me a história do Massacre de 1953.

[...] O Massacre de 1953 foi uma tentativa de subjugação do povo santomense, numa procura desesperada de coagi-lo a submeter-se aos trabalhos forçados uma vez falhada a estratégia de um contrato demagógico de exploração de mão de obra barata nas empresas agrícolas de então. Perante a resistência do povo em assinar aquele hediondo contrato, que lhe levaria ao regresso aos horrores da escravatura nas roças, o tenente-coronel Carlos Gorgulho, o então governador, explode um massacre, consubstanciado em prisões em massa, tortura, assassinatos e uma acusação estratégica de conspiração contra a autoridade colonial, incriminando sobretudo a elite nativa, o que pudesse camuflar o verdadeiro objetivo e, ao mesmo tempo, justificar o seu plano, tendo-se servido para isso dos militares, paramilitares e civis brancos, dos contratados angolanos e moçambicanos e dos presidiários. Os nativos, sobretudo da etnia Forro, foram

³⁰¹ Apesar de ter conversado com Manuel Teles Neto na cidade de São Tomé, o ficheiro dessa entrevista, datada de janeiro de 2014, tinha um problema de som que não consegui resolver, impossibilitando a compreensão de muitas das respostas. Desta forma, a presente entrevista foi feita via e-mail, por escrito, já depois do meu regresso a Portugal, tendo recebido as respostas definitivas do autor a 7 de julho de 2014. O meu muito obrigada a Manuel Teles Neto por se ter disponibilizado a responder novamente às minhas perguntas e por ter partilhado histórias e conhecimentos importantes para os fins desta pesquisa.

³⁰² Ver artigo da RTP, a partir da Lusa, em http://www.rtp.pt/noticias/cultura/premio-sonangol-de-literatura-para-escritores-de-cabo-verde-e-s-tome_n154614#

interrogados sob tortura, chicoteados, submetidos à cadeira elétrica, obrigados a confessar o seu envolvimento numa revolta que pretendia matar o governador e os colonos e distribuir entre si as mulheres brancas. Mais tarde, a própria PIDE havia de negar a existência da conspiração referida pelo governador.

Quando é que, pela primeira vez, se recorda de ter ouvido falar sobre o massacre?

Nos primórdios da infância, através da minha mãe que nos contava histórias de heroísmo e terror que marcou aqueles tempos. Ela nos contava isso a propósito dos chamados gabões (angolanos e moçambicanos contratados) que ficaram aí enganados e abandonados à sua sorte pelo Gorgulho, à mercê, muitas vezes, das retaliações dos nativos.

Que idade tinha?

Menos de dez anos.

Alguém da sua família foi vítima dos acontecimentos de 1953?

Felizmente, não. O meu pai era funcionário do palácio, o meu avô paterno era escrivão do tribunal e o meu avô materno conseguiu fugir a tempo para a mata. Embora tenham feito rusga em casa da minha mãe, tendo confiscado a maioria dos talheres e outros utensílios sob pretexto de serem armas brancas. Outros utensílios ela e outras mulheres conseguiram esconder, escavando o chão ou noutros lugares dissimulados.

Falava deste assunto em família? E na escola, era discutido?

Em família, sim. Na escola não. Durante a era colonial, não interessava à administração colonial portuguesa que se falasse disso oficialmente, como é óbvio: Gorgulho perdeu escandalosamente e Portugal ficou muito malvisto internacionalmente. Sem dúvida que esta atitude das autoridades portuguesas visava encobrir o nome e a conduta assassina de figuras que serviram o aparelho de Estado em S. Tomé: a começar pelo próprio Governador-geral, coronel Carlos Gorgulho, Machado de Sousa (Tenente da Armada e Capitão dos Portos que sucedeu a Gorgulho), o coronel Alfredo Correia Nobre (Lugar-Tenente do Governador, o Inspetor do Ensino), Firmino Abrantes (o Curador dos

Indígenas), Abrantes Pinto (Chefe de Gabinete do Governador), o magistrado Judicial do Ministério Público, Armando Lopes da Cruz (Notário e ex-Delegado do Procurador da República), Tenente Raúl Simões Dias (Presidente da Câmara), Trigo Delgado (Engenheiro-chefe das Obras Públicas e delegado da União Nacional em São Tomé), Manuel da Costa Morão (Delegado de Saúde) e outros. Todos considerados como os verdadeiros estrategas do plano macabro que mergulhou as populações nativas da colónia em estado de choque durante meses, em especial as suas elites, sem esquecer outras hierarquias que intervieram igualmente nas atrocidades, neste caso, os comandantes e subordinados do corpo da polícia e das forças militares, médicos, regedores, encarregados de obras, administradores de roças, assim como comerciantes e industriais europeus, e também a própria Igreja Católica na pessoa do seu Vigário-Geral (Padre Monteiro) e do pároco Martinho Pinto da Rocha (Membro do Conselho do Governo).

Que histórias ouviu, durante a infância, sobre este evento?

Sobre as prisões em massa, sobretudos de amigos e conhecidos, as peripécias de fugas, as rusgas para prender os nativos, chegando a violar as raparigas e mulheres, as aventuras para sobreviver no mato, o ruído das balas a rasgar a noite, ou o seu cantar sobre os telhados a cortar e afugentar o sono escasso, etc.

Com que textos, filmes, peças de teatro ou músicas sobre fevereiro de 1953 contactou antes de decidir, também o Manuel, escrever sobre os eventos?

Depois da independência, em 1975, muito material foi posto a circular sobre o evento. Foi um *boom*. Discursos oficiais. Comemoração e feriado nacional “Dia dos heróis nacionais”. Poemas e crónicas de vários autores como Alda Espírito Santo, Sum Marky, Francisco Stockler. Livros e depoimentos de diversos historiadores, nacionais e estrangeiros como Carlos Pacheco, angolano, Gerhard Seibert, holandês, etc. O tema passou a fazer parte dos programas escolares. Mas o que mais me forneceu elementos inspiradores foi o contacto direto com o sobrevivente através de um trabalho que me foi confiado fazer pela então Secretaria de Estado da Cultura e Comunicação Social, no sentido de investigar a vida dos sobreviventes tidos como os nossos heróis, para diagnosticar a sua situação socioeconómica e perspetivar um plano de ajudas.

Como caracterizaria a sociedade colonial na altura dos acontecimentos?

Os relatos colhidos de testemunhos vivos e confirmados pelos historiadores dão conta que a posse de Gorgulho como governador de São Tomé e Príncipe, em 1945, marcou o início de uma época polémica, conturbada e recheada de tonalidades repressivas, onde o governo, ao mesmo tempo que procurava vincar a hegemonia branca, buscava a recondução dos forros às roças, recrudescendo cada vez mais as ações repressivas, através de rusgas, trabalhos forçados, incrementação de impostos, etc. A situação social foi-se ferverilhando entre o Governo e os nativos até se desembocar no Massacre de 53. Vejamos algumas notas encontradas no Arquivo histórico:

“Em 10 de Abril de 1945 toma posse como governador de S. Tomé e Príncipe o major (mais tarde coronel) de artilharia, Carlos de Sousa Gorgulho, que adotou várias medidas para dificultar, por um lado, a possibilidade de subsistência autónoma dos nativos e melhorar, por outro, as condições nas roças de cacau para atrair a mão-de-obra local. Por exemplo, em 1947, aumentou o imposto individual, proibiu a produção e a venda de vinho de palma e também da cacharamba (aguardente local) com a finalidade de privar os forros (homens livres nativos) da sua base económica e conseguir aumentar a produtividade dos contratados que consumiam muito esses produtos.”

[...]

“Visando assegurar a confiança da metrópole e da colónia, Gorgulho empreendeu, igualmente, um ambicioso Plano Urbanístico, recorrendo, porém, a uma maneira própria para recrutar a mão-de-obra para as obras: anunciou-se na cidade que trabalhadores assalariados eram procurados para as construções. Contudo, quando os voluntários vieram à cidade para se oferecerem para trabalhar nas obras foram dispensados devido a alegada falta de verba. Momentos depois, muitos desses trabalhadores foram cercados pela polícia e obrigados a trabalhar por um salário de 1\$00 /dia, enquanto que um trabalhador voluntário tinha direito a ganhar diariamente 12\$50. Foram ainda, na altura, presas pessoas indocumentadas para trabalhar nas brigadas.”

[...]

“No período das grandes construções - "Bairro Salazar", residências públicas na avenida marginal, Mercado Municipal, dispensário antituberculoso, Aeroportos de S. Tomé e do Príncipe, estádio "Sarmento Rodrigues", Cinema "Império", as Pousadas Miramar e Salazar, entre outras infraestruturas - a situação da mão-de-obra nas roças piorou, sobretudo quando o recrutamento em Angola foi suspenso, em Abril de 1950, devido à carência urgente da mão-de-obra local naquela colónia. Neste contexto, as rusgas continuaram com a finalidade de suprir - sem grande êxito - a carência de mão-de-obra tanto nas roças como nas obras, originando o reforço da determinação dos forros em preservar o seu estatuto de homens livres.”

De quem foi, na sua opinião, a responsabilidade pelo desencadear do massacre?

Por tudo já atrás referido, o principal autor material e moral do massacre foi o Tenente-coronel Carlos de Sousa Gorgulho. Houve, naturalmente, a conivência das autoridades portuguesas, através do Ministro do Ultramar ou mesmo de Salazar, mas não há dados que confirmem que foram dadas ordens expressas para se desencadear um massacre desta envergadura.

Porque é que houve esta repressão?

Este massacre foi o culminar do recrudescimento dos métodos repressivos do governo de Gorgulho na busca incessante de mão-de-obra barata, através da subjugação dos nativos. Digamos que no final do mandato de Gorgulho instalou-se uma guerra fria entre os colonos e os nativos. Veja ainda as notas do Arquivo histórico:

“Em Janeiro de 1953, enquanto se preparava o "Plano de Fomento" (plano plurianual de desenvolvimento e de povoamento do território), a fixação de mão-de-obra em S. Tomé e Príncipe mantinha-se como uma questão polémica. Se, por um lado, se desenvolvia um forte e amplo movimento da sociedade no sentido de garantir o nivelamento perante a lei de todas as populações vivendo em S. Tomé e a aplicação da lei a todos sem exceção - fossem eles europeus, nativos-forros, nativos-angolares, nativos-tongas, angolares, moçambicanos ou cabo-verdianos - e constituir uma população agrária livre; por outro as grandes roças do cacau, dependentes - desde sempre - dos negros em regime de mão de

obra barata e trabalho (quase) forçado veem, com este movimento, o seu futuro comprometido, numa altura em que a economia cacaueira atravessava uma grave crise.”

[...]

Entretanto surgiram na cidade, no dia 2 de fevereiro, vários panfletos anónimos, ameaçando o governador de morte se prosseguisse a tentativa de contratação dos nativos. Não se tendo nunca conseguido apurar a origem dos cartazes, a verdade é que eles serviram para interromper um movimento de progresso e desenvolvimento social e proporcionar um novo ciclo de repressão, oferecendo trabalho quase escravo às roças.

[...]

“Receoso da rebelião dos nativos, e da sua provável generalização, Gorgulho seduziu os colonos dizendo-lhes de que havia uma conspiração comunista na Trindade visando instalar Salustino Graça como Presidente , José de Alva Ribeiro, como Primeiro Ministro, José Rodrigues Pedronho como Ministro do Interior, e Manuel Gomes como Administrador do Concelho, e que os rebeldes pretendiam ainda matar todos os homens brancos e raptar as mulheres, apelando a todos os militares que prestavam serviço militar e a todos os brancos em geral que recorressem a arma a fim de se defenderem.”

Como surgiu a ideia ou a necessidade de representar e refletir sobre este violento episódio da história das ilhas?

Os grandes acontecimentos sempre inspiram a criatividade. São muitos os exemplos. “Guerra e Paz” do russo Leon Tolstói, sobre as guerras napoleônicas na Rússia, é talvez o maior exemplo disso. Muitas vezes somos movidos pelo patriotismo, e por outros sentimentos de humanidade que nos dá a vontade de dividir com os outros. Funciona aqui a mão invisível de Adam Smith, como na economia.

O seu premiado livro, *Retalhes do Massacre de Batepá*, aproxima-se, muitas vezes, quase de um relato/narrativa etnográfica dos eventos. Esta opção parte de uma necessidade pedagógica de informar as novas gerações de são-tomenses sobre um

período doloroso do seu passado ou existem outras motivações para esta leitura mais realista do massacre?

Foram aqui conjugadas a “necessidade pedagógica” e uma técnica que julgo dar maior realismo à narrativa.

Considera que este tema deveria ser mais discutido?

Sem dúvida. É sobretudo um facto histórico, e como tal deve ser tratado. É muito mais importante quando está associada a duas nações que pelejavam, cada uma com os seus objetivos, em que uma quase conseguia subjugar a outra. Merece todo o estudo e análise. E julgo que estamos caminhando para isso.

Embora muitas surjam descritas no seu livro, quais eram as modalidades de resistência na sociedade são-tomense colonial?

Não era ainda uma resistência organizada. Há relatos de ações de pequenos grupos, alguns movidos pelo patriotismo e outros movidos simplesmente pelo instinto humano de sobrevivência. Muitas ações eram clandestinas, visando dismantelar ou assustar os planos macabros coloniais, como panfletos contendo ameaças ou mensagens de alerta ao povo. Sem armas e sem fronteiras, o povo resistia como podia. As vezes agrediam até a morte os agentes do estado, o que servia de recado para os outros, como se narra nos arquivos: “A tensão continuou durante todo o mês de Janeiro, culminando com a morte, no dia 31 de Janeiro, de um polícia angolano, na localidade de Caixão Grande.”

No seu romance, são retratadas complexas teias de cumplicidade entre forros, trabalhadores contratados e portugueses. Refiro-me, a título de exemplo, a Gibó e Sabina, nativos que traem a comunidade forra, entregando alguns dos seus membros à administração colonial; ou ao Tenente Santarém, oficial português que ajuda a família Peralta durante os acontecimentos de fevereiro de 1953. Quais são as razões pelas quais considera que alguns trabalhadores contratados colaboraram com o regime colonial durante Batepá?

Existem dados evidentes deste facto. Eu pessoalmente conheci alguns angolanos e moçambicanos, ex-contratados que, diga-se, acabaram abandonados à sua sorte, depois de terem participado em ações repressivas contra os forros, com a promessa de vir a ter dias melhores. Muitos foram espancados e mortos durante a era colonial, como abaixo se ilustra. Uma boa parte, vivendo no limiar da pobreza, analfabeta, tornou-se serviçal dos próprios forros, prestando serviços braçais. Outros, conseguiram estabelecer-se nas roças e produziram os descendentes (tongas). Outros, ainda, conseguiram regressar ao país de origem.

“Na tentativa de prender os forros na região de Ubuá-Flor, foi morto o alferes Jorge Luiz Amaral Marques Lopes, assim como o soldado angolano de nome Sauima.”

A personagem de Tomás Santarém representa os portugueses que não pactuaram com o plano de Gorgulho, incluindo altos responsáveis como é o caso do Capitão Salgueiro Rego:

“O comandante da Polícia, Capitão Salgueiro Rego, não pactuando com o plano do governador é colocado em prisão domiciliária [...]”.

Como se inscrevem, hoje em dia, estes homens e mulheres, na vida e sociedade das ilhas? São considerados são-tomenses legítimos, também? Pergunto isto porque tenho lido vários artigos e opiniões que referem a persistência de uma pronunciada hierarquia que distancia muitos dos antigos trabalhadores contratados de usufruir da cidadania plena.

Não tenho conhecimento de que haja qualquer perseguição ou discriminação oficial. Aliás, depois da independência, tornou-se moralmente reprovável a discriminação de qualquer etnia. Dir-lhe-ei ainda que os próprios atores do conluio já quase não existem, e os seus descendentes (tongas) formam grandes comunidades, inclusive organizadas em associações bastante apoiadas pelo Estado.

Considera, então, que a situação destes antigos trabalhadores contratados se alterou com a independência e transição para a democracia?

Complemento a resposta anterior dizendo que no início da Independência estabeleceram-se salários compatíveis com a atividade para os trabalhadores agrícolas, independentemente da origem. Inclusive, alguns tongas chegaram a ocupar postos de chefia, na roça e fora dela, e até de diretor, como é o caso do Sr. Rafael Cabinda, ex-lenhador, nomeado diretor da roça Uba Budo, nomeação tida como loucura do regime do Pinto da Costa devido o nível académico do nomeado.

Diria que algumas das tensões presentes na sociedade colonial em São Tomé e Príncipe continuam latentes no presente, por resolver?

Creio que não. As tensões do presente têm outras motivações. Se as tensões da sociedade colonial eram motivadas pela injustiça social e tentativa de subjugação, o que unia os nativos em torno da luta pela libertação, agora as tensões sociais são, fundamentalmente, guerras entre famílias na tradicional luta pelo protagonismo político e socioeconómico, característico de todas as sociedades. Espero contar tramas inspiradas destas tensões nos meus próximos escritos.

Estarão as memórias do massacre, ainda muito presentes e dolorosas, a dificultar uma efetiva reconciliação dos são-tomenses em prol de uma sociedade mais justa e unida?

A desunião dos santomenses não tem nada a ver com o massacre de 53. A sua lição é justamente para unir os santomenses em torno da santomensidade e do patriotismo que tende a degradar-se com as guerras entre atores políticos e socioeconómicos.

Diria que a literatura é a melhor forma de resistir ao desvanecimento das memórias e às operações de apagamento da história?

Isto é óbvio, não é? Nem é preciso invocar Camões (do lado dos portugueses) para ilustrar essa incontornável verdade.

Muitas vezes, a tentativa de lidar com as memórias e consequências de um evento traumático pode levar ao silêncio, a algo que não pode ser articulado. Em São Tomé, pelo contrário, a memória do massacre está bem presente e é representada. Quais

serão as razões por detrás desta relação que se estabeleceu entre os são-tomenses e este seu passado?

Tenho a impressão que todo e qualquer povo que sofreu investidas de outros e sobreviveu a esta com heroísmo, à sua medida, tem sempre o gesto de recordar as suas peripécias, com prazer ou sem ela, dependendo dos sucessos que este passado registou.

No seu romance, o papel da família na transmissão dos acontecimentos e das memórias assume um papel destacado. Diria que Fábio e Dora, no romance, tal como as novas gerações de são-tomenses, são “testemunhas por adoção” e herdeiros de Batepá?

Sem dúvida. O terror do massacre de 53, cognominado impropriamente de Batepá, foi vivido por famílias de diversas regiões mais próximas da capital, claro que com o “epicentro” no corredor Trindade/Batepá. Mas passaram-se tantos anos [...] que as novas gerações de santomenses só podem ser “testemunhas por adoção” e herdeiros de Batepá.

Como é que as novas gerações de são-tomenses lidam com as memórias do massacre?

Com muito entusiasmo. Basta dizer que todos os anos, no dia 3 de fevereiro, organiza-se uma marcha juvenil que parte da Praça da Independência e vai até Fernão Dias (o terreiro principal do terror) numa distância de cerca de 12 km.

Se tivesse que destacar dois ou três lugares, quais seriam os espaços simbólicos do massacre a destacar?

O 1º é Fernão Dias, 2º Batepá / Trindade, 3º antiga Cadeia Central.

Nalgumas representações do massacre, surge, frequentemente, a figura do fantasma, do regresso do morto, dos mortos-vivos, a pairar sobre as consciências e memórias do país. No seu romance encontrei um fantasma, um simulacro encenado pelos filhos de Jorge Peralta, que acaba por afastar e salvar o protagonista de uma possível morte. Qual a relação dos são-tomenses com o mundo dos espíritos e dos fantasmas?

São Tomé e Príncipe é um laboratório de espíritos, suficiente para fazer uma tese de graduação. Há de todos os gostos. Há o *Ocoçô* – albinos que habitam nos rios e que ao serem encontrados a banhar[-se] podem oferecer riquezas; *Devê* – familiares deixados no outro mundo que nos cobram dívidas [...] que, se não forem pagas, criam muitos problemas ao destino da pessoa endividada; *Alima Bluco* – espíritos errantes pela noite, tão severos, que quem com eles se cruzar só se safa se souber muitas orações; *Montá* – encarnar espíritos dos mortos, familiares ou mestres de curas.

Os parágrafos finais de *Retalhes do Massacre de Batepá* sugerem o poder da reconciliação no caminho para um futuro mais justo em São Tomé e Príncipe, um futuro que triunfe sobre as lembranças de um passado traumático que não se quer ver repetido. Qual o futuro que imagina para as ilhas e para os seus habitantes?

A conclusão da obra coincidiu com uma época chamada de Mudança (início dos anos 90), em que choviam esperanças por uma mudança do destino das coisas após um longo período colonial nublado, seguido de uma independência de “ditadura socialista” obtusa. Aspirava-se um mundo melhor e tinha-se toda a esperança que os atores da Mudança iriam de facto protagonizar a mágica que mudaria as coisas. Hoje, vemos que é preciso muito mais do que uma simples mudança do regime. É preciso asfixiar de vez [...] as lutas de protagonismo engendradas por certas famílias.

Vejo um futuro de São Tomé e Príncipe a depender do sucesso da capacidade deste povo de sancionar os atores desta batalha que até agora só tem esmagado o capim, não o deixando crescer, porque não o deixa pensar, estrategiar o desenvolvimento.

Capítulo XI. Outros netos, outras vozes de 1953. Histórias de um massacre colonial

Neste capítulo polifónico,³⁰³ que não pretendo que seja representativo, mas que revele um desfilar de experiências, de recordações, de murmúrios e de sinais de um passado fantasmático não resolvido, optei por conversar com homens e mulheres são-tomenses que, de alguma forma, hoje em dia, contribuem para a divulgação e produção de memórias sobre o Massacre de 1953, seja política ou artisticamente.³⁰⁴ A minha convicção é que as diferentes vozes aqui convocadas abrem pistas de investigação

³⁰³ A estrutura deste capítulo pretende preservar a importância que a dimensão da oralidade tem numa cultura como a são-tomense, algo que surge explícito na literatura, mas que foi para mim ainda mais evidente durante o trabalho de campo que desenvolvi no arquipélago. Daí que tenha optado por uma edição mínima na transcrição das entrevistas, procurando que o ritmo do discurso fosse o mais próximo possível do original, o que permite trazer para o texto académico a relevância que a transmissão oral de conhecimentos tem na sociedade são-tomense. Esta opção não ignora, muito pelo contrário, o meu papel enquanto autora e agente da memória neste processo. Fui eu que selecionei as pessoas a entrevistar, recorrendo a um guião flexível, mas semi-estruturado. Mais tarde, procedi à transcrição das entrevistas e à codificação e seleção de excertos que depois montei e encenei numa narrativa polifónica constituída por fragmentos das memórias que comigo foram partilhadas. É importante referir que nas entrevistas que conduzi na cidade de São Tomé, a questão da minha posição enquanto investigadora portuguesa e herdeira dos legados coloniais do meu país, terá afetado o conteúdo das respostas que me foram dadas. Aquilo que os entrevistados podem e escolhem dizer-me surge moldado pelo conhecimento de que vou fazer algo sério com os seus testemunhos e de que as suas narrativas vão ser incluídas no arquivo público do massacre. Da minha parte, é certo também, que chego às ilhas com ideias preconcebidas sobre os acontecimentos, que há determinadas informações que pretendo ver corroboradas ou desmentidas, sendo que, muitas vezes, não acontece nem uma, nem outra hipótese. Estas conversas são, assim, o resultado de um processo dialógico que implicou duas pessoas e investimento, negociação, empatia e compromisso de parte a parte. O capítulo aqui apresentado não teria sido possível sem ter frequentado o curso de formação avançada em “História Oral: Métodos, Práticas e Problemas”, que decorreu no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, entre os dias 28 e 29 de novembro de 2013. Para a sua composição a várias vozes, manifestas em fragmentos e monólogos, inspirei-me no trabalho desenvolvido pela mais recente Nobel da Literatura, Svetlana Alexievitch (2015, 2016). O título é, também, inspirado em *Vozes de Chernobyl. História de um desastre nuclear*, da mesma autora (2016).

³⁰⁴ Ayres Major (n. 1942), Nazaré Ceita (n. 1965) e Armindo Aguiar (n. 1947), por exemplo, integram a designada “Comissão 3 de Fevereiro”, responsável pela execução das atividades de comemoração do Massacre de 1953. Fernanda Pontífice (n. 1955), Olinto Daio (n. 1967) e Albertino Bragança (n. 1944), pelos cargos ministeriais que ocuparam em anos anteriores, e Frederico Gustavo dos Anjos (n. 1954), por ser, à altura da entrevista, secretário-geral do governo, estiveram e/ou estão envolvidos no planeamento e estabelecimento de diretrizes para a celebração do acontecimento. Maria Alves foi professora primária e oferece uma perspetiva a partir da ilha do Príncipe, pouco conhecida por quem estuda o massacre. Castrino Alcântara (n. 1970) fez já várias investigações sobre os eventos de 1953 e é um agente cultural na cidade de São Tomé. Kwame Sousa (n. 1980) é artista plástico e tem desenvolvido várias obras que exploram a temática do colonialismo no arquipélago, inclusive, uma escultura intitulada “Viúvas do Colonialismo” ou “Viúvas de Batepá”, como algumas pessoas me disseram chamar-se, que representa várias mulheres sem cabeça, anónimas, de vestidos esvoaçantes, ligeiramente desfiguradas. Os cargos e profissões indicados referem-se às funções e atividades desempenhadas pelos entrevistados no momento das entrevistas.

desconhecidas que vão permitir captar várias interpretações do mesmo acontecimento e, simultaneamente, recuperar o ambiente que se vivia durante o colonialismo, as percepções de quem organiza as celebrações, assim como as formas afetivas da pós-memória de Batepá que hoje fazem ressonância nas ilhas.

As vozes que estão na base deste capítulo colaboram, efetivamente, na construção de uma memória pública do Massacre de 1953 e são resultado de mais de uma dezena de entrevistas semi-dirigidas que realizei em São Tomé e Príncipe em 2014. Através da seleção de vários excertos dessas conversas, não me interessa obter uma reconstrução exata e fidedigna deste passado, mas apreender a sua dimensão subjetiva, manifesta nos múltiplos significados, ecos e representações dos acontecimentos de 1953 que figuram num conjunto de narrativas performativas muito diversificado. Alessandro Portelli, numa notável reflexão atenta às particularidades das fontes orais, diz-nos que

Elas informam-nos não apenas sobre os factos, mas também sobre o que eles querem dizer para quem os viveu e relata. Dizem-nos não apenas o que as pessoas fizeram, mas também o que queriam fazer, o que acreditavam estar a fazer e o que pensam ter feito (Portelli, 2013: 28).

Deste modo, o que os fragmentos presentes neste capítulo permitem é, por um lado, a emergência de histórias singulares e de pormenores pontuais sobre os “lugares de memória” do massacre e, por outro, a recolha de elementos fundamentais para a reconstrução do ambiente político e social que se vivia nas ilhas à época.

Estas conversas, organizadas predominantemente em torno de seis temáticas específicas, são aqui apresentadas na forma estrutural de excertos discursivos: os fragmentos sobre a violência do colonialismo, os fragmentos sobre a hierarquização da sociedade em São Tomé e Príncipe, os fragmentos sobre os acontecimentos de 1953, os fragmentos sobre a herança e transmissão das memórias de Batepá, os fragmentos sobre o mundo dos espíritos e, por fim, os fragmentos sobre o futuro do arquipélago. Seguindo estes códigos narrativos, perseguem-se os fluxos e as pegadas deixadas por várias histórias individuais e coletivas, com os seus silêncios e ausências específicos, com os seus efeitos, ansiedades e emoções.

Sendo estes homens e mulheres agentes decisores na produção de conhecimentos sobre os acontecimentos de 1953, torna-se possível, através das perspetivas que comigo partilharam, identificar os processos culturais pelos quais se

transmitiu e construiu, no arquipélago, uma memória pós-massacre, assim como entender as formas como estas pessoas “se posicionam no presente e as suas perspetivas em relação ao futuro” pois “ao recordarem não estão simplesmente a reproduzir factos, mas a construir, de forma seletiva, uma narrativa, assumindo uma posição sobre os acontecimentos da história recente” (Macedo *et al.*, 2011: 175).

11.1. Da violência do colonialismo

A repressão cultural

Eu nasci dois anos depois [do massacre], mas não devia ser muito diferente do que prevaleceu até 74, com alguma roupagem diferente, talvez. Mas, era um sistema em que havia subjugados e havia...o sistema, que era bastante... Que reprimia bastante. E quando não reprimisse diretamente, havia a autorrepressão. [...] Para passar por aquele bairro, quer dizer, “vê lá como é que passas porque aquele não é propriamente o teu espaço”. Se passas, se calhar estás sujeita a... Quer dizer, havia muita repressão. Havia... sobretudo porque algumas coisas eram um bocado mascaradas. [...]. Eu ouvia falar “somos um regime multirracial, multi não sei quê, multi não sei quê. Somos todos iguais, de Lisboa, Goa, Damão e Diu, os territórios ultramarinos” e tudo o mais...E estudávamos isso. História, Geografia, como se, como todos iguais e tal. Mas, quando olhávamos à nossa volta, não era nada disso. Nós nos interrogávamos porque é que, por exemplo, no sexto ano de liceu, só havia dois negros. [...]. Eu lembro-me, quando entrei para o primeiro ano de liceu, havia... dois, três negros no sétimo ano. E eu interrogava-me, quer dizer... Por que é que isso acontecia? Quer dizer, havia coisas que não...[suspira]. [...]. Depois, mais tarde, viemos a saber que... Nós nunca estudávamos a Geografia e a História de São Tomé e Príncipe, de África. Nós não sabíamos nada! De História de África. A única coisa que conhecíamos era o Gungunhana! A única figura. Gungunhana, que tinha sido preso, acorrentado e mostravam-nos a figura do Gungunhana acorrentado, era a única figura. Não sabíamos nada. [...]. Eu, quando cheguei a Portugal pela primeira vez, [...] a primeira saída de Lisboa que eu tive foi para ir ao Entroncamento. Porque eu tinha necessidade de saber o que é que era o Entroncamento. Porque na minha terceira classe eu já estudava

que a linha do Norte saía de não-sei-quê-não-sei-quantos e passava pelo Entroncamento. A linha do Oeste passava por não sei quê não sei quê, pelo Entroncamento. E eu dizia: “mas o que é que eu encontro no Entroncamento?”. Claro que eu tinha aquilo tudo decorado. Não conhecia o comboio. [...]. Os meus pais falavam do comboio, mostravam-me as linhas de comboio que passavam lá, perto da nossa casa. Mas eu não sabia o que era um comboio. Mas nós estudávamos os comboios, as linhas, do Norte, do Oeste, do Sul e não sei quantos, da Beira Baixa, não sei quantos, as linhas. E, então, eu fui ao Entroncamento. E quando cheguei ao Entroncamento, e conheci o Entroncamento, eu fiquei tão... Eu senti um sentimento de... Não... Eu nem sei descrever. De indignação. Uma profunda indignação. “Mas isto é que é o Entroncamento?! Mas é esta coisa que me obrigavam a ter na minha cabeça e ai de nós se falhássemos o Entroncamento?!”. Seríamos os maiores BURROS, se saltássemos a estação do Entroncamento. E, logo que pude, fui à Serra da Estrela também. Para ver a neve, porque nas nossas redações tínhamos que falar da neve, e tive que provar os frutos todos... Porque nas nossas redações, se falássemos, às vezes, de manga... Cajá-manga... Safú... O professor podia mandar riscar. Porque maçã e pera e uvas é que eram frutos. E se calhar aqueles professores também não conheciam os frutos de São Tomé, mas... Não, não era importante. Era bonito e mais valorizado se puséssemos nas nossas redações que as frutas que existem, ... “as frutas que eu conheço são” – só conhecíamos de fotografia! Só de imagem, que vinham nos manuais.

Fernanda Pontífice, reitora da Universidade Lusíada em São Tomé e Príncipe

A violência simbólica

Todo esse discurso de que o forro não foi para a roça é tudo caneco, é tudo aldrabice. É uma sacanagem dizer esse tipo de coisa porque devia-se ser um pouco mais fiel. Quem é que cortava andim nas roças? Quem é que limpava palmeira nas roças? Eram forros. Os forros chegaram até a ir trabalhar capim, chamado cala cala. [...]. Quem é que eram os artífices? Os carpinteiros, pedreiros, nas fazendas? Eram forros. Os marceneiros, serralheiros? Eram forros. Os trabalhos de arte lá? Eram forros. Estão a dizer que não

trabalham porquê? Que tipo de trabalho queriam... Para ir tirar cacau? [...] A isso é que forro não vai. Fora disso, não. Quer dizer, queriam que o forro fosse fazer isto, não é? [...] Ah, não trabalhava? Esse discurso é péssimo e fazem tão mau uso, de forma tão exacerbada, que se fica a pensar que forro não quer trabalhar. Não quer trabalhar o quê?

Caustrino Alcântara, jornalista e técnico superior de saúde

A repressão da liberdade

Ora, o problema era a mão-de-obra. A utilização da mão-de-obra nativa para os trabalhos da agricultura. Porque desde 1875 que os nativos de São Tomé e Príncipe rejeitaram o trabalho da agricultura. O trabalho da agricultura simbolizava a escravidão, simbolizava os maus-tratos. Mesmo depois de extinguir-se a escravatura, o contrato de trabalho não era senão uma farsa, porque era uma forma de escravatura mais moderna, digamos assim, em relação à época, né? E os são-tomenses sempre rejeitaram esse trabalho. Diziam que não, que não iriam trabalhar nas roças. [...]. Quando eles viam a forma como as pessoas [os contratados] eram tratadas, liminarmente, estava fora de questão trabalhar na agricultura. Os homens não tinham liberdade. Não sei se sabe que, às oito horas [da noite], tocava-se a buzina e todos os trabalhadores eram fechados dentro das suas, enfim, dessas sanzalas, por fora – o capataz fechava as portas por fora –, e eles, lá dentro, se tivessem alguma necessidade, ninguém podia sair até às cinco e meia [da manhã] do dia seguinte. Portanto, sabendo que era esta a situação, ninguém queria o trabalho da agricultura. A forma... enfim, há um livro, chamado “[São Tomé e Príncipe:] do colonialismo à independência”, que tem extratos de... enfim, algumas circulares que giravam, que o governo central, o instituto do trabalho... olha, vou-te dizer mais: o contrato de trabalho era feito nessa casa que está aí a seguir a isto, nessa casa aí [Curadoria Geral dos Serviçais e Indígenas]. Era nesta casa que era a casa [...] onde se fazia o contrato dos trabalhadores. É claro, em harmonia com o governo central. O pessoal desembarcava e era aqui que fazia a distribuição: para a roça A, para a roça B, etc., etc. ... Portanto, enfim...

Armando Aguiar, historiador e docente universitário

O papel do desenho urbanístico da cidade na marginalização da população negra

A sociedade colonial estava estruturada de modo a satisfazer os interesses dos colonos em detrimento dos nacionais. [...]. Vou dar-lhe um pormenor: se reparar, veja o rio que atravessa a cidade, o rio Água Grande. Do lado de lá, estava o mercado, as lojas e depois os bairros populares: Riboque, Madre Deus, Boa Morte... Tudo daquele lado. E deste lado estavam os colonos, os brancos. Estas casas estavam ao nível dos diretores, sobretudo. Portanto, tudo deste lado [a conversa decorreu na casa do entrevistado, no antigo Bairro Salazar, hoje Bairro 3 de Fevereiro, o mais importante da ilha]. E deste lado estava o cinema, o liceu, estava o estádio de futebol, estava o clube náutico, o parque popular... [...]. A própria cidade retratava [as divisões sociais]. [...] A estratificação social e rácica que existia na altura. É certo que os brancos mais pobres, alguns moravam, um ou outro... [do outro lado]. Está a ver a avenida que atravessa a cidade e vai para o aeroporto? Vai para São João. São João, Poto Poto. Esses “luchans” eram para os funcionários negros e para um ou outro branco – não da elite, compreende? – não da elite branca, que morava toda deste lado. A zona onde nós estamos, essa zona, à tarde, não se via mais nenhum negro, só os criados dos brancos. Tinha um campo, onde está hoje o liceu, tinha um campo, campo cabana, que era o campo dos criados dos grandes senhores que viviam deste lado. Aqui era o bairro Salazar. [...]. Sim, a configuração da cidade trazia consigo essa estratificação. Estava patente essa estratificação. E depois, sobretudo, [...] isso é mais evidente quando estamos num país onde a distância entre a cidade e o interior é curtíssima, compreende? Portanto, isso dá mais nas vistas... De um lado estão uns, de um lado estão outros, porque não havia nenhuma convivência. Não havia nenhuma convivência. Lembro-me que no Liceu brincávamos todos, mas, na hora da saída, tomávamos direções completamente diferentes. Uns para este lado, os brancos e nós íamos para os bairros populares, que são muitos, Poto Poto, Madre Deus, Boa Morte, o Riboque, [...]. Todos situados do lado de lá do rio. E deste lado, curiosamente, todos os locais de diversão.

Albertino Bragança, escritor e político

O abandono e as heranças do colonialismo

É a nossa língua oficial. É o português. O nosso marido, Portugal, faleceu, foi embora e não resolveu nada. Isso eu vejo, às vezes, socialmente... Eu também transporto a coisa do meu trabalho muito para o social, sabes? Para a atualidade. [...]. No outro dia fiz uma comparação com o marido que sai de casa, volta e [...]. Depois de três dias, volta e não pergunta à mulher como é que comeu. É a atitude de Portugal connosco hoje. Depois de trinta e oito anos [...], chega a São Tomé com uma atitude arrogante, com uma atitude de que “epá, o país é vosso, não temos nada a ver com isso”. O país é nosso e nós sabemos disso. É por isso nós continuamos a carregar... Mas também a culpa não é só de Portugal. Porque eu acho que nós... Em trinta e cinco anos tivemos tempo suficiente para as pessoas começarem a aprender. [...]. Não é em vão que eu digo que nós somos o povo mais parecido com o povo português. Podemos ver que o que se passa com a política em Portugal, passa-se em São Tomé. Esta instabilidade, a queda de sucessivos governos, a corrupção, a falta de transparência... A falta de rendimento para que o país funcione. São Tomé é igual. Nós não temos a quem copiar. O nosso exemplo, até hoje, é Portugal. [...]. E Portugal faz questão de deixar apagar todos ou faz questão mesmo de apagar toda a história existente entre Portugal e São Tomé e Príncipe... Porque eu não conheço nenhum trabalho feito pelo governo português para que essa história seja realmente lembrada. Portugal faz questão de esconder os documentos que tem da colonização. Isso não é de quem quer contribuir para que a história venha ao de cima. É importante, realmente, para os dois países.

Kwame Sousa, artista plástico

11.2. Da hierarquização da sociedade

A superioridade dos forros

O resultado é que está tudo dividido e a maioria são os tongas vindos de sanzala, que não têm personalidade de gente ao lado do forro, em termos de comparação, porque os forros só estão em paralelo com os “moncós”, com um “minu iê” [os dois termos designam os nativos da ilha do Príncipe] [...]. Eles é que têm roça, é que têm estatuto de gente [...].

Quem vem de sanzala tem alguma coisa disto? Quem é angolar? Até tem graça que depois da independência, [são] enterrado[s] tal e qual como forro, mas depois não tem inventariação de bens, não tem mais nada disto. [...]. Um tonga que vem de sanzala... antes eles eram mortos e enterrados no mato. [...] [O convívio entre os grupos] é muito restrito. Agora, a entrada é muito mais ao nível da formação de família, entre [...] mulher tonga que está-se ajuntando com homem forro. Vice-versa é mais difícil, porque a discriminação ainda é um bocado alta. Agora, na categoria de forro, há forro conservador, de família conservadora, ... esses, [nem] tonga, nem cabo-verdiano, nada, não entra, nem angolar, não entra. [...]. Um moço de família conservadora forra vai buscar uma dama angolar... “Ó ó, que é isto? Para vir parir tonga de angolar para a família?”. É quebrar a linhagem familiar. Tem que buscar uma forra de prestígio para continuar a linhagem, está a ver? Mas, depois, há forro de segundo escalão ou até de terceiro, que já estão muito alienados, esses sim, vão mesclar. E essa mescla é muito galopante. Resultado: nem forro de meio escalão, nem outro um pouco mais alienado com os outros, tornaram-se tal e qual, porque são todos sanzaleiros. Não observam as regras, os comportamentos, de “quinté” [quintal, espaço onde se realizam festas], que é sagrado de forro. Já não respeitam mais, nem sabem! O que em francês tem o “savoir faire” e “bien être”, nada! Para eles, tudo é [a] mesma coisa. E [...] o fiasco que nós temos nessa praça [...], o grosso, vem desse grupo. Os conservadores são minoria.

Caustrino Alcântara, jornalista e técnico superior de saúde

A discriminação dos trabalhadores contratados

Na altura, os colonos dividiam para reinar, e nós minimizávamos mesmo os angolanos e os moçambicanos. Nós dizíamos que eles eram “gabões” [termo pejorativo pelo qual são conhecidos os não-nativos das ilhas]. Para nós, todo o negro estrangeiro era gabão. Esse termo veio de quê? Gabão, com base no país que está ali, a 300 quilómetros da costa, que é o Gabão. Mas, para os Forros antigos, todos aqueles que vinham, quer fossem angolanos, quer fossem moçambicanos, eram “gabão”. “Mancé”, para diferenciar dos forros. A gente dizia: olha o “mancé”, olha um tipo. [...]. Nós não podíamos com eles, pá. Tanto mais que o Gorgulho... [...] aproveitou-se disso. Pondo os angolanos e moçambicanos, escravos das roças, de farda militar, para combater, para, enfim, castigar

os forros, lá em Fernão Dias. Os poucos forros que existiam, na altura, que eram chamados para a tropa, uns limitavam-se a entrar no quartel, não é? Para lá iam militares, polícias, sipaios, angolanos e moçambicanos... para castigar os forros. [...]. Depois deste massacre... vá lá, que o povo santomense é um povo de natureza pacífica. Porque senão... E, mesmo assim, houve casos pontuais, pá. Veem um moçambicano a passar: “eh pá, olha um gabão”. Pegava-se num pau qualquer e, sem lhe perguntar nada: bumba com ele! [risos]. É, era assim. Mas eram casos pontuais. Eram casos pontuais. Porque, senão, tinha havido mesmo banho de sangue, aqui. Depois desse massacre, depois de o governador ter-se ido embora, depois de ter vindo o Dr. Palma Carlos, tudo ficou... seria o contrário, agora [risos]. Felizmente, não aconteceu. Como disse, havia apenas casos pontuais, e que não duraram muito, também. Hoje, todos somos amigos, todos somos irmãos, todos temos a mesma História, não é? Uma História comum. Mas, naquela altura, era difícil. Era difícil.

Ayres Major, assessor na Direção-Geral da Cultura e fundador da companhia teatral *Os Parodiantes da Ilha*

As categorias sociais herdadas do colonialismo

Sabes quem definiu o nome da raça “forro”, “tonga”, “crioulo”? Sabes quem fez isso? Foram os colonizadores. Os forros viviam em roças, eram donos de propriedades. Trabalhavam para os brancos, mas não trabalhavam no campo. Quem trabalhava eram os tongas, os moçambicanos, os angolanos, os cabo-verdianos... é que trabalhavam a roça! Os ditos “nativos”, que não sei de onde é que vem a palavra nativo, não trabalhavam a roça. A diferenciação social começou na altura colonial. [...]. Hoje está-se a ultrapassar muito. Hoje, São Tomé se põe como um povo crioulo. Um santomense não diz “eu sou forro”, eu não digo “eu sou forro”. Eu sou crioulo. Eu tenho uma mistura de várias partes. O meu avô, pai do meu pai, é forro. Forro com propriedades, por isso, hoje, estamos nessas propriedades. A mãe do meu pai é forra. Forro, foram alforriados, tiveram direito a roça, eram patrões, não sei quê. Mas os meus avós, da parte da minha mãe, eram pessoas que vieram do Brasil, de Cabo Verde e de Angola. Isso torna-me um crioulo.

Hoje em dia, a palavra “crioulo” é muito mais bonita e muito mais falada do que a palavra “forro” ou “tonga”.

Kwame Sousa, artista plástico

A construção da nação e de uma “comunidade imaginada”

Há um relatório do Bureau Político do MLSTP, creio que de 1978, que é o culminar do programa máximo do MLSTP, que faz muito bem o retrato histórico das ilhas, antes e depois dos primeiros anos da independência. E esse relatório é muito interessante, porque vê-se que é um pequeno trabalho científico que foi feito, ao explicar que as ilhas foram colónias de exploração [e que] nelas foram trazidos imensos povos do continente africano, que viveram no contexto dessa exploração colonial, e que, de facto, São Tomé e Príncipe não podia ver essas pessoas como inimigas, mas foram pessoas que participaram ativamente na formação social de São Tomé e Príncipe, e que foram também companheiros de luta, apesar de tudo, apesar do dividir para reinar, [...]... E que o país não deveria nunca estar dividido entre forros, gabões, entre tongas e não tongas, entre cabo-verdianos e não sei quê. Portanto, há um trabalho político muito bem concertado naquela altura, - era um único partido -, e o trabalho junto às massas era muito grande. Havia comissários políticos que se deslocavam, em todas as roças havia comités do partido. E esta informação, esta formação, que foi, quanto a mim, muito importante, ajudou a dissipar todas essas... Eu acho que agora há mais divisão do que no início da independência. O multipartidarismo, de facto, divide a população santomense, consegue dividir. Este primeiro trabalho político que foi feito é muito interessante, [por]que, de facto, põe este país, na altura, num patamar muito igual.

Nazaré Ceita, historiadora e diretora da Biblioteca Nacional

As políticas de integração depois da independência

Naturalmente que a lei diz que os angolanos, cabo-verdianos, etc., etc., etc., que à data da independência estavam aqui, são são-tomenses. Mas, para que sejam são-tomenses, - a lei já não diz isso -, mas, para que sejam são-tomenses e provem que são são-tomenses, eles têm que ter bilhete de identidade. Não se lhes cria nenhum problema para terem bilhete de identidade. Mas eles têm que tirar o bilhete de identidade. Houve uma certa...

chamemos-lhe confusão. Sobretudo para os cabo-verdianos, que eles se recusavam a tirar bilhete de identidade. Ora, o único documento que prova que o indivíduo é ou não, é o bilhete de identidade. Foram muitos esclarecimentos. Uma boa parte fez o documento. E estão por aí. De qualquer forma, os cabo-verdianos, angolanos... moçambicanos, já quase não existem, existem muito poucos, dois, três, enfim, ou alguns herdeiros, estão perfeitamente integrados. Quer dizer, se têm dificuldades, nós também as temos. Porque aqueles que vivem nas antigas roças vivem naquelas casas que lhes foram dadas pelos colonos exploradores das terras, as senzalas. Portanto, toda a gente que vive lá tem que viver nessas casas. Não há outra hipótese. Não foram construídos apartamentos ali, nesse lugar, nem sequer fazia sentido. No ato de votação, para fazer o voto, desde que as pessoas façam recenseamento... Para votar, é preciso estar recenseado. E o recenseamento tem algumas condições, as pessoas satisfazem essas condições e estão perfeitamente integradas na política nacional. Não há problemas nenhuns com esses rapazes.

Armando Aguiar, historiador e docente universitário

A situação dos descendentes de contratados no pós-independência

Antes da independência havia dificuldade em encontrar, por exemplo, um forro, digamos assim, né?, que casasse com uma cabo-verdiana, ou com uma tonga, né? Ou com um anguené. Mas hoje, não. Hoje, seja quem for, tem mulher angolara, angolares casam com cabo-verdianos. Hoje, não, hoje... [...] o problema que pode acontecer é que o facto de esses contratados terem vivido nas roças, e, depois da independência, houve grande declínio das roças..., portanto, o mercado, o poder, a riqueza, estava nas roças, não é? Depois, com essa mudança, o poder deslocou-se, não é? O poder financeiro, militar... Portanto, fez com que as pessoas, hoje, nas roças, sejam mais pobres. Então, esse fator de pobreza pode [...] ser fator de exclusão social. Nesse aspeto, sim. Exclusão, quer dizer... [...] ou pode proporcionar exclusão noutros sentidos. Porquê? Eu, não tendo recursos, [...] não vou ter acesso a educação, portanto, não posso enviar o meu filho à escola. Essa criança acaba sendo analfabeta, dificilmente ela vai poder, amanhã, relacionar-se ou casar-se com um médico. Mas só no aspeto disso. [...]. Por exemplo, mesmo, [...], no governo... há cabo-verdianos, há pessoas que são de origem coiso... Portanto, isso não é

problema. [...]. Desde que a pessoa consegue evoluir, tem acesso ao nível académico, automaticamente ela é inserida. [...]. No meu ponto de vista, numa análise superficial, não é? Acho que a questão está na pobreza e na educação, que, às vezes, pode gerar esse complexo de inferioridade, e excluir-me, inibir-me a participar... vamos supor, se houver uma festa, aqui, numa freguesia, por exemplo, como [...] a festa de Ribeira Afonso [...] há 15 dias... então, vai para aquela festa, existem pessoas de todo o tipo. De todo o tipo. Estão lá a comer e a beber. Mas, certamente, alguém de uma classe social muito fraca dificilmente vai conseguir entrar aqui no Hotel Pestana, por exemplo, para tomar um café.

Olinto Daio, empresário e ex-ministro da Educação e Cultura

A possibilidade de reconciliação

Os forros não podiam com esses escravos, ou os seus descendentes, moçambicanos, sobretudo moçambicanos e angolanos, que tinham sido instrumentalizados pelo regime, na altura, digamos, contra os forros. E ficou esse ódio. Ficou esse ódio. Mesmo depois do Massacre de 1953, mesmo depois da vinda do Dr. Palma Carlos, que, enfim, teve um grande papel, foi nessa altura que o governador foi chamado para Portugal. Todo o mundo contava que ele pudesse ficar preso em Portugal. Mas, como disse, anteriormente, ficou esse ódio. Qualquer forro – forro é natural de São Tomé e Príncipe, sobretudo São Tomé -, quando encontrasse um moçambicano, a ideia não era outra, senão: “eh pá, vamos castigar esse tipo”. À paulada. E muitos moçambicanos, alguns até que nem tinham nada a ver com isso, sofreram. Sofreram. Mas depois, com o tempo, sobretudo no período pós-independência, as coisas começaram a melhorar. E depois, com o trabalho político, mesmo os angolanos verificaram que os são-tomenses não tinham culpa daquilo, que os são-tomenses se consideravam superiores a esses, aos angolanos, moçambicanos... porque esses nunca, [...] nunca aceitaram trabalho escravo. E há quem diga que foi por causa disso que houve esse massacre. O governador Gorgulho queria que, forçosamente, os forros fossem escravizados. E os forros não aceitaram isso, não é? E a pouco e pouco isso foi... Mas mesmo até hoje os mais velhos continuam a discriminar os angolanos e os moçambicanos. Sobretudo... Ou, por outro, todos os negros que não fossem são-tomenses eram tratados de Gabão, com base no Gabão, na República Gabonesa, que está aí, na costa ocidental de África, a 300 quilómetros da capital. Há quem diga que os primeiros

escravos vieram do Gabão. E foi por isso que todos os negros estrangeiros eram “gabão”, eram tratados de “gabão”. Por isso, os são-tomenses não podiam, não podiam com eles. E eles sabiam disso. Mesmo depois da independência, os angolanos: “eh pá, vocês, pá, e tal” ... Mas depois, a pouco e pouco, a coisa foi-se melhorando, e hoje já não... sobretudo na camada juvenil, já não se nota isso. Nota-se um pouco nos mais velhos, dos 60 anos para cima, 70, por aí fora, continuam com aquilo: “Gabão, Gabão, Gabão não merece consideração”. Gabão, por aí fora, não é? Mas, felizmente, isso melhorou. Bastante, mesmo. E, como depois da independência, todo o mundo era camarada... e pronto, pá, tudo isso tem tendência a desaparecer. Mas levou anos.

Ayres Major, assessor na Direção-Geral da Cultura e fundador da companhia teatral *Os Parodiantes da Ilha*

11.3. Do massacre de 1953

Os principais atores do massacre

1953, como lhe disse, teve o condão de despertar as pessoas para a situação real que as pessoas estavam a viver. Afinal, estávamos por cima de um barril de pólvora sem sabermos. E, depois de 1953, as pessoas começaram a mobilizar-se, quer de forma cultural, utilizando provérbios na comunicação, ou na forma de organização política, que surge em 1960. Portanto, em consequência de 1953, vemos surgir essa organização política, que depois vai conduzir o processo, enfim, tem todo o processo até 1960. Ora, quem foram os atores? Em primeiro lugar, o governador, Carlos Gorgulho. Em segundo lugar, o seu lugar-tenente, que era o Zé Mulato, como é conhecido, ou Zé Brigada, para quem o queira. [...]. É claro que o Gorgulho tinha os seus aliados. Os donos das roças, os administradores, os capatazes... eram tudo gente que estava de um lado. E depois havia, da parte dos são-tomenses, o engenheiro Salustino Graça, como figura de proa, nesse caso, porque se dizia que ele era comunista e que estava a mobilizar as pessoas para o comunismo.... Eu quero lhe contar que, durante o julgamento do caso, houve um indivíduo que foi preso. E disseram-lhe... e perguntaram-lhe se ele sabia que o engenheiro Salustino Graça era comunista. Ele disse: “sim, sim, sim, era comunista, ele come bem, bebe bem...” [risos]. Portanto, veja só a noção que as pessoas tinham do que era o comunismo, né? Um

indivíduo desses está sendo preso por comunismo. Quer dizer, isto era mesmo uma... era uma aberração.

Armando Aguiar, historiador e docente universitário

O Governador Gorgulho e Zé Mulato

O Gorgulho havia contactado a metrópole, havia preparado, já havia unidade do exército português em Angola que interviria rapidamente, as munições viriam não sei lá de quando, tudo isto por causa [...] do grupo da cabala comunista no país [que] teria tido o apoio do Congo belga para poder perpetrar o plano comunista no país. Era falso! Era tudo uma farsa de Gorgulho porque o Gorgulho em várias situações tinha que levar, primeiro, por ser um militar de carreira, e medíocre, dois, digamos, por ter a tal ambição de ser governador geral de Angola, o terceiro, era para cair no beneplácito do regime de então, do regime português salazarista de então, para cumprir, digamos, o plano de ter conseguido levar “esses vadios que só tocam apito e jogam bisca lá”, para mão de obra nas roças. E havia dinheiro a prémio. Quem conseguisse fazer isto. Era muita coisa. Depois, por ter também dado cabo dos tais 14 milhões de escudos portugueses para o melhoramento da cidade de São Tomé e que não chegou a fazer grande coisa. O dia está a acabar, como é que vai pagar à pessoa? Tinha que recorrer a mão de obra de presos. Preso não fala nada. É aqui onde se dá a entrada do Zé Mulato no sistema. Porque quem, afinal de contas, é o Zé Mulato? Era um preso também! Claro, por paixão, por amores, matou um guarda da roça Micondó. Ele tinha a idade de 18 anos e foi um bom palerma [...]. Porque ele matou já na calada da noite. E conseguiu sair de lá, não havia testemunhas, regressa para a sua fazenda, mas não conseguiu ficar lá. Sai e vem acompanhar a mãe aqui no São João. Vem contar para a mãe tudo o que aconteceu. “Ai, é? Isso é tão grande, tão grave, que eu não posso conservar-te. Temos que ir ter com o teu pai”. Vão ter com o pai dele, na roça Monte Macaco. Chega a Monte Macaco, confessa para o pai o que aconteceu e o pai “epá, isso é muito grave. E as autoridades?”, “Ninguém sabe nada até agora”, “Eu não posso conservar-te, você tem que ir auto denunciar-se”. E aqui, sim, ele vai com o pai explicar para a Administração do Concelho, que é aqui ao

lado, o que aconteceu. [...]. Veio explicar para aqui o que aconteceu e eles “então, mas, um criminoso? É mentira. Não parece verdade”. “Então, mas afinal de contas, houve morto aqui nessa fazenda?”, “Sim, houve”, “É um guarda? “Sim, sim, sim”. (...) “Então apresenta uma queixa contra ele”. Foi assim. Ele veio auto denunciar-se. Depois apresentaram a queixa e foi conduzido para o tribunal, julgado e condenado a vinte e sete anos de cadeia. Mas, o que é que se vai passar com ele? É filho de branco, portanto, é um mulato. Já tinha a quarta classe de então, naquele tempo. Sabia reparar relógio. Sabia algo ligado à medicina. Medicina, não. Enfermagem. Sabia curar, dar injeção, essas coisas. Ele entendia de marcenaria. E alguma coisa de administração. [...]. Chega à cadeia com todas essas habilidades: é mulato, por ter confessado o seu crime sem acusação, e um, é filho de branco, dois, é habilitado, três, deram-lhe um tratamento especial. Nem sequer comida que era destinada aos reclusos, ele não comia [...]. Depois, quando algum preso tivesse problema de ferida, ferimento, ele cuidava dele, desses presos. Reparava relógios para os chefes. [...]. Ninguém tinha tanta habilidade como ele lá dentro. Deu-se-lhe possibilidade de até sair da cadeia. Ele estava com estatuto de preso, mas saía e ia arranjar sua mulher, dormia em casa de mulher, fazia tudo isto. Nunca tentou fugir por causa de tanto privilégio que ele tinha. Tentar fugir para quê? [...]. Então, ele já à beira do termino da sua penitência, Gorgulho teve essa necessidade de obrigar os presos também a trabalhar. Mas era necessário haver um preso que fosse exemplar, que nunca tivesse fugido da cadeia e que os outros presos respeitassem. Agora, todos os presos tinham medo dele. E também alguma submissão a ele porque se um preso tivesse problema, com medo de sofrer castigo, falava com o Zé e o Zé ia ser intermediário. Para a cúpula de cima, esse preso estava poupado. [...]. Então, ele era um intermediário entre o poder e os reclusos (...). Daqui é que o José foi convidado para ser chefe da brigada dos presos que estavam a fazer esses trabalhos ali na rua, os chalés todos, a orla marítima, tudo isso, até o dispensário anti-tuberculose, o cinema Império, a cadeia central, todas essas asneiras estavam a ser feitas. Quem é José afinal de contas? Criminoso, porque matou gente. Isso interessa a Gorgulho, porque quando Gorgulho der ordem de morte, ele não tem problema com isso, com céu, inferno, purgatório, inferno, porque ele já matou. Quem mata um, pode matar cem que é a mesmíssima coisa, de acordo com a doutrina que lhes

foi ensinada. Não é? Então, o grupo dele eram só os criminosos, quem tivesse morto gente também, percebeu? Mas ele não era tão maldoso como se pensa. Ele foi obrigado também a... Sabe porquê? Um indivíduo preso, se não obedecer às regras, que é que tem que lhe acontecer?

Caustrino Alcântara, jornalista e técnico superior de saúde

A participação dos trabalhadores contratados no massacre

Eu tinha, na altura, oito anos, oito ou nove anos, e então, íamos entrando na cidade, encontrando aqueles guardas, moçambicanos, sobretudo. Ignorantes, grandes, fortes... então, um dia um vem, trava e esbarra-me a coisa, que eu não podia passar. E queria revistar aquele saco que eu tinha, de miúdo, estás a ver? Naquele tempo fazia-se os trabalhos manuais, tínhamos que andar com a tesoura, para cortar papel ou lustro [...], tínhamos uma lâmina e uma tesoura. Eles eram hediondos, eram hediondos mesmo. Porque ele perguntou-me, abriu a saca e viu uma lâmina. E falava muito mal o português, nós gozávamos com eles quando éramos miúdos... “Garoto, quer matar os branco, não é? Não sabe cos branco é pai?”, epá, aí dá-me um soco na cabeça, com oito anos! Eu vi todas as estrelas do firmamento. Epá, eu podia morrer. Epá, corri desvairado, voltei para o Riboque, para casa. [...]. Faziam coisas incríveis. [...]. A um miúdo. Eu ia fazer nove anos em março. Isso começou um mês antes de eu fazer anos, em março. E, a partir daí, foram prender a minha professora. Claro que eu fiquei em casa, tive que repetir o ano, por causa disso. Portanto, as aulas depois fecharam, as escolas fecharam quando a crise ficou mais grave e, depois, lembro-me que quando abriu a escola, já era uma outra professora. [...]. Mas, depois, não fui capaz de passar naquele ano. [...].

Albertino Bragança, escritor e político

O papel preponderante de Alda Espírito Santo

Eu comecei a frequentar a casa da Dona Alda [Espírito Santo] ainda muito pequena. [...]. E... Nós tivemos uma relação... muito especial [silêncio]. Marcada... Não apenas... Eu não faço apenas o panegírico da Dona Alda [silêncio]. Nós fomos amigas... Eu, uma amiga muito mais nova, mas sempre muito querida... E tivemos os nossos momentos de desavenças, como todas as boas amigas. Mas se há alguém ou algo que mais contribuiu

para a minha formação pessoal – para quem sou hoje – foi Alda Espírito Santo. Eu comecei a frequentar a casa dela, eu ainda nem a conhecia. Ia lá, porque ela de vez em quando... A mãe dela era professora... Às vezes ela nem estava em São Tomé. Mas, as crianças iam lá estudar e eu ia lá com uma amiga e prima... ia lá estudar. Mas depois, mais tarde, comecei a... Passar, a frequentar, a ficar presente, no lado da casa onde se faziam os encontros, tais encontros que eram feitos, muitas vezes, sob o olhar descarado da PIDE. Porque havia um agente que passava e subia constantemente. E nós ficávamos lá a tomar chá, a conversar e... Lembro-me que ela me dava livros... Que o meu pai tinha medo. Eu tinha que os meter debaixo do colchão. Ler às escondidas. E uma vez o meu pai surpreendeu-me a ler um daqueles livros e disse: “No dia em que a PIDE vier cá, eu quero saber quem é que vai sustentar os outros meus filhos. Porque, certamente, vão-me prender e eu quero saber quem é que vai sustentar os meus filhos”. Eu ia às escondidas à casa da Dona Alda. O meu pai tinha muito medo do regime. Muito medo do regime. Eu há bocado falava... era um regime violento...[silêncio]. Muito violento. Nós ouvíamos “Angola Combatente” às escondidas. A rádio do MPLA. E uma vez, houve alguém que denunciou um colega nosso, alguém que me é muito próximo. E... Essa pessoa dormiu no mato. Dias seguidos. Dormiu no mato entre as bananeiras, dormiu. Durante dias! Porque andava a ser perseguido pela PIDE. Era, como eu dizia... Antes que nos apanhassem, antes que pensassem que nós estivéssemos a fazer alguma coisa contra o regime, era melhor ficarmos confortáveis, muito bem. Ou, pelo menos dar a aparência que estávamos a viver normalmente e muito bem. Era um regime violento.

Fernanda Pontífice, reitora da Universidade Lusíada em São Tomé e Príncipe

Os exilados no Príncipe

Eu lembro que nós lá [no Príncipe] não sabíamos de nada do que se estava a passar. Às seis da manhã, ouvimos o roncar de um avião. [...]. Então, o avião tinha levado o Sr. Salustino Graça [...], levou-o para lá. [...]. Mais tarde, outro grupo de pessoas da Trindade. [...]. Foi levando mais pessoas, foi levando mais pessoas, foi levando mais pessoas. Foi aí que viemos a saber que havia qualquer coisa em São Tomé que não estava bem. Então falou-se, falou-se, falou-se [...]. Naquela altura, eu não sabia nada de política, não sabia nada daquilo e então foi-se falando, foi-se falando, até ao dia em que se acabou por saber

que houve aqui qualquer tumulto em São Tomé, que estavam a prender muitos são-tomenses, muita gente, e estavam a matar muita gente. Aquilo foi passando, então. Prenderam grandes senhores da Trindade. [...]. No dia 10 de março [...], diziam que a cadeia estava cheia, não havia onde pôr as pessoas e, então, o governador Gorgulho mandou esvaziar a cadeia [...] e levar as pessoas para outro lado. E assim foi... [...]. Como é que é possível? Creio eu que eram cento e vinte [...]. [...]. Mandaram os homens todos para a ilha. Tinham saído da cadeia com barba, com bigode, [...], dormiam mesmo no chão, assim, na esteira, calça sem cinto [...]. Então, chegaram lá no Príncipe. Chegaram lá no Príncipe [...], como fazer? Os indivíduos chegaram aqui, não se sabe o que é que eles fizeram, não sei o que se está passando ao certo [...]. Meu pai ofereceu-se para levar de comer. Até morreu um, no dia seguinte. A viagem de barco para lá, e com fome [...]. Estavam cheios de fome. [...]. Então, acontece que, a minha sogra, aquela que viria ser minha sogra, Dona Maria de Jesus [mãe de Alda Espírito Santo], [...] pediu que arranjassem um lugar para o [filho,] indivíduo com quem eu casei. Então, foram parar a casa do meu pai.

Maria Alves, professora primária reformada

O papel das mulheres

Não foram só homens que foram presos. Foram homens, mulheres e crianças. Foi toda... existem famílias que foi toda uma geração. Mortos, violados, mesmo por são-tomenses, às vezes. Porque a tropa que estava ali não era só tropa portuguesa. Era, também, a tropa são-tomense, alguns milicianos são-tomenses. Que pertenciam à milícia portuguesa. E alguns vinham de outra parte. Angolanos, cabo-verdianos, [...]. As mulheres... tem mulheres que lutaram pela luta da independência. Muitas a partir daqui. Outras a partir de Portugal, outras em Angola, com folhetos, debates e conversas, tudo a fomentar um grande grupo que hoje apresenta-se num partido político, que é o MLSTP. [...]. Esse grupo de gente unia-se para falar da libertação de São Tomé e Príncipe. E havia muitas mulheres cabeça de lista, tanto que aparece depois Alda do Espírito Santo como a líder da luta que viveu. Tive várias conversas com ela e ela contava-me as coisas... Eu

represento as mulheres porquê? Isto não é, propriamente, a representação das mulheres que lutaram em Batepá [sobre a escultura “Viúvas do Colonialismo”, exposta na Bienal de São Tomé e Príncipe 2014]. [...]. É um tema que me interessa, justamente porque eu desconheço, também, muito daquilo que é a minha história. Interessa-me e cada vez que eu trabalho sobre ela, eu fico..., cada vez que eu trabalho sobre ela, eu aprendo mais. Descubro mais coisas. [...]. Quando eu tento falar de viúvas coloniais, eu tento mostrar que [hesitação], eu falo de uma história muito atual. São Tomé tornou-se viúva do seu marido, que foi o colonizador, que foi Portugal, e eu transporto a coisa muito mais para o presente.

Kwame Sousa, artista plástico

A veracidade do testemunho

Os depoimentos, eles basearam nos depoimentos que nem todos eles são de verdade porque há sempre uma tendência de que “eu vi, eu assisti”, “eu em 53 tinha tantos anos e eu vi com os meus olhos!”, “você viu o quê? Você viu tudo o que estava à volta de 53? Você sabe porquê que a coisa começou? Você estava em todas as esferas?”, “Não”, “Então, viu o quê?”. Por isso, eu não gosto muito de depoimentos. Para mim, eu faço acervo a depoimento para ir tirar de lá mais uma coisa que me interessaria, mas para mim não é verdade enquanto ela. Não é. Um indivíduo, por exemplo, que tivesse tido quinze anos na altura, mas morava no Quixibá... Ele sabe como é que foram realizadas reuniões na loja do seu chefe? O que é que os funcionários aqui desta praça fizeram? O que é que afinal de contas o motim da Trindade fez? Qual é a posição do Gorgulho e do Tenente Raúl Simões Dias? Ele sabe alguma coisa dessa? Ele está lá no meio do mato perdido. Nem que se lhe conte! Ele não sabe! Porque ele não tomou contacto com o cerne da coisa. Era necessário, para tirar uma ilação, para dizer “olha que eu sei o que aconteceu”, era como a Dona Alda, que foi privilegiada porque ela na altura tinha vinte e sete anos e foi secretária do Dr. João Palma Carlos que veio para defender a causa do povo de São Tomé, a mando da família Graça. E é nesse sentido que ela toma contacto com uma série de depoimentos, que ela fica no epicentro da coisa. Aqui, sim, ela poderá fazer um juízo um bocado mais alargado porque ela tem na posse várias vertentes, várias

explicações de vários acontecimentos durante o tempo. Isso, sim. Fora disto, não! Cada uma das pessoas tinha uma faceta da coisa.

Caustrino Alcântara, jornalista e técnico superior de saúde

A resistência e o massacre como momentos de viragem

Já tinha havido focos de revolta antes. Mesmo se não falamos ainda do século XVI, XVII, se não falamos ainda do Rei Amador... Eu estou a falar dos tempos mais próximos... houve focos de revolta. Mas, efetivamente, a partir de 1953 é que há, efetivamente..., [...]. Digamos, 53 permitiu... ya, é como nós dizemos, o despertar da consciência de que alguma coisa mais precisava ser feita, não é? É isso. A partir de 53. É assim. Porque, antes, eu acho que nos anos 40 já tinha havido revoltas e tudo, mas é mesmo a partir de 53 é que se despoleta um processo de que é preciso fazer alguma coisa para a defesa dos são-tomenses. Provavelmente, naquela altura, o pensamento inicial não caminharia ainda para a independência, não é? Mas é a partir daí que esse processo de tomada de consciência para a mudança da situação social aqui interessa. Eu não sou homem de História, custa-me encontrar datas, mas sabe que houve aqui a chamada Liga dos Interesses Indígenas, não é? Muito antes de 53. Que tinha como objetivo defender os interesses dos são-tomenses. Na Liga dos Interesses Indígenas, o que estava em causa era a defesa dos interesses dos nativos, não é? Portanto, não se pode dizer que seja em 53 que começa a iniciativa que depois vai desembocar na independência, mas 53 permitiu que as pessoas vissem, de forma mais clara, a necessidade de se unirem em torno de alguma coisa.

Frederico Gustavo dos Anjos, secretário-geral do governo

11.4. Da transmissão das memórias de Batepá e da luta

Uma tragédia familiar

O meu tio Adriano Costa foi parar a Fernão Dias, empurrado pela Brigada dos Serviços Públicos. Ele foi apanhado assim na rua, sob aquela propaganda que era feita, da vadiagem e da repressão da vadiagem. De facto, ele era alguém que não tinha emprego

fixo. Era tartarugueiro. [...]. Os forros sempre preferiram profissões liberais. Isto é uma marca que nós vimos tendo, desde 1875, após a... digamos, a alforria, a última alforria que tivemos foi em 1875. E os forros, para não se sentirem nunca mais escravos, decidiram, de facto, que nunca mais as roças. [...]. E aquele meu tio era, portanto, tartarugueiro. E os são-tomenses sempre optaram, no final da tarde, por estar entre amigos, a conversar. Isto era tomado como vadiagem. E ele é assim, é apanhado para o trabalho forçado, para participar também na construção dessas casas que estão na Avenida Marginal 12 de julho. E, por desobediência... ele não cumpria os trabalhos que lhe eram cometidos, sobretudo sob chicote, sob toda a espécie de repressão que se fazia nesse tipo de trabalhos. E ele foi levado, então, para o holocausto de Fernão Dias. O que é que lhe fizeram? Arranjaram um buraco, abriram um buraco, e puseram-lhe no interior do buraco. Só ficou a cabeça. E ele ficou largas horas aí, quase que perdeu a vida. E, depois, alguém teve condescendência dele, e ele foi retirado daí, deste buraco, mas completamente destroçado. [...]. Na leva das pessoas que foram mandadas à ilha do Príncipe, ele então é enviado ao Príncipe. Portanto, as minhas memórias de 3 de fevereiro estão, a partir da infância, ligadas a essa memória. É muito trágica para a nossa família. Porque, de facto, ele vem a morrer, em 1965, mas asmático... Aquele buraco em que ele esteve foi um buraco bastante... era um buraco húmido, ele ficou lá [...] cerca de 48 horas, segundo dizem. E, [...], ele tornou-se alguém asmático, doente. [...] portanto, é a memória de infância que trago. [...]. Durante o tempo de pequena, fala-se disso assim, para que não se saiba. Não se pode falar... [...]. As pessoas falavam em famílias... raras são as pessoas que não perderam este ou aquele ente querido. Mas é a independência, de facto, que nos vai abrir os horizontes, né? O movimento de libertação de São Tomé e Príncipe, no seu programa mínimo, vai falar, de facto, de que o Massacre é que [...] vai dar aos são-tomenses a consciência de que tinha que se fazer a libertação nacional. [...]. Vem a independência, nós vamos estudar, de facto, e como a mim me coube essa coisa da História e da Antropologia, então, desde muito cedo, quando regresso, [...] integro os grupos de trabalho que se deslocam ao terreno para ir falar com os sobreviventes do Massacre. [...]. É um horror, aquilo que eles contam. Nós fizemos um trabalho de terreno, de recolha, de mais de 5 meses, conversando com essas pessoas, tirando os seus

depoimentos... E, depois, constituímos o grupo de trabalho, também, que trabalhou na legislação que, na altura, foi feita para a Segurança Social, no sentido de se arranjar uma... Como é que eu hei-de dizer? Um ambiente legislativo para dar alguma dignidade às pessoas que participaram no Massacre, por forma a que elas tivessem direito a alguma pensão. Esta lei, que foi feita em 1993, infelizmente, não [é] aberta para todos... aliás, depois de os coitados se terem inteirado disto é que, de facto, há muito mais gente que vai integrando o grupo. Porque o país, apesar de tudo, é pequeno, mas as pessoas vivem nos seus cantinhos, e, de facto, ... no início, foi impossível integrar toda a gente, com as suas histórias de vida, etc. Então, integro esses grupos de trabalho todos, e vamos fazendo muitas conferências sobre os acontecimentos... lamentavelmente, não conseguimos fazer, ainda, uma obra sistematizada, embora haja muita gente que tem escrito sobre o Massacre. O José Manuel Deus Lima, o Carlos Espírito Santo, o Gerhard Seibert, têm escrito, aqui ou ali, algum artigo. Temos também angolanos que têm escrito sobre isso. Temos os poetas. Dona Alda do Espírito Santo. Temos Agostinho Neto. O próprio Agostinho Neto escreve um poema de solidariedade com São Tomé. Temos memórias do Dr. Palma Carlos, cartas mais ou menos escritas... Portanto, são essas coisas é que me põem em contacto com a História do Massacre.

Nazaré Ceita, historiadora e diretora da Biblioteca Nacional

As primeiras memórias de Batepá

Bom, se a memória não me trai, acho que ainda era pequena, bastante pequena. Em casa..., acho que mesmo antes de ir para a escola primária, já se falava. A minha avó falava muito porque ela era da Trindade, lá de perto do centro da Trindade e porque ela tinha um filho, que ainda é vivo, o tio Bernardino, que esteve muito envolvido nesses acontecimentos. E, por outro lado, porque eu vivia num bairro – aí, já mais crescida...[hesitação]. Eu era, nós éramos, vizinhos dos filhos do Zé Brigada e, então, como quase todos os jovens, nós morávamos num bairro chamado Riboque. Morávamos no Riboque e como quase todos os jovens da minha adolescência, colegas, sobretudo rapazes, eles eram muito – como é que eu hei-de dizer... – irreverentes. Alguns, até um pouco mais do que irreverentes. E o filho do José Brigada, como todos os outros, também assim era. Mas quando fosse ele a implicar-se nalguma confusão, nalguma discussão,

nalguma luta, com os outros jovens da mesma idade, [estes] diziam: “pois é, é o filho do Zé Brigada. Porque se ele sai ao pai, estamos mal” e, então, ao longo da minha adolescência, mesmo antes do 25 de abril, ouvia falar do Zé Brigada, do filho dele e as pessoas diziam: “pois, nós aqui somos muito pacíficos porque senão certamente que havia pessoas que iam vingar-se do Zé Brigada, na pessoa...[hesitação], nos filhos, não é?”. E, pronto. Eu também conheci o Zé Brigada. [...]. Portanto, durante a infância, adolescência, ouvia falar, no meio familiar. Mas na escola não, nunca! [...]. Só depois da independência. Só depois da independência. Eu também, durante a juventude, frequentava alguns círculos de pessoas mais velhas, intelectuais, em que se abordavam questões, temas, que na altura eram proibidos. Eu acompanhava algumas reuniões, em que participavam pessoas mais velhas, eu era jovem estudante de liceu, acompanhava os colegas mais velhos e ouvia também falar desses..., da prisão, que as pessoas morreram... asfixiadas. E ouvia falar nesses...nesses círculos, ouvia falar. De maneira que, eu tinha conhecimento da existência do massacre de 53. Ouvia relatos mesmo. Também conheci o “Homem Cristo”. Diziam “aquele é o Homem Cristo”, também o conheci. E pronto, falava-se, de facto, portanto, quase que da proeza de ele ter sobrevivido e tudo. Por essas razões, tinha ouvido falar bastante de 53 mesmo antes do 25 de abril.

Fernanda Pontífice, reitora da Universidade Lusíada em São Tomé e Príncipe

A dor de uma mãe e o seu silêncio

Não, não contou histórias, né? Bem, por princípio, por norma, é uma pessoa calada. Mas ela teve momentos de desespero. Quando ele [o marido] foi apanhado, estava num camião, e ela a correr atrás do camião [...]. São assim pequenos sketches de que ela se vai lembrando e vai contando, de vez em quando, né? Mas, pronto. E ela, como era enfermeira, trabalhava no hospital, enfim, estava atenta às pessoas que chegassem do campo de Fernão Dias, para ver, e... felizmente, esse massacre durou pouco tempo. Mas deixou marcas profundas, que ainda hoje a gente – quer queiramos, quer não – a gente transmite às gerações. Porque nós, no dia 3 de fevereiro de todos os anos, comemoramos esse hediondo acontecimento. Porque foi mesmo hediondo.

Armindo Aguiar, historiador e docente universitário

A comemoração do massacre

A comissão [organizadora das celebrações do “3 de fevereiro”] é formada no Gabinete de Ministros, Ministro da tutela, Ministro da Educação, Cultura e Formação..., e a Direcção-Geral de Cultura executa, ou melhor, organiza, em equipas de trabalho, não é? Em diversas áreas... Nomeadamente, o Gabinete do Ministério da Juventude e Desporto, a Cruz Vermelha, o Ministério da Defesa, [...], através das Forças Armadas, da Polícia Nacional... [...]. São envolvidos vários setores da vida nacional, cada um, portanto, na sua área, visando atingir um único objetivo, que é comemorar o aniversário do Massacre de 1953. A Direcção-Geral de Cultura, portanto, está no vértice da pirâmide, para organizar as coisas... E este ano as coisas estão um pouco atrasadas ainda, por falta de condições... Não se desbloqueia cedo a verba para pagar este ou aquele, e as pessoas enquanto não tiverem o dinheiro na mão... é um caso sério, enfim... Não é? Portanto, isto é organizado assim. O Ministério cria uma comissão organizadora, chefiada pelo diretor-geral de cultura. Eu tenho feito parte, portanto, desta comissão, e o Armindo Aguiar também, e a Dr.ª Nazaré Ceita. Portanto, uma equipa de cinco elementos, salvo erro, que faz parte, portanto, desta comissão organizadora. Depois, há grupos de trabalho ligados à logística, transporte, enfim, à organização em geral. Ah, estão envolvidas também as igrejas. Anteriormente, era só a igreja católica, porque a população santomense, na altura, 90% era católica, não é? Com a independência, surgiram várias igrejas, tendo em conta que o governo é laico. E de há dois anos a esta parte é que começou a haver a participação de outras igrejas. Nomeadamente, adventista, a igreja evangélica, hoje também... Este ano, vai participar a nova apostólica. Portanto, são essas igrejas que praticam, portanto, a religião cristã. No fundo, é isto. Organizam-se marchas, [...], a partir da Praça da Independência até lá, até Fernão Dias. Essa marcha é organizada pelo Ministério da Juventude e Desporto, que tem a incumbência de contactar os jovens, de uma maneira geral. Fazem isso a pé, da Praça da Independência até Fernão Dias, onde se realiza, portanto, o ato central, com a participação dos dirigentes políticos, encabeçados pelo próprio presidente da República, que geralmente faz um esforço, não é? seguido de outras manifestações. Costuma haver também um espetáculo teatral. Este ano, penso que não vai haver, por razões, enfim, por falta de dinheiro, não é? No dia 2, à noite, realiza-se [...]

o tradicional nozado – nozado é um culto que se realiza em comemoração dos defuntos. Neste nozado, há, como é que hei-de dizer? há a fusão do religioso e profano. [N]a parte religiosa, portanto, cantam ladainha, como se faz na igreja católica, algumas orações, e tal, e depois de tudo isso aparece um ou outro “griôt” a contar histórias do passado, algumas adivinhas também têm surgido, e depois há o jogo de cartas, que é um jogo tradicional aqui de São Tomé, que nós denominamos bisca 61. Isto tudo com que objetivo? Para fazer distrair, portanto, os familiares dos falecidos, da pessoa que faleceu. Então, como morreu lá gente, [...] decidimos fazer também este culto tradicional, que é nozado, lá mesmo, no dia 2, com início às 21 horas e término por volta das 4 da manhã. Neste ano, vai haver, para além de tudo o que atrás referi, vai haver também um género tradicional nosso, que veio de Angola, de nome puíta.

Ayres Major, assessor na Direção-Geral da Cultura e fundador da companhia teatral *Os Parodiantes da Ilha*

Batepá como momento de afirmação da são-tomensidade

Eu acho que representa mais um momento de afirmação da são-tomensidade, em defesa de alguns, da sua identidade, do seu direito, de querer se afirmar... porque houve a coragem de eles tomarem certa posição, de lidarem com isso, e depois, mesmo havendo vítimas mortais e pessoas que foram presas, sentiu-se que... digamos, foi um momento de patriotismo. Né? [...]. Sobretudo afirmação da identidade. Isso é o que eu acho que é mais importante. [...]. Quem é que é celebrado? Digamos. Bom, o dia é... mártires da liberdade, não é? Quem é que é excluído? Excluído? Ninguém. Porque é a inclusão dos vivos e dos mortos. Dos mortos que continuam ainda vivos na sociedade. Portanto, de uma maneira, trazer... [...] digamos, essa afirmação viva, e trazer também a memória dessas pessoas para o presente, e mantê-las vivas na História santomense.

Olinto Daio, empresário e ex-ministro da Educação e Cultura

A importância do 25 de abril para a luta pela liberdade

Vocês não queiram saber o que foi. Eu lembro-me do dia 25 de abril. Na véspera, 24 de abril, eu estava lá em casa, lá em Odivelas, estava a ver televisão, aquela televisão não valia nada! Não valia nada. Era tudo censurado, tudo censurado. Tinha havido já o 16 de

março, uma tentativa de entrar em Lisboa por Santarém, né? [...]. Mas, desde o 16 de março que as pessoas pressentiam que havia qualquer coisa de diferente. Então... Porque, só [de] ver no Diário de Notícias, que era o jornal oficial naquele tempo, “Tentativa de entrada em Lisboa”, e via-se um carro de combate, ‘estás a ver? Na primeira página do Diário de Notícias, um acontecimento relativo a Portugal... epá, isso causou em toda a gente uma impressão... Porque em relação a Portugal não se sabia de nada, os noticiários eram todos cortados, e os jornais... O Diário de Notícias era um jornal que nós abjurávamos por completo. [risos] E ao ver aquela imagem dos tanques, 16 de março, sabia que ia acontecer qualquer coisa. No dia 25 de abril, no dia 24, disse à minha mulher “vamos deitar cedo, porque essa tv não vale nada!”, e fomos deitar cedo. Epá, de repente, era para aí uma e tal da manhã, começamos a ouvir muito barulho nas ruas, uma coisa estranha, estranha. Eu acho que foi uma quinta-feira, parece-me. Não me lembro. Então, digamos... A emissora nacional dava avisos a dizer para as pessoas não saírem à rua porque era um golpe militar. Eiii, pá. (risos) Isso teve o efeito contrário! Quem conseguia ficar em casa? A minha mulher disse “epá, não vás, é perigoso”, não sei quê. E eu “tu ficas, mas eu vou”. Morávamos num oitavo andar, descemos e eu quando chego ao largo de Odivelas, epá, tanta gente, duas da manhã... estava muita gente, depois os jornais, estavam a vender os jornais, saíram os jornais à última da hora. Lembro-me de uma cena, estava uma euforia incrível contra o próprio Estado, contra o regime... havia um polícia, vinha um polícia, ele ia entrar de serviço. Depois alguém perguntou “ó homem, onde é que você vai?”, “vou entrar no serviço”, “qual entrar no serviço? Vai para casa, pá. É um golpe militar, vai-te esconder, mas é”. E epá, o polícia correu...[risos].

Albertino Bragança, escritor e político

A destruição de um dos “lugares de memória” de 1953

Por exemplo, houve uma altura, acho que foi em 2003, que tudo se fez para se construir um memorial em Fernão Dias. E o Governo, o Presidente da República, os órgãos de soberania, portanto o Ministério que tinha a Cultura a seu cargo, tudo fizeram para que se erguesse esse memorial. E, pronto, era uma data marcante. Acho que eram os cinquenta anos. Fez-se isso. Foi quando estive cá, se não me engano, a Felícia Cabrita. Houve imensas atividades celebrativas, mas o memorial ficou lá e esse lá tornou-se um

lugar de passeio, onde as pessoas iam passar a tarde, iam namorar... Às páginas tantas, houve um governo [do primeiro ministro Rafael Branco] que mandou demolir o memorial. Porque havia o projeto de construção de um porto de águas profundas e aquele local foi selecionado como o mais adequado para a implantação do porto. Hoje, passados anos, continuamos a não ter o memorial nem o porto de águas profundas. Mas já que se fala de representações, eu quero dizer que eu pessoalmente fiquei muito chocada, porque era eu a Ministra da Cultura naquela altura e, juntamente com a minha equipa, fizemos um grande esforço para que aquilo fosse feito dentro do prazo. Trabalhou-se noite e dia para que se pudesse descerrar, para que se pudesse inaugurar um memorial naquela data. E, no dia, no 3 de fevereiro logo a seguir à demolição, eu fui como cidadã normal e não fui, eu recusei-me – embora tivesse recebido o convite – recusei-me a ir à parte oficial e fui como cidadã anónima com uns amigos estrangeiros que cá estavam, para lhes mostrar como se assinalava a data aqui em São Tomé. E tive o grato prazer de assistir a um facto que me levou à conclusão de que afinal a data de 3 de fevereiro está apropriada pela juventude. Porque os jovens que iam, uma boa parte dos jovens que iam na caravana, a pé, ao chegar à entrada do sítio onde estava a decorrer o ato oficial, continuaram em frente, chegaram às ruínas do memorial e cantaram o hino nacional! E eu tive o privilégio de assistir a esse ato. E para mim foi algo, foi um momento sublime, porque eu disse para mim mesma que “os monumentos são importantes, mas não há nada mais importante, nada mais forte que a memória coletiva, do que a memórias das pessoas”. E aqueles jovens. E lembro-me claramente que um dos que estava à cabeça da manifestação, da romaria, era o Zé Maria, e o Zé Maria é nosso bibliotecário aqui na universidade. Não tinha sido nada combinado, foi uma coisa extraordinária. E eu senti-me em paz comigo mesma. Foi um momento sublime! Quer dizer, eu cantei o hino nacional com eles. Enquanto decorriam os discursos e a missa e tal, eles estavam lá a cantar o hino nacional.

Fernanda Pontífice, reitora da Universidade Lusíada em São Tomé e Príncipe

11.5. Do mundo dos espíritos

O djambi

Para os são-tomenses, o indivíduo morre, é verdade, a carne, digamos assim, é levada ao cemitério, é enterrada, e o espírito continua por aí. Há rituais aqui, nos quais este ou aquele espírito encarna na pessoa. Eu lembro bem, quando eu era criança, ainda, temos aí um ritual de nome djambi, que se assemelhava ao candomblé no Brasil, em que eu estava no quintal..., naquela família tinha morrido a mais velha da família, era bisavó do dono do terreno naquela altura. Tinha morrido há dezenas e dezenas de anos. Entrou lá uma senhora que entrou em transe e, segundo os familiares, o espírito da tal senhora, que tinha morrido há não sei quantos anos, é que encarnou na pessoa. Mal a senhora entrou em transe e começou a falar, os familiares: “Ei, é a avó. É a voz dela, é o jeito... (...) ela tinha problema numa perna..., mas era...” Eu disse: “mas como é possível, pá? A senhora morreu há tanto tempo”. Outro fenómeno que me aconteceu, e já era adulto, aconteceu-me já no período pós-independência: telefonou-me um amigo, farmacêutico, ele mais a esposa, ambos são farmacêuticos, são são-tomenses, mas viveram muito tempo em Portugal, onde estudaram e se formaram. E telefonaram-me a perguntar se eu sabia na altura onde se praticava o djambi. Eu disse que ia sondar, não é? e eu fi-lo. Então, soube que há uma zona aí, de nome Almeirim, onde se fazia djambi. Recorriam, portanto, ao mestre e “olha, agora vamos fazer djambi no próximo sábado”. OK. Então, telefonei ao casal, sim senhora, e partimos para lá. O homem – nós, são-tomenses, somos assim - preparou uma barraca, artisticamente bem preparada, com uma mesa, com churrasco, com cerveja, para nós, enfim, nos servirmos, ao mesmo tempo em que assistíamos ao espetáculo. Aquilo era mesmo um espetáculo autêntico. Sim, senhora. Aparecemos. Ah, e depois uma miúda para nos servir... aquilo foi engraçado. Então, começou a batucada. A batucada..., alguém tem transe aqui. Alguém tem acolá, e tal... E o ambiente tornou-se tão, nós dizemos aqui, tão quente... Mas o pior é que apareceu um senhor, aleijado, com muleta, até, que tinha acabado de chegar de Portugal. Eh pá, era dança, faziam fogueira e as pessoas metiam-se lá dentro, pá, e tal, não se queimavam, pá, coisas assim, com uma lâmina faziam cortes aí na barriga, pá, e coiso, nada. Depois de tudo isso, não se via golpe

nenhum. E o homem, eh pá... Depois, uma jovem, que não foi preparada para isso, pá, entrou também em transe, começou a rebolar no chão, e o senhor aí: “olha que pouca vergonha, que é isto? A minha filha? Fazer uma coisa destas, pá? Ah, não, ela estaria lixada comigo, pá, não sei quê”. Às tantas, ele também foi. Fiquei assim, pá... A muleta foi para não sei aonde, ele ali a dançar tirou a gravata que tinha, a camisa, até que ficou em tronco nu, [...]... eh pá, mas como é possível? [...] E, pronto, eu estava sentado a meio, estava o Sílvio do meu lado direito e a esposa do meu lado esquerdo. Não, mintu: a senhora estava a meio, eu estava do outro lado e ele estava na ponta. Às tantas, vejo a senhora fazer assim: [simula: agita-se, treme]. Eu belisco o gajo, pá, e a olhar para a esposa, disse: “oh, vamos embora? Já vimos tudo, e tal”. E a senhora continua, pá... meti a senhora no carro, fechei os vidros todos, para que os fantasmas não entrassem [risos]... A senhora transpirou, transpirou, transpirou. E às tantas, disse-me assim: “eh pá, vamos embora. Eu não sei o que é que me estava a acontecer. Parecia que estava a sonhar. Não sei quantos” ... começou a dizer coisas, pá... então, arrancámos. E mal arrancámos, ela disse: “nunca mais eu assisto djambi!” [risos]. Portanto, é isso. As pessoas, quando entram em transe, segundo a nossa tradição, a alma, enfim, é que encarna na pessoa, a alma deste ou daquele encarna na pessoa, começa a fazer coisas incríveis, inconcebíveis até num ser humano normal, não é? Bebem, por exemplo, aguardente, mastigam copo de vidro, [...], engolem, fazem coisas assim. Portanto, a nossa tradição é essa. Dizemos que as pessoas que já morreram, enfim, encarnam. E tanto mais que, quando esse espírito se vai embora, a pessoa na qual ele encarnou fica como se tivesse acordado de um sono profundo. A gente pergunta o que é que aconteceu e: “não, não sei, não sei de nada, não sei de nada”. Mas, quando está em transe, é capaz de dizer tudo, fazer de tudo, correr, dar cambalhotas, não sei quantos, adivinhar, até, entre aspas, a doença que este ou aquele tem, pá, que vem do espírito tal, não sei quanto, não sei quanto. Mas depois, quando regressa ao normal, não sabe de nada. [...] Sabe que, na era colonial, isso era proibido. Há uma zona aí, atrás do cemitério, em que havia “aladá”, que é um tipo de djambi, mas mais forte ainda. Quando o governador soubesse que as pessoas faziam os seus rituais, tinham os seus rituais, não passavam cartão às autoridades. Mas o governador, então, mandava polícias prender as pessoas lá. Polícias portuguesas,

européus. Vão..., a dez metros de distância, por exemplo, do local, entram em transe. Não chegam lá. Quando vão, dançam até ao romper da manhã, às cinco da manhã, e tal... Portanto, são pessoas que não têm nada a ver com... [...]. Portanto, são coisas que, enfim, não se consegue explicar.

Ayres Major, assessor na Direção-Geral da Cultura e fundador da companhia teatral *Os Parodiantes da Ilha*

O poder dos espíritos

Existe uma relação muito forte, muito forte com o feiticismo, os curandeiros... E todo este mundo está patente em São Tomé e Príncipe e há muita credence, muita credence. Herdamos dos portugueses todo esse apego ao espírito e penso que é algo, também, que vem mudando paulatinamente, que creio que as novas gerações não estão muito enfeudadas nesses mitos e nessas crenças. Mas pode dizer-se que num país pequeno como São Tomé e Príncipe, há dois fatores que fazem com que as pessoas não tenham uma ação plena em relação a agir contra outra pessoa. Primeiro, as relações de parentesco são muito estreitas, a ponto de dizer-se que São Tomé e Príncipe – STP, é “Somos Todos Primos” ou “Somos Todos Parentes”, está a ver? Essa é uma relação que [...], muitas vezes, inibe a ação em relação ao outro, quando o outro pratica artes que são condenadas pela sociedade. “Porque ele é meu primo, é filho de tia não sei quantas” e depois sabe que aqui um homem pode ter filhos com várias mulheres, então, a rede estende-se muito mais. Por outro lado, o medo do feitiço. O medo do sobrenatural. No feitiço, esse medo também inibe muitas vezes, mesmo ao nível da administração pública, a tomada de posição por parte de um diretor porque ele tem medo que o ofendido, o indivíduo sobre o qual recai a ação da lei possa ter ligações espirituosas, sobretudo ligações ao mundo dos espíritos, do feitiço, e isso virar-se contra ele. Portanto, às vezes, esses fenómenos existem. Existem em São Tomé e Príncipe. A ação... Eles vão-se alterando paulatinamente, mas, na África em geral e diria, hoje, mesmo na Europa, os grupos sociais estão muito enfeudados aos curandeiros e aos deuses, portanto, aos deuses que pululam pelos países, pelas sociedades... Seres, portanto, que não temos presentes

perante nós, mas que sabemos, segundo as pessoas que pensam assim, [...] que esses seres podem influenciar o seu destino.

Albertino Bragança, escritor e político

A inexistência dos espíritos

Para mim, tudo isto é uma aldrabice e uma fantochada. Se eu quiser falar a sério, [...], os fantasmas não existem, espírito não existe! Em lado nenhum. Porque o espírito é a força motriz da vida, da alma. [...]. É o corpo vivente, que tem movimento. Vem desde o latim. Não tem nada... Isso é brincadeira de religião dentro da mente das pessoas. E como a evangelização foi tanto um defeito em São Tomé, dá direito a isto. As pessoas têm medo de feitiços, [...], resquícios de animismo, [...]. É tudo uma grande aldrabice, mas as pessoas vivem, por acaso, sucumbidas debaixo, digamos, dessas preces, desses preconceitos, dessas alucinações. Ah, existe, sim! Se até dizem que ouvem o movimento de grilhões lá [em Fernão Dias]! E os “quidalês” [pedidos de socorro] das pessoas que estavam a ser torturadas [...]. Claro, isso é paranoia. Qualquer pessoa se fixar muito isto na mente, se não for com atitude especulativa, se for muito de dogma, chegando lá isso passa a acontecer para essa pessoa. Um, eu não. Porque não faz parte do meu mundo. A minha lucidez expurga essas coisas e isso é tudo aldrabice.

Caustrino Alcântara, jornalista e técnico superior de saúde

O respeito ao mundo dos mortos

Respeita-se muito o mundo dos mortos. Neste momento tem que se ter respeito a uma situação. Os espaços nunca são dentro de casa. Na minha casa, a minha família, os meus tios, os meus pais, na mesa, onde se come..., todo o mundo, numa sala com ar condicionado e tudo com cadeiras [silêncio]... Uma mesa enorme. Onde toda a gente se senta a comer. Quando eu vou almoçar com eles, que é, às vezes, muitas vezes... há um prato e um copo dentro do prato onde [...], antes de outra pessoa se servir, tem que pôr um bocadinho naquele prato. Quando se abre uma garrafa de vinho, tem que se pôr um bocadinho naquele copo. Todas as comidas que estão na mesa... Nós quando fazemos refeições é assim, há vários tipos de comida... Antes de se servir a primeira garfada da comida, tem que se pôr um bocadinho naquele prato. [...]. Grande parte das pessoas que

reincarnam... Grande parte das pessoas que reincarnam, reincarnam de pessoas que já morreram durante a altura colonial ou no massacre de Batepá. Falam uma língua diferente da nossa, falam uma língua, falam o tonga, que é uma língua que já não se fala hoje, que antes falavam muito os escravos vindos de Moçambique e da Guiné-Bissau. [...]. Esses fantasmas são invocados para curas. Não para a morte. De vez em quando são invocados para fazer mal ao outro, mas isso é num sentido muito mais restrito. Normalmente, nos djambis, eles são invocados para a cura, como ato de cura...

Kwame Sousa, artista plástico

Os ancestrais

Os são-tomenses têm quase que uma relação estreita com os seus entes queridos, com os seus espíritos. Conversam com eles. Por isso é que, permanentemente, rezam a missa aos seus ancestrais, mesmo que passem anos. Há uma relação muito estreita entre o vivo e o morto. Que os inspira, com os quais conversam nos momentos difíceis... é uma situação que não negamos, porque é assim. [...]. Há pessoas que dizem mesmo... [...] “olha, hoje, sonhei com fulano e tal e eu vou fazer aquilo que ele me disse”. Nos sonhos, por exemplo. Não é? Ou: “a minha mãe pediu-me para lhe rezar uma missa, sonhei com ela, e não sei quê”. E a pessoa vai fazer imediatamente.

Nazaré Ceita, historiadora e diretora da Biblioteca Nacional

11.6. Do futuro de São Tomé e Príncipe

A necessidade de superação do trauma

Eu acho que falta, há uma lacuna muito grande. Que é... Olhe, vou-lhe dizer uma coisa. Não sei se é para fazer uso, veja depois. A Felícia Cabrita, quando esteve cá, ela fez-me uma proposta que eu tive medo. Eu tive medo, porquê? De ir mais além? Porque eu achava que isso ia deitar mais achas na fogueira. Não sei se chegou a ir a Fernão Dias, à roça Fernão Dias. [...]. A Felícia disse-me uma coisa que até hoje me causa arrepios. Ela disse-me que havia desconfiança que tinham sido emparedadas pessoas vivas nos muros de Fernão Dias. [...]. E ela queria fazer a investigação. Ela queria vir cá com uma equipa de

arqueólogos, arquitetos, não sei quê, para demolir aquilo... [...]. E confirmar. E ela insistiu muito para que o governo levasse a cabo. E era...Ela dizia “De uma vez por todas vamos acabar e virar a página. Esse é o quinquagésimo aniversário. Vamos fazer isso. Vamos fazer isso, Sra. Ministra”. E eu, olhei para trás...Eu disse “Talvez já não seja necessário”. E eu estou-lhe a dizer que eu nem partilhei isto com os meus colegas do governo. Eu disse “Eu tenho livre arbítrio, a Felícia é jornalista, ela se quiser publicar, que publique. Os outros tomam conhecimento. Mas eu não vou levar nenhum, nem uma atividade, não vou promover nem uma atividade que possa vir a lançar mais achas à fogueira. Porque nós já temos que chegue. Os testemunhos das pessoas, algumas das quais ainda vivas, que sobreviveram a 53, são suficientes para demonstrar as atrocidades, até onde é que pode ir a alma humana, a natureza humana. Eu achei que seria demais. Se é, está lá há cinquenta anos, ou mais, que fique lá. E, eu, por mim, fica por aqui.

Fernanda Pontífice, reitora da Universidade Lusíada em São Tomé e Príncipe

A tolerância do povo são-tomense

Eu sou otimista. Sou otimista, acho que o país poderá vir a melhorar. Porque... É verdade que tem havido alguns atropelos. Os políticos são como são. Têm feito o que têm feito. Nem sempre a favor desse povo, a favor desta nação, [...]. Nós, são-tomenses, como acreditamos em Deus, achamos que isso ainda é possível mudar um pouco. Porque este país não tem necessidade de estar assim, como está. Temos recursos suficientes para que o povo possa ter uma outra vida, não é? Mas, infelizmente, não tem acontecido muito. Se, efetivamente, o povo santomense não fosse... não tivesse a característica que tem, teria havido problemas sérios aqui. [...]. Ser um povo pacífico, não é? Tolerante.

Ayres Major, assessor na Direção-Geral da Cultura e fundador da companhia teatral *Os Parodiantes da Ilha*

O futuro como caminhada

Nós ainda vamos ter que andar um bocadinho. Mas acho que São Tomé poderá ser assim uma das pérolas no meio do oceano. É preciso ganhar consciência. Estamos a ter imensos

problemas, não é? Provavelmente, com a política que o país exerce, não nos interessa grandes indústrias. Mas vamos ter problemas, daqui a uns anos, quando a um nível de quadros formados e habilitados que nós vamos começar a ter, não é? Vamos começar a ter muita gente habilitada e isso poderá vencer o negócio elitista para São Tomé. Exportação de quadros privados. Formados para grandes empresas, não é? Porquê? Não vejo o governo com capacidade para dar trabalho a tanta gente que está a estudar e que se está a formar hoje em dia. Mas, entretanto, o próprio país está-se a desenvolver noutras áreas, que eu acho que deve haver áreas muito mais artesanais do que propriamente industriais... acho que se deve esquecer o petróleo e apostar no turismo. Turismo de qualidade, turismo ecológico e não turismo em massa. Pá, estratégias de desenvolvimento, empreendedorismo... controlar a quantidade de pessoas que entram, porque a partir do próximo ano começa a entrar muita gente e a nós não nos interessa. É possível todo o mundo ganhar. Mas, agora, transformar isto num país de “fast food” é que não. São Tomé... Se a política estratégica for bem desenhada... São Tomé dá um boom. Mas um boom com qualidade. [...]. Agora... Isso não depende só da vontade de meia dúzia como eu, não é? [silêncio]. Vamos ver... Vamos ver...

Kwame Sousa, artista plástico

A importância do sonho

Temos de sonhar sempre, acreditar. Né? Senão, também não estaria cá. O facto de estar aqui é porque eu acredito que o país vai crescer. O que nós estamos a viver agora eu considero como a dor do parto, como a nova fase de crescimento. Crescimento a todos os níveis: humano, mudança de mentalidade, e social, política, onde haverá uma deslocação do próprio poder – poder em sentido de poder de decisão, de decisão, de influência social. Portanto, já não serão os políticos, que pudesse vir a ser as pessoas ligadas ao conhecimento, ao saber, à universidade... isso poderá ter... isso poderá acontecer. Isso é o meu ponto de vista. E o que é que acontece? Hoje, não temos referências. O cidadão não tem referências. Porque, há um tempo, as pessoas tinham como referência os políticos. Hoje, os políticos já não são referência. E referência tinha-se, [...] como símbolo, portanto, [...] Alda Espírito Santo, que faleceu, né? Hoje, o país está como órfão, sem ponto de referência, tem ninguém. E acho que... ainda em 2012, novembro, apresentei uma

palestra aos estudantes da Universidade Lusíada, em que eu disse que era uma oportunidade de a própria universidade recuperar esse ponto de referência, e influenciar a sociedade para a mudança de comportamento, para novos progressos, novos caminhos, para novas coordenadas que podem ter impacto no crescimento do país, não é? E acredito nisso. Com a presença de duas ou três instituições universitárias, acho que, dentro de... até 2020, 2025, o cenário será completamente diferente. E acho que vai haver uma mudança.

Olinto Daio, empresário e ex-ministro da Educação e Cultura

Por uma visão clara de futuro

Não há povos naturalmente conflituosos, não é? São situações específicas é que fazem com que, em determinados momentos, surjam conflitos. Mas, se a sociedade é de diálogo, e é de concertação, há de se encontrar formas [...] de superar essas causas de conflito, para que haja harmonia, para que haja paz. Bom... desde [19]90 a essa parte, nós tivemos problemas políticos, várias crises institucionais e outras, não é? E é verdade que essas crises perturbam sempre o processo de equação dos problemas, definição dos objetivos e procedimento consequente de ações que permitem a gente lutar contra a pobreza e promover o desenvolvimento. Daí que eu, pessoalmente, continuo otimista. Eu acho que os são-tomenses têm de continuar a trabalhar, os são-tomenses têm é que ter uma visão clara do futuro e, em função dessa visão, desenhar projetos concretos que, paulatinamente, possam fazer com que a gente mude a situação financeira e económica que nós temos hoje. Sabe, muita gente compara de ânimo leve São Tomé e Príncipe e Cabo Verde. Eu, por exemplo, não ousa fazer essa comparação. Eu acho que, se a gente tiver tempo para estudar as realidades, eu acho que Cabo Verde tem uma realidade diferente de São Tomé. Cabo Verde chegou à independência e já tinha muita gente formada, aqui nem chegava a uma dúzia o número de quadros que nós tínhamos formado em 12 de julho. É verdade que de 12 de julho até hoje nós formámos muitos quadros, é verdade que nós cometemos muitos erros. Mas há países que têm muito mais anos de existência que nós e ainda continuam com conflitos e às vezes até têm situação

económica e social muito pior do que São Tomé tem. É claro que, em termos comparativos, comparando com o passado, nós gostaríamos hoje de ter progredido, de ter evoluído mais, não é? Mas... Mesmo as pessoas que vêm de fora muitas vezes têm tendência a dizer: isso está muito mau. É mentira. Não está muito mau. Está muito mau, porque viveram fora, ganharam outras referências, e é com base nessas referências que estabelecem comparações. Se estabelecessem comparações com o nível que nós tínhamos em 74/75... De lá para cá, nós fizemos progressos significativos. É claro que bem gostaríamos que fosse muito mais, infelizmente, não conseguimos, mas eu acho que é possível, com algum bom senso, não é? com um pouco mais de patriotismo... são palavras... hoje em dia, a gente não ouve muito isso... patriotismo, nacionalismo... esses chavões todos, nós continuamos a precisar deles. Porque, senão, não vale a pena ter um hino e uma bandeira e desaparecer no meio da multidão. A multidão mesmo só faz sentido quando, no seio da multidão, eu identifico a Rita, eu identifico o Pedro, está a ver? E cada um tem a sua fisionomia, e todos nos damos bem. Aí, sim. Senão, é uma massa, como é que eu hei-de dizer? Fica sem sentido.

Frederico Gustavo dos Anjos, secretário-geral do governo

Parte Cinco.
**Algumas considerações finais. São Tomé e Príncipe: um futuro
desassombrado? Identidade, Memória e Pós-colonialismos**

Conclusão ou prolegómenos a uma escrita do massacre

Numa manhã de janeiro de 2014, pouco depois de me levantar na casa que arrendava na cidade de São Tomé, Cremilda, a senhora que trabalhava para a minha senhoria e que vinha visitar-me dia sim, dia não, chamou por mim em tom assustado. Todos os dias antes de me deitar, eu abria as portadas de madeira da habitação para que, ao acordar, já tivesse luz natural. Contudo, só naquela manhã é que a Cremilda tinha reparado nesse pormenor, convocando-me à sala para perguntar porque é que as portadas estavam abertas.

Desconhecendo a razão do alarme na sua voz, contei-lhe que me reconfortava a claridade do sol pela casa, ao levantar, ao que ela me respondeu que não estava certo, que tinha que fechar as portadas da casa durante a noite, porque senão ‘eles entram’. Sem perceber, disse-lhe que não tinha pensado que fosse perigoso, uma vez que as janelas estavam protegidas por redes mosquiteiras e grades que, se forçadas, fariam barulho, alertando não só a senhoria, na casa ao lado, como outros vizinhos. A Cremilda abanava a cabeça enquanto eu falava e, mal terminei, disse-me algo como isto: ‘não são as pessoas que entram, mas espíritos. Ainda por cima, és branca, jovem e estás aqui sozinha. Tens de fechar as portadas’. E eu assim fiz, a partir de então.

Esta pequena história que me aconteceu durante o trabalho de campo em São Tomé e Príncipe vem sustentar, em parte, toda a reflexão que tenho vindo a desenvolver nesta dissertação sobre a escrita do Massacre de 1953 como um exercício de imaginação fantasmagórica: nas ilhas, a coexistência entre a esfera dos vivos e a esfera dos mortos manifesta-se na capacidade de ação que entidades não humanas e espetais são capazes de exercer sobre o mundo.³⁰⁵ Algumas podem surgir em sonhos ou sensações, como conta Nazaré Ceita num dos excertos do capítulo anterior, ou de forma repentina, como o *ocoçô*,³⁰⁶ embora a maioria se revele por intermédio de um “mestre”, que “toma santo”.

³⁰⁵ Ver, a este propósito, o interessante artigo de Tola (2014).

³⁰⁶ Armindo Aguiar, contando-me a história desta entidade albina, disse-me que ela pode oferecer recompensas a quem encontrar o seu pente, “mas, quando pergunta o que é que a gente quer, se quer dinheiro ou carvão, se a gente responder dinheiro, aparece um saco de carvão”. Na opinião do historiador, esta figura representa “a ansiedade para superação da pobreza” (entrevista à autora, São Tomé, 22 de janeiro de 2014).

Nijo é curandeiro, ator e futebolista. Na cubata onde pratica as sessões, construída no mesmo quintal onde vive com a família, está rodeado de figuras de santos e santas em porcelana, estátuas, caveiras, panos vermelhos e garrafas, numa fusão de símbolos religiosos de matrizes africanas e europeias, onde o catolicismo e o espiritismo convivem amigavelmente. Em troca das suas práticas terapêuticas e feitiços, o curandeiro obtém, muitas vezes, bens de consumo imediato, como ovos e galinhas, ou tabaco, mas também benefícios sociais, como o respeito e o reconhecimento por parte da comunidade.

Refiro-me especificamente a Nijo não porque alguma das características elencadas acima seja específica ou exclusivamente sua, mas por uma razão que se me afigura fundamental no contexto desta pesquisa: ele é possuído por um único espírito muito particular, o do Senhor Nove Nove, sobrevivente do Massacre de 1953, que veio a morrer mais tarde por envenenamento. Quando a alma de Nove Nove se manifesta, a voz de Nijo assume características distintivas, apresentando-se num tom mais rouco e grave que é acompanhado de um arquear de corpo.³⁰⁷

Como sugerido em vários momentos desta pesquisa, em particular nos capítulos da *Parte Três* e da *Parte Quatro*, os sobreviventes de Batepá e seus descendentes, tanto no plano das entrevistas como no da ficção, destacam o massacre como um dos momentos mais marcantes da história do arquipélago. O Senhor Nove Nove corrobora, efetivamente, esta versão. Numa curta conversa que tivemos na véspera de regressar a Portugal, ele afirmou-me os acontecimentos de 1953 como o pior evento de que há registo em São Tomé e Príncipe. Das suas memórias pessoais, relatou-me a época terrível que viveu nesse ano, contando como ainda hoje sente permanentes dores nas pernas, o resultado dos grilhões que lhe foram colocados durante a sua permanência em Fernão Dias.

As conversas que tive com a Cremilda e com o Senhor Nove Nove, por exemplo, ou as referências literárias de Conceição Lima aos *mbilá*, os espíritos de trabalhadores contratados alvo de uma morte violenta e sem direito a rituais fúnebres condignos,

³⁰⁷ Sobre estes e outros aspetos da história do curandeiro Nijo e do espírito do Senhor Nove Nove, ver o documentário de Inês Gonçalves *Na Terra como no Céu* (2010). Ler, ainda, peça de Ana Cordeiro Dias sobre este filme, no jornal *Público*, em <https://www.publico.pt/culturaipilon/noticia/sem-medo-dos-espirtos-267495>.

demonstram como a presença de seres não materiais se encontra disseminada e molda a vida social no quotidiano dos são-tomenses, assumindo particular relevância no contexto dos eventos de 1953.³⁰⁸ As histórias dos fantasmas de Batepá preservam a partilha de conhecimentos deste massacre, dos seus “lugares de memória”,³⁰⁹ dos nomes dos seus mortos e dos seus carrascos. As histórias dos fantasmas de Batepá falam das ausências e dos silêncios, assim como das dimensões do indizível e do marginal que constituem as narrativas hegemónicas sobre fevereiro de 1953. Mas fazem mais do que isto. As histórias dos fantasmas de Batepá configuram a escrita do massacre como uma teoria dos espantos onde se conta a nação e se constroem identidades.

O arquivo da imaginação do massacre que aqui reúno traduz-se em narrativas marcadas fundamentalmente pela experiência do colonialismo e pela violência dos eventos de 1953, cujos espíritos assumem distintos significados simbólicos e afetivos, descrevendo, por conseguinte, diferentes “comunidades imaginadas”. Tendo sempre em mente que “a associação do espanto com a imaginação, com aquilo que excede o conhecimento e a racionalidade, não o torna inerentemente emancipatório ou reacionário” (Blanco e Peeren, 2013: 96), na presente investigação sobre a escrita do massacre identifiquei três contextos históricos bem delineados, com fantasmas e valores estéticos e ideológicos associados que emergem como centrais nestas representações, embora, obviamente, em todas elas haja espaço para a diversidade de percepção:

a) na literatura colonial: o estereótipo, a retórica de desculpabilização e o silenciamento da população colonizada, transformada, metaforicamente, numa população fantasma, faz emergir ideologias políticas dominantes e ferramentas de discriminação, invisibilidade e exclusão que edificam/ficcionam Portugal como um império que se estende “do Minho a Timor” e, justamente, “não é um país pequeno”, como propagandeado pelo Estado Novo, e São Tomé e Príncipe como um território em

³⁰⁸ Kwame Sousa disse-me, a este propósito, que “grande parte das pessoas que reincarnam, reincarnam de pessoas que [...] morreram durante a altura colonial ou no massacre de Batepá” (entrevista à autora, São Tomé, 27 de janeiro de 2014).

³⁰⁹ São vários os “lugares de memória” citados pelos entrevistados e presentes no arquivo da imaginação do massacre, dos quais destaco Batepá, Trindade, Fernão Dias, a ilha do Príncipe, o Forte de São Sebastião (antiga prisão onde hoje é o Museu Nacional), entre outros.

necessidade de ser civilizado. Nesta conjuntura, a existência de espetros literais é ontologicamente ignorada;

b) na literatura de testemunho: o massacre é símbolo do heroísmo e da resistência da população nativa. A violência é vingada exclusivamente pelos espíritos dos forros, o que dá origem a um grande equívoco: a de que apenas os elementos deste grupo participaram na luta pela libertação e na construção da nação. Estes textos constituem exemplo de como os acontecimentos de 1953 podem ser mitificados, levando a que outros segmentos da população sejam reiteradamente ignorados. Deste modo, o massacre permite aos forros juntar uma comunidade na dor e pensarem em si mesmos enquanto cidadãos “autênticos” do arquipélago, assim como construir os princípios e valores que sustentam a ideia de nação em São Tomé e Príncipe, na transição *para* e imediatamente *após* a independência;

c) na literatura da pós-memória: o regresso literal dos espetros dos trabalhadores contratados, exigindo reparação pelos erros do passado, permite, na geração da pós-memória, refletir a vergonha, a dor e a culpa de uma elite forra que perpetuou legados de exclusão herdados do colonialismo, por um lado, fazer germinar um lugar onde a dignidade, a humanidade e a esperança de outros grupos são-tomenses lhes possa ser devolvida, por outro, e falar de uma nação que é heterogénea e plural.

Estes textos, percorrendo uma escala que vai de modos reflexivos e críticos, a outros mais epopeicos e nostálgicos, ou até mais íntimos e reivindicativos, contam o Massacre de 1953 de formas diversas e, através da fantasmagoria, permitem “descobrir quem reside no ‘espaço de morte’ imaginário da nação” (Holland, 2000: 4). Cada uma destas narrativas (e eu acrescento espetros), em cada um destes contextos, constitui, de acordo com Erll e Craps (2006), um modo de rever o evento original, repensando-o e reinventando-o. Logo, cada representação apresenta um potencial de desestabilizar as memórias hegemónicas que se possam ter construído sobre o Massacre de 1953.

Se é certo que existem dispositivos institucionais que procuram preservar uma memória pública e dominante do massacre, é certo, também, que não existe, de facto, como este arquivo vem demonstrar, uma memória coletiva e uniforme do mesmo, apenas lugares, fragmentos e fantasmas. O que define, então, a escrita do massacre? A

escrita do massacre é um lugar criativo onde se encenam as memórias de 1953 e onde o passado é menos um texto que uma performance. A escrita do Massacre de 1953 permite, assim, estabelecer e redefinir pertenças, diagnosticar problemas e fazer emergir conhecimentos antes ocultos.

Nas representações do massacre emergem temas, tópicos e estruturas comuns, como as oposições binárias *mal vs. bem*, *colonizadores vs. colonizados*, *perpetradores vs. vítimas*,³¹⁰ ou os discursos sobre a violência do colonialismo (violações, proibições, rusgas e expropriação de terras, etc.), a resistência dos forros e a hierarquização da sociedade. Contudo, cria-se, em algumas das suas margens, espaço para a contestação e para que outros atores, como os trabalhadores contratados e as mulheres, possam ocupar lugar, vendo as suas vozes e experiências repercutidas e amplificadas. A própria construção da identidade dos considerados mártires de Batepá é disso mesmo exemplo, uma vez que não é consensual: há quem reivindique esse estatuto, mas há também quem o recuse liminarmente, por considerar que os mortos de 1953 não estavam a lutar pela liberdade enquanto conceito, ou pelo ideal de “nação”.³¹¹

Numa pesquisa que se pretende preliminar sobre a escrita do massacre enquanto fantasmagoria, e que pretendo futuramente estudar de forma comparada e alargada a outros territórios do dito antigo império colonial português, parece-me que posso adiantar que este é um espaço narrativo onde, através da figura do espectro, se elaboram sentidos para identidades nacionais, coletivas e individuais, mas onde também é possível interrogar e desmontar essas construções de modo profícuo.

Em São Tomé e Príncipe, face à violência persistente da colonização, é num momento de ataque generalizado como o massacre que os espectros emergem como estratégia de resistência que escapa ao controlo e, simultaneamente, ameaça as faculdades de compreensão do colonizador. Não é de estranhar, por isso, que os espíritos não sejam tomados como os símbolos arcaicos e pré-modernos de muitas sociedades

³¹⁰ Neste caso, a partir das representações artísticas do massacre e das entrevistas que realizei, destacam-se como os principais agentes dos acontecimentos o governador Gorgulho, Zé Mulato, o Cabo Malheiro, os Tenentes Ferreira e Coelho vs. Salustino Graça do Espírito Santo, Alda do Espírito Santo, o Dr. Palma Carlos ou Cravid.

³¹¹ Comparar, sobre esta perspetiva, as distintas políticas da memória presentes em dois poemas de autoras e épocas distintas, sobre um dos nativos tornado mártir da liberdade: “Giovani”, a versão épica de Alda Espírito Santo (1978: 179), e “Jovani”, a desconstrução poética de Conceição Lima (2006: 33-34).

ocidentais, mas como figuras que tendem a subverter a ordem estabelecida e, portanto, são construtoras de outras modernidades. O trabalho de campo que realizei no arquipélago foi, neste aspeto, fundamental para perceber de que forma a fantasmagoria poderia incorporar outras formas de perspetivar o mundo. Daí que, no capítulo XI, a partir das entrevistas que concretizei no terreno, tenha optado por uma estrutura fragmentária que, apresentada sem qualquer comentário de cariz autoral, com exceção da introdução e dos títulos dos excertos, oferece múltiplos discursos sobre o que significa ser herdeiro e, ao mesmo tempo, responsável pela transmissão de uma memória pós-massacre em São Tomé e Príncipe.

A história, como tantos autores demonstram, não pode ser reparada. Pode, isso sim, ser criticada, explorada, reconstruída ou reconciliada, mas nunca reparada na totalidade. O poder das narrativas reunidas nesta dissertação não está no facto de relatarmos uma versão mais verdadeira, imparcial ou correta do evento, mas na demonstração de que existe uma infinidade de possibilidades de recontar a mesma história.³¹²

Há, naturalmente, imenso que fica por dizer e explicar, porque um massacre, seja colonial ou de outro tipo, é sempre um ato complexo, repleto de matizes e significados, com a participação de atores diversos, movidos por diferentes estímulos. Na minha investigação das representações literárias de Batepá recorro, entre outras, às narrativas da pós-memória dos descendentes das vítimas, os “netos do massacre”, mas múltiplas possibilidades ficam por explorar: por exemplo, quem são os filhos dos perpetradores e como lidarão com estes legados da violência? Como é que Portugal pode construir uma memória pública crítica do Massacre de 1953?

Neste sentido, o arquivo da imaginação dos acontecimentos de Batepá serve, acima de tudo, para criar um registo para o futuro, um registo de representações que possam ser trabalhadas a um nível individual, mas sobretudo coletivo, e que permaneça em aberto, tornando possível outros estudos, práticas e novas interpretações que iluminem os pontos cegos nas histórias entrelaçadas dos dois países, São Tomé e Príncipe e Portugal. No presente contexto, recordo, por exemplo, o caso da Alemanha, que apenas

³¹² Cf. Kilby (2010a: 184), citando Anne Whitehead.

muito recentemente assumiu vir a reconhecer e apresentar um pedido de desculpas oficial pelo genocídio colonial dos Herero e dos Nama na atual Namíbia.³¹³ Passará também por aí a reconciliação com o passado comum de São Tomé e Príncipe e Portugal? Mustafah Dhada, em entrevista a Bruno Vieira Amaral a propósito da edição pela Tinta da China de *O massacre português de Wiriamu* (2016), sugere que

Como império que durou quase quinhentos anos devemos fazer uma coisa diferente. Se se fez o Portugal dos Pequenitos, em Coimbra, para celebrar o império, pensei para mim mesmo se não poderíamos ter um Wiriamu dos Pequenitos para dizer às pessoas que a história que foi silenciada agora está viva. Isso criaria um sentimento permanente de consciência em relação ao que se passou. A outra coisa era a seguinte: aproveitando o facto de termos um ex-primeiro-ministro como Secretário-Geral das Nações Unidas, não deveria Portugal liderar a discussão sobre a violência em massa nos antigos impérios europeus? Com o único objetivo de determinar a veracidade daquilo que aconteceu. Esta é a liderança que acho que Portugal devia assumir. Seria uma mensagem para todo o mundo. Portugal assumiria a liderança e já que a comissão de descolonização foi desmantelada agora seria criada uma comissão para analisar estes assuntos pós-coloniais. Não para fazer acusações mas para analisar. Acho que a liderança de Portugal devia passar por aí (Dhada, *apud* Amaral, 2016).

Efetivamente, a história do Massacre de 1953, como a de outros episódios coloniais violentos, tem ainda que ser reconhecida na sua totalidade, tanto nos discursos políticos, sociais, culturais e históricos são-tomenses, como nos de um Portugal que persiste em permanecer avesso ao enfrentamento ativo e analítico do seu passado colonial. O futuro desta história, e dos dois países, não se quer desassombrado, quer-se convivendo crítica e não passivamente com os espectros de Batepá.

³¹³ Sobre isto, ver, a título de exemplo, as seguintes notícias de 2016: <http://venturesafrica.com/germany-to-apologize-for-genocide-in-namibia-but-should-gone-a-step-further/>, <http://www.telegraph.co.uk/news/2016/07/14/germany-to-recognise-herero-genocide-and-apologise-to-namibia/> e <http://www.dailymail.co.uk/news/article-3691589/Germany-formally-apologise-Namibia-genocide.html>.

Apêndice: obras do arquivo da imaginação do Massacre de 1953

Corpus literário

Ficção

- (1962) Sum Marky – *No Altar da Lei* [romance]
(1963) Sum Marky – *Vila Flogá* [romance]
(1964) Luís Cajão – *A Estufa* [romance]
(1999) Sum Marky – *Crónica de Uma Guerra Inventada* [romance]
(1999) Horácio Sacramento Neto – *Vovó Marquinha* [novela]
(2001) Otilina Silva – *Cores e Sombras de São Tomé e Príncipe* [romance]
(2007) Olinda Beja – *15 Dias de Regresso* [romance]
(2008) Manuel Teles Neto – *Retalhes do Massacre de Batepá* [romance]
(2008) Horácio Sacramento Neto – *A Grande Opressão* [novela]

Poesia

- (1975) Agostinho Neto – “Fevereiro” [poema]
(1978) Carlos Neves – “Nas Praias de Fernão Dias” [poema]
(1978) Ana Maria de Deus Lima – “Massacre de 53” [poema]
(1978) Alda Espírito Santo – *É Nosso o Solo Sagrado da Terra* [poesia]
(1978) Carlos Espírito Santo – *Poesia do Colonialismo* [poesia]
(1980) Ayres Veríssimo Major – “Batepá com olhos de criança” [poema]
(1988) Maria Manuela Margarido – “Vós que ocupais a nossa terra” [poema]
(1989) Marcelo da Veiga – “O – 53 –” e “Prelúdio” [poesia]
(1989) Amadeu Quintas da Graça – “Fevereiro de Horror” [poema]
(2000) Tomás de Medeiros – “Mensagem” [poema]
(2004) João-Maria Vilanova – “Para a aurora do corpo” [poema]
(2004) Conceição Lima – *O Útero da Casa* [poesia]
(2006) Conceição Lima – *A Dolorosa Raiz do Micondó* [poesia]
(2011) Conceição Lima – *O País do Akendenguê* [poesia]

Ensaio

- (1955) Buanga Fele – “Massacres à São Tomé” [ensaio]
(1967) Salgueiro Rego – *Memórias de um ajudante-de-campo e Comandante de Polícia*.
vol. 2 [capítulo de livro]
(1972) René Pelissier – “La «guerre» de Batepá (São Tomé – février 1953)” [ensaio]

- (1974) Joaquim Moreira – “Ressuscitados os Acontecimentos de Batepá” [ensaio/reportagem]
- (1993) Inocência Mata – *Emergência e existência de uma literatura. O caso santomense* [ensaio]
- (1996) Gerhard Seibert – “São Tomé: o massacre de Fevereiro de 1953” [ensaio]
- (1997) Gerhard Seibert – “Le massacre de février 1953 a São Tomé. Raison d’être du nationalisme santoméen” [ensaio]
- (1998) Inocência Mata – *Diálogo com as Ilhas: sobre cultura e literatura de São Tomé e Príncipe* [ensaio]
- (1999) Carlos Pacheco – “Conspiração e Terrorismo de Estado, em São Tomé, contra as elites locais nativas” [prefácio a romance de Sum Marky]
- (1999) Josep Cervelló – “A Matança de Batepá” [ensaio]
- (2002) José de Deus Lima – *História do Massacre de 1953 em S. Tomé e Príncipe: em busca da nossa verdadeira História* [ensaio]
- (2002) Gerhard Seibert – *Camaradas, Clientes e Compadres. Colonialismo, Socialismo e Democratização em São Tomé e Príncipe* [ensaio]
- (2002) Gerhard Seibert – “The February 1953 Massacre in São Tomé: crack in the salazarist image of multiracial harmony and impetus for nationalist demands for Independence” [ensaio]
- (2003) Carlos Espírito Santo – *A Guerra da Trindade* [ensaio]
- (2004) Inocência Mata – *A Suave Pátria. Reflexões político-culturais sobre a sociedade são-tomense* [crónicas]
- (2008) Felícia Cabrita – “A Ilha dos Vendavais” [capítulo de livro / reportagem]
- (2008) Gerhard Seibert – “O Massacre de Batepá. Em Fevereiro de 1953, o governador de São Tomé, Carlos Gorgulho, pôs a ilha a ferro e fogo” [ensaio]
- (2009) Diana Andringa – “O massacre de Batepá” [publicação em blogue]
- (2009) Augusto Nascimento – “A propósito de *A grande opressão*” [publicação em blogue]
- (2010) Inocência Mata – *Polifonias Insulares. Cultura e Literatura de São Tomé e Príncipe* [ensaio]
- (2012) Alexander Keese – “Bloqueios no Sistema: elites africanas, o fenómeno do trabalho forçado e os limites de integração no Estado colonial português, 1945-1974” [capítulo de livro]

Outros

- (1952) Carlos Sousa Gorgulho – *Relatório do Governo da Província de S. Tomé e Príncipe: respeitante aos anos de 1948 e 1951* [relatório]
- (1953) Carlos Sousa Gorgulho – *Relatório dos Acontecimentos ocorridos em S. Tomé nos dias 3 a 6 de Fevereiro de 1953* [relatório não publicado]

- (1953) Carlos Sousa Gorgulho – *Aditamento ao Relatório dos Acontecimentos ocorridos em S. Tomé nos dias 3 a 6 de Fevereiro de 1953* [aditamento não publicado]
- (1974/1975) Victor Pereira de Castro – *Relatório Final – Inquérito aos acontecimentos ocorridos em S. Tomé em Fevereiro de 1953* [relatório não publicado]
- (2015) Carlos Espírito Santo – *História Documental de São Tomé e Príncipe*, vol. 1, 2 e 3 [compilação de documentos]

Corpus cinematográfico

Documentários

- (2002) Felícia Cabrita – *A Ilha dos Vendavais* [reportagem televisiva]
- (2010) Leão Lopes – *S. Tomé: os últimos contratados* [documentário]
- (2010) Inês Gonçalves – *Na Terra como no Céu* [documentário]

Ficção

- (2010) Orlando Fortunato – *Batepá* [longa-metragem]

Corpus teatral

- (s/ data) Ayres Major – “Trindade em Chamas” [texto dramático não publicado]³¹⁴

Corpus musical

- (s/ data) Sum Alvarinho – “Nóda Bacatchi” [canção]

³¹⁴ Ver em anexo c.

Lista das Referências Bibliográficas

- ABRAHAM, Nicolas (1994), "Notes on the Phantom: A Complement to Freud's Metapsychology", in Rand, Nicholas (org.) (1994) *The Shell and the Kernel – volume 1*. Chicago: The University of Chicago Press, 171-176.
- ABRAHAM, Nicolas; TOROK, Maria (1994), "The Topography of Reality: Sketching a Metapsychology of Secrets", in Rand, Nicholas (org.) *The Shell and the Kernel – volume 1*. Chicago: The University of Chicago Press.
- ABRAHAM, Nicolas; TOROK, Maria (1986), *The Wolf Man's Magic Word. A Cryptonymy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ADÃO, Deolinda (2011), "Diálogos Transatlânticos: africanidade, negritude e construção da identidade", *Abril*, 4(7), 13-22.
- ADICHIE, Chimamanda N. (2009), "O perigo da história única". Disponível em: https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=pt
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max (2002), *Dialectic of Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press.
- AGAMBEN, Giorgio (1999), *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. Nova Iorque: Zone Books.
- ALEXANDER, Jeffrey *et al.* (2004), *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press.
- ALEXANDER, Jeffrey (2012), *Trauma: a social theory*. Cambridge: Polity Press.
- ALEXANDRE, Valentim (1995), "A África no imaginário político português (séculos XIX-XX)", *Penélope*, 15, 39-52.
- ALEXIEVITCH, Svetlana (2015), *O Fim do Homem Soviético*. Lisboa: Porto Editora.
- ALEXIEVITCH, Svetlana (2016), *Vozes de Chernobyl. História de um desastre nuclear*. Lisboa: Elsinore.
- ALMEIDA, Miguel Vale (2000), *Um Mar da Cor da Terra. Raça, Cultura e Política da Identidade*. Oeiras: Celta.
- AMADIUME, Ifi; AN-NA'IM, Abdullah (eds.) (2000), *The politics of memory: truth, healing and social justice*. Londres: Zed Books.

- AMARAL, Bruno V. (2016), “Wiriamu teve aspetos de genocídio”, *Observador*, 31 de outubro. Disponível em <http://observador.pt/especiais/wiriamu-teve-aspetos-de-genocidio/>.
- ANDERSON, Benedict (2012), *Comunidades Imaginadas. Reflexões sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo*. Lisboa: Edições 70. Tradução de Catarina Mira.
- ANDRINGA, Diana (2009), “O massacre de Batepá”, *Caminhos da Memória*. Disponível em: <http://caminhosdamemoria.wordpress.com/2009/02/04/o-massacre-de-batepa/> [11 de julho de 2016].
- ANTHIAS, Floya; YUVAL-DAVIS, Nira (eds.) (1989), *Woman-Nation-State*. Londres e Nova Iorque: Palgrave Macmillan.
- ANTUNES, Érica (2008), “Uma voz de imbondeiro no silêncio da gravana: a representação da mulher na poesia de Alda Espírito Santo e Conceição Lima”, *Revista Crioula*, 4, 1-9.
- ANTUNES, Maria José Lobo (2015), *Regressos Quase Perfeitos. Memórias da Guerra em Angola*. Lisboa: Tinta-da-China.
- APPADURAI, Arjun (1998), “Dead Certainty: Ethnic Violence in the Era of Globalization”, *Public Culture*, 10(2), 225-247.
- APPADURAI, Arjun (2013), “Spectral Housing and Urban Cleansing: Notes on Millennial Mumbai”, in Blanco, María del Pilar; Peeren, Esther (eds.) *The Spectralities Reader. Ghosts and Haunting in Contemporary Cultural Theory*. Nova Iorque e Londres: Bloomsbury, 151-173.
- APPLEGATE, Elizabeth (2012), “Reimagining the Swallow and the Toad: Narrating Identity and Reconciliation in Postgenocide Rwanda”, *Research in African Literatures*, 43(1), 70-88.
- ARENDRT, Hannah (2003), *Eichmann em Jerusalém*. Coimbra: Edições Tenacitas.
- ASSMAN, Jan; CZAPLICKA, John (1995), “Collective Memory and Cultural Identity”, *New German Critique*, 65, 125-133.
- AUGÉ, Marc (2001), *As Formas do Esquecimento*. Almada: Íman Edições. Tradução de Ernesto Sampaio.
- BACK, Les (2011), “Haunted Futures. A response to Avery Gordon”, *borderlands*, 10(2), 1-9.
- BAER, Ulrich (2013), “To Give Memory a Place: Contemporary Holocaust Photography and the Landscape Tradition”, in Blanco, María del Pilar; Peeren, Esther (eds.) *The Spectralities Reader. Ghosts and Haunting in Contemporary Cultural Theory*. Nova Iorque e Londres: Bloomsbury, 415-443.

- BARRIER-ROIRON, Virginie (2009), "A Colonial Ghost Never to Be Banished? The Case of Zimbabwe", in Joseph-Vilain, Mélanie; Misrahi-Barak, Judith (orgs.) *Postcolonial Ghosts*. Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée, 67-81.
- BARROS, Edlena (2014), "Massacre de Batepá desperta Leonel Maria d'Alva para a luta independentista", *DW*, 23 de setembro. Disponível em: <http://dw.com/p/1DH4r>
- BASTO, Maria-Benedita (2006), *A guerra das escritas: literatura, nação e teoria pós-colonial em Moçambique*. S/i: Edições Vendaval.
- BEBIANO, Adriana (2013), "Cicatrizes e feridas: a ficção contemporânea perante o passado", in Ribeiro, António Sousa (org.) *Representações da Violência*. Coimbra: Edições Almedina, 105-125.
- BEJA, Olinda (2007), *15 Dias de Regresso*. Coimbra: Pé de Página Editores.
- BELL, Michael M. (1997), "The Ghosts of Place", *Theory and Society*, 26, 813-836.
- BERGER, Stefan; ERIKSONAS, Linas; MYCOCK, Andrew (eds.) (2008), *Narrating the Nation. Representations in History, Media and the Arts*. Nova Iorque: Berghahn Books.
- BERGLAND, Renée (2013), "from Indian Ghosts and American Subjects", in Blanco, María del Pilar; Peeren, Esther (eds.) *The Spectralities Reader. Ghosts and Haunting in Contemporary Cultural Theory*. Nova Iorque e Londres: Bloomsbury, 371-392.
- BETHENCOURT, Francisco (2003), "Desconstrução da memória imperial: literatura, arte e historiografia", in Ferreira, Ana Paula; Ribeiro, Margarida Calafate (orgs.) *Fantasmas e Fantasias imperiais no Imaginário Português Contemporâneo*. Porto: Campo das Letras, 69-89.
- BHABHA, Homi (1990), *Nation and Narration*. Nova Iorque e Londres: Routledge.
- BHABHA, Homi (2005), "A Questão Outra", in Sanches, Manuela Ribeiro (org.) *Deslocalizar a Europa. Antropologia, Arte, Literatura e História na Pós-colonialidade*. Lisboa: Cotovia, 143-166.
- BHABHA, Homi (2007), *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG.
- BLANCO, María del Pilar; PEEREN, Esther (2013), "Introduction: Conceptualizing Spectralities", in Blanco, María del Pilar; Peeren, Esther (eds.) *The Spectralities Reader. Ghosts and Haunting in Contemporary Cultural Theory*. Nova Iorque e Londres: Bloomsbury, 1-27.
- BLANCO, María del Pilar; PEEREN, Esther (eds.) (2013), *The Spectralities Reader. Ghosts and Haunting in Contemporary Cultural Theory*. Nova Iorque e Londres: Bloomsbury.
- BLAZAN, Sladja (2007), "Welcoming Ghosts", in Blazan, Sladja (org.) *Ghosts, Stories, Histories*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 1-19).

- BLUNT, Allison; ROSE, Gillian (org.) (1994), *Writing Women and Space. Colonial and Postcolonial Geographies*. Londres e Nova Iorque: Guilford Press.
- BOEHMER, Elleke (2005), *Colonial and Postcolonial Literature*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- BORGES COELHO, João Paulo (2015), "Abrir a Fábula. Questões da política do passado em Moçambique", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 106, 153-166.
- BOYD, Colleen; THRUSH, Coll (2011), "Introduction: Bringing Ghosts to Ground", in Boyd, Colleen; Thrush, Coll (org.) *Phantom Past, Indigenous Presence: Native Ghosts in North American Culture and History*. Nebraska: University of Nebraska Press, vii-xl.
- BRAGANÇA, Albertino (2014), "Preconceito", in Bragança, Albertino *Preconceito & outros contos*. Lisboa: Edições Colibri, 17-29.
- BROGAN, Kathleen (1995), "American Stories of Cultural Haunting: Tales of Heirs and Ethnographers", *College English*, 57(2), 149-165.
- BRUGIONI, Elena *et al.* (orgs.) (2012), *Itinerâncias. Percursos e Representações da Pós-colonialidade*. Vila Nova de Famalicão: Húmus Edições-CEHUM.
- BUSE, Peter; STOTT, Andrew (eds.) (1999), "Introduction: a future for haunting", in Buse, Peter; Stott, Andrew (eds.) *Ghosts. Deconstruction, Psychoanalysis, History*. Londres e Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 1-20.
- BUTLER, Judith (2004), *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. Londres e Nova Iorque: Verso.
- BUTLER, Judith (2009), *Frames of War. When Is Life Grievable?* Londres e Nova Iorque: Verso.
- CABRITA, Felícia (2008), "A Ilha dos Vendavais", in Cabrita, Felícia *Massacres em África*. Lisboa: Esfera dos Livros, 15-65.
- CAJÃO, Luís (1996), *A Estufa*. Lisboa: Escritor.
- CALDEIRA, Arlindo (1999), *Mulheres, Sexualidade e Casamento em São Tomé e Príncipe (séculos XV-XVIII)*. Lisboa: Edições Cosmos.
- CAMERON, Emilie (2008), "Indigenous spectrality and the politics of postcolonial ghost stories", *cultural geographies*, 15, 383-393.
- CARDOSO, Vânia Zikàn (2014), "Spirits and Stories in the Crossroads", in Espírito Santo, Diana; Blanes, Ruy (eds.) *The Social Life of Spirits*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 93-107.

- CARRIGAN, Anthony (2009), "Haunted Places, Development, and Opposition in Kamau Brathwaite's 'The Namsetoura Papers'", in Joseph-Vilain, Mélanie; Misrahi-Barak, Judith (orgs.) *Postcolonial Ghosts*. Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée, 157-173.
- CARSTEN, Janet (ed.) (2007), *Ghosts of Memory. Essays on remembrance and relatedness*. Oxford: Blackwell Publishing.
- CARUTH, Cathy (ed.) (1995), *Trauma. Explorations in Memory*. Maryland: John Hopkins University Press.
- CARUTH, Cathy (1996), *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*. Maryland: John Hopkins University Press.
- CASTELO, Cláudia (1997), "Casa dos Estudantes do Império (1944-1965): uma síntese histórica", in Borges, P.; Freudenthal, A.; Medeiros, T. e Pedro, H. (coord.) *Mensagem: cinquentenário da fundação da Casa dos Estudantes do Império: 1944-1994*. Lisboa: Associação Casa dos Estudantes do Império, 23-30.
- CASTELO, Cláudia (1999), «O Modo Português de estar no Mundo». *O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto: Afrontamento.
- CASTELO, Cláudia (2010), "A Casa dos Estudantes do Império: lugar de memória anticolonial", in 7º Congresso Ibérico de Estudos Africanos 50 anos das independências africanas: desafios para a modernidade. Lisboa, Portugal, 9-11 de setembro. Lisboa: CEA. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10071/2244>.
- CHOW, Seat F. (2012), "Of Ghosts and Hauntings: Contesting the Meanings of a Nation in Comfort Woman by Nora Okja Keller", *International Proceedings of Economics Development and Research*, 58, 6-10.
- CHRISMAN, Laura (1994), "The Imperial Unconscious. Representations of Imperial Discourse", in Chrisman, Laura; Williams, Patrick (orgs.) *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. Essex: Pearson Education Limited, 498-515.
- CHU, Seo-Young (2008), "Science Fiction and Postmemory Han in Contemporary Korean American Literature", *Melus*, 33(4), 97-121.
- CERVELLÓ, Josep (1999), "A Matança de Batepá", *História*, 20, 26-37.
- COLE, Catherine; BERRY, Marsha (2011), "History and Postmemory in Contemporary Vietnamese Writing", *Text*, 1-9.
- COLLINGWOOD-WHITTICK, Sheila (2009), "The Haunting of Settler Australia: Kate Grenville's *The Secret River*", in Joseph-Vilain, Mélanie; Misrahi-Barak, Judith (orgs.) *Postcolonial Ghosts*. Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée, 125-142.

- COLLINS, Jim (1991), "Theorizing Cultural Memory: Totalizing Recall?", *American Literary History*, 3(4), 829-840.
- COLMEIRO, José (2011), "A Nation of Ghosts?: Haunting, Historical Memory and Forgetting in Post-Franco Spain", 452^oF. *Electronic Journal of Theory of Literature and Comparative Literature*, 4, 17-36.
- CONNERTON, Paul (2011), "How Societies Remember", in Olick, Jeffrey; Vinitzky-Seroussi, Vered; Levy, Daniel (eds.) *The Collective Memory Reader*. Nova Iorque: Oxford University Press, 338-342.
- COOPER, Frederick; STOLER, Ann L. (1997), "Between Metropole and Colony. Rethinking a Research Agenda", in Cooper, Frederick; Stoler, Ann L (org.) *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press, 1-56.
- CORDEIRO, Ana Dias (2010), "Sem medo dos espíritos", *Público*, 18 de outubro. Disponível em: <https://www.publico.pt/culturaipsilon/noticia/sem-medo-dos-espirtos-267495>
- CRAPS, Stef (2010), "Wor(l)ds of Grief: Traumatic Memory and Literary Witnessing in Cross-cultural Perspective", *Textual Practice*, 24(1), 51-68.
- CRAPS, Stef (2013), *Postcolonial Witnessing: trauma out of bounds*. Londres e Nova Iorque: Palgrave Macmillan.
- CROWNSHAW, Rick (2010), "The Future of Memory: Introduction", in Crownshaw, Rick; Kilby, Jane; Rowland, Antony (eds.) *The Future of Memory*. Nova Iorque: Berghahn Books, 3-15.
- CROWNSHAW, Rick; KILBY, Jane; ROWLAND, Antony (eds.) (2010), *The Future of Memory*. Nova Iorque: Berghahn Books.
- DAVIS, Colin (2005), "État Présent. Hauntology, Spectres and Phantoms", *French Studies*, 59(3), 373-379.
- DAVIS, Colin (2007), *Haunted Subjects. Deconstruction, Psychoanalysis and the Return of the Dead*. Londres e Nova Iorque: Palgrave Macmillan.
- DE DEUS LIMA, Ana Maria (1978), "Massacre de 53", in AAVV. *Antologia Poética de S. Tomé e Príncipe*. São Tomé: Arquivo Histórico / Imprensa Nacional de São Tomé, 137.
- DE DEUS LIMA, José (2002), *História do Massacre de 1953 em S. Tomé e Príncipe: em busca da nossa verdadeira História*. São Tomé: Edição de Autor.
- DEMOS, T. J. (2013), *Return to the Postcolony. Specters of Colonialism in Contemporary Art*. Berlim: Sternberg Press.

- DERRIDA, Jacques (1994), *Specters of Marx. The State of Debt, the Work of Mourning and the New International*. Nova Iorque e Londres: Routledge.
- DERRIDA, Jacques; STIEGLER, Bernard (2013), "Spectrographies", in Blanco, María del Pilar; Peeren, Esther (eds.) *The Spectralities Reader. Ghosts and Haunting in Contemporary Cultural Theory*. Nova Iorque e Londres: Bloomsbury, 37-51.
- DHADA, Mustafah (2016), *O Massacre Português de Wiriamu*. Lisboa: Tinta-da-China. Tradução de Susana Sousa e Silva.
- DOMANSKA, Ewa (2006), "The Material Presence of the Past", *History and Theory – Forum: On Presence*, 45, 337-348.
- EDENSOR, Tim (2005), "The ghosts of industrial ruins: ordering and disordering memory in excessive space", *Society and Space*, 23, 829-849.
- EDKINS, Jenny (2003), *Trauma and the Memory of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- EKE, Maureen N.; KRUEGER, Marie; MORTIMER, Mildred (2012), "Memory/History, Violence, and Reconciliation", *Research in African Literatures*, 43(1), 65-69.
- ELLISON, Ralph (2006), *O Homem Invisível*. Lisboa: Casa das Letras. Tradução de Salvato Telles de Menezes.
- ERLL, Astrid (2011), "Traumatic pasts, literary afterlives, and transcultural memory: new directions of literary and media memory studies", *Journal of Aesthetics & Culture*, 3, 1-5.
- ESPÍRITO SANTO, Alda (1978), *É nosso o solo sagrado da terra*. Lisboa: Ulmeiro.
- ESPÍRITO SANTO, Armindo Ceita (2009), *S. Tomé e Príncipe. Problemas e Perspetivas para o seu Desenvolvimento*. Lisboa: Colibri.
- ESPÍRITO SANTO, Carlos (1978), *Poesia do Colonialismo*. Lisboa: África Editora.
- ESPÍRITO SANTO, Carlos (2000), *Almas de Elite Santomenses*. Lisboa: Cooperação.
- ESPÍRITO SANTO, Carlos (2003), *A Guerra da Trindade*. São Tomé: Instituto Camões.
- ESPÍRITO SANTO, Carlos (2015a), *História Documental de São Tomé e Príncipe*. Lisboa: Edições Colibri, vol. 1.
- ESPÍRITO SANTO, Carlos (2015b), *História Documental de São Tomé e Príncipe*. Lisboa: Edições Colibri, vol. 2.
- ESPÍRITO SANTO, Carlos (2015c), *História Documental de São Tomé e Príncipe*. Lisboa: Edições Colibri, vol. 3.

- ESPÍRITO SANTO, Diana; BLANES, Ruy (eds.), *The Social Life of Spirits*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press.
- ESPÍRITO SANTO, Diana; BLANES, Ruy (2014), "Introduction: On the Agency of Intangibles", in Santo, Diana Espírito; Blanes, Ruy (eds.) *The Social Life of Spirits*. Chicago e Londres: University of Chicago Press, 1-32.
- FALCONI, Jessica (2009), "Entre a Casa e a Praça: Língua, Memória e Identidade na poesia de Conceição Lima", *Teia Literária*, 3, 125-139.
- FALCONI, Jessica (2011), "A língua de Conceição Lima: um novo país da palavra" in Ribeiro, Margarida Calafate; Jorge, Sílvio Renato (org.) *Literaturas Insulares. Leituras e Escritas. Cabo Verde e S. Tomé e Príncipe*. Porto: Edições Afrontamento, 185-196.
- FANON, Frantz (1975), *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Porto: Paisagem.
- FAYE, Esther (2001), "Missing the 'Real' Trace of Trauma: How the Second Generation Remember the Holocaust", *American Imago*, 58(2), 525-545.
- FEIERSTEIN, Daniel (2014), "Beyond the Binary Model: National Security Doctrine in Argentina as a Way of Rethinking Genocide as a Social Practice", in Hinton, Alexander L.; La Pointe, Thomas; Irvin-Erickson, Douglas (eds.) *Hidden Genocides. Power, Knowledge, Memory*. Nova Brunswick, Nova Jersey e Londres: Rutgers University Press, 68-80.
- FELE, Buanga (1955), "Massacres à São Tomé", *Présence Africaine*, 3, 146-152.
- FELMAN, Soshana (1992), "Education and Crisis, or the Vicissitudes of Teaching", in Felman, Soshana; Laub, Dori *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. Nova Iorque e Londres: Routledge, 1-56.
- FELMAN, Soshana; LAUB, Dori (1992), *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. Nova Iorque e Londres: Routledge.
- FERNANDES, Fátima (2012), "(Im)pressões partilhadas em O País do Akendenguê, de Conceição Lima", *Via Atlântica*, 22, 207-211.
- FERREDAY, Debra; KUNTSMAN, Adi (2011), "Haunted Futurities", *borderlands*, 10(2), 1-14.
- FERREIRA, Manuel (1988), *No reino de Caliban II: Angola e S. Tomé e Príncipe*. Lisboa: Plátano Editora.
- FERREIRA, Manuel (1989), *O Discurso no Percurso Africano I: contribuição para uma estética africana*. Lisboa: Plátano.
- FERREIRA, Ana Paula; RIBEIRO, Margarida Calafate (2003), "Apresentação", in Ferreira, Ana Paula; Ribeiro, Margarida Calafate (org.) *Fantasma e Fantasias Imperiais no Imaginário Português Contemporâneo*. Porto: Campo das Letras, 9-28.

- FERREIRA, Ana Paula; RIBEIRO, Margarida Calafate (2003) (org.), *Fantasma e Fantasias Imperiais no Imaginário Português Contemporâneo*. Porto: Campo das Letras, 9-28.
- FIGUEIRÔA-RÊGO, João; OLIVAL, Fernanda (2010), “Cor da pele, distinções e cargos: Portugal e espaços atlânticos portugueses (séculos XVI-XVIII)”, *Tempo*, 30, 115-145.
- FONSECA, Maria Nazareth S. (2004), “Literatura africana de autoria feminina: estudo de antologias poéticas”, *Scripta*, 8(15), 283-296.
- FRANCISCO, Albertino; AGOSTINHO, Nujoma (2011), *Exorcising Devils from the Throne. São Tomé and Príncipe in the Chaos of Democratization*. Nova Iorque: Agora Publishing.
- FRECCERO, Carla (2013), “Queer Spectrality: Haunting the Past”, in Blanco, María del Pilar; Peeren, Esther (eds.) *The Spectralities Reader. Ghosts and Haunting in Contemporary Cultural Theory*. Nova Iorque e Londres: Bloomsbury, 335-359.
- FREUD, Sigmund (2003), *The Uncanny*. Londres e Nova Iorque: Penguin Classics.
- FREUD, Sigmund (2009), *Para Além do Princípio do Prazer*. Lisboa: Relógio D’ Água. Tradução de Isabel Castro Silva.
- FREYRE, Gilberto (1951), *O mundo que o português criou*. Lisboa: Edições Livros do Brasil.
- FREYRE, Gilberto (1954), *Um brasileiro em terras portuguesas*. Lisboa: Livros do Brasil.
- FREYRE, Gilberto (1958), *Integração portuguesa nos trópicos*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar.
- FREYRE, Gilberto (1961), *O luso e o trópico*. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique.
- FREYRE, Gilberto (2003), *Casa-grande & senzala. Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Lisboa: Edições Livros do Brasil.
- GELDER, Ken; JACOBS, Jane (1999), “The Postcolonial Ghost Story”, in Buse, Peter; Stott, Andrew (eds.) *Ghosts. Deconstruction, Psychoanalysis, History*. Londres e Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 179-199.
- GILES, Michelle (2011), “Postcolonial Gothic and «The God of Small Things»: The Haunting of India’s Past”, *Postcolonial Text*, 6(1), 1-15.
- GOBO, Giampietro (2011), “Glocalizing Methodology? The encounter between local methodologies”, *International Journal of Social Research Methodology*, 14(6), 417-437.
- GORDON, Avery (2008), *Ghostly Matters. Haunting and the Sociological Imagination*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- GORDON, Avery (2011), "Some Thoughts on Haunting and Futurity", *borderlands*, 10(2), 1-21.
- GORGULHO, Carlos Sousa (1952), *Relatório do Governo da Província de S. Tomé e Príncipe: respeitante aos anos de 1948 e 1951*. São Tomé: Imprensa Nacional.
- GUNN, Joshua (2006), "Review Essay: Mourning Humanism, or, the Idiom of Haunting", *Quarterly Journal of Speech*, 92(1), 77-102.
- GUNNING, Dave (2009), "History, Anthropology, Necromancy – Amitav Ghosh's *In an Antique Land*", in Joseph-Vilain, Mélanie; Misrahi-Barak, Judith (orgs.) *Postcolonial Ghosts*. Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée, 305-321.
- GUYER, Sara (2010), "Rwanda's Bones", in Crownshaw, Richard; Kilby, Jane; Rowland, Antony (eds.) *The Future of Memory*. Nova Iorque: Berghahn Books, 37-50.
- HAGEMEIJER, Tjerk (2009), "As Línguas de S. Tomé e Príncipe", *Revista de Crioulos de Base Lexical Portuguesa e Espanhola*, 1(1), 1-27.
- HALBWACHS, Maurice (1992), *On Collective Memory*. Chicago: University of Chicago Press.
- HENRIQUES, Isabel Castro (2000), *São Tomé e Príncipe: a invenção de uma sociedade*. Lisboa: Vega.
- HENRIQUES, Joana Gorjão (2016a), "Ser africano em Cabo Verde é um tabu", *Público*, 3 de janeiro. Disponível em: <http://www.publico.pt/mundo/noticia/ser-africano-em-cabo-verde-e-um-tabu-1718673>
- HENRIQUES, Joana Gorjão (2016b), *Racismo em Português. O lado esquecido do colonialismo*. Lisboa: Tinta-da-China.
- HINTON, Alexander Laban (2004), *Why Did They Kill? Cambodia in the Shadow of Genocide*. Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press.
- HINTON, Alexander Laban; LA POINTE, Thomas; IRVIN-ERICKSON, Douglas (2014), "Introduction: Hidden Genocides: Power, Knowledge, Memory", in Hinton, Alexander L.; La Pointe, Thomas; Irvin-Erickson, Douglas (eds.) *Hidden Genocides. Power, Knowledge, Memory*. Nova Brunswick, Nova Jersey e Londres: Rutgers University Press, 1-17.
- HIRSCH, Marianne (1992), "Family Pictures: *Maus*, Mourning, and Post-Memory", *Discourse*, 15(2), 3-29.
- HIRSCH, Marianne (1996), "Past Lives: Postmemories in Exile", *Poetics Today*, 17(4), 659-686.
- HIRSCH, Marianne (2001), "Surviving Images: Holocaust Photographs and the Work of Postmemory", in Zelizer, Barbie (ed.) *Visual Culture and the Holocaust*. Londres: The Athlone Press, 215-246.

- HIRSCH, Marianne (2008), "The Generation of Postmemory", *Poetics Today*, 29(1), 103-128.
- HIRSCH, Marianne; SMITH, Valerie (2002), "Feminism and Cultural Memory: An Introduction", *Signs*, 28(1), 1-19.
- HIRSCH, Marianne; SPITZER, Leo (2006), "Testimonial Objects: Memory, Gender, and Transmission", *Poetics Today*, 27(2), 353-383.
- HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (2002), *La invención de la tradición*. Barcelona: Editorial Crítica.
- HOLDEN, Philip (2009), "The 'postcolonial gothic': absent histories, present contexts", *Textual Practice*, 23(3), 352-372.
- HOLLAND, Nancy J. (2001), "The Death of the Other/Father: A Feminist Reading of Derrida's Hauntology", *Hypatia*, 16(1), 64-71.
- HOLLAND, Sharon P. (2000), *Raising the Dead. Readings of death and (black) subjectivity*. Durham e Londres: Duke University Press.
- HUGGLER, Justin (2016), "Germany to recognise Herero genocide and apologize to Namibia", *The Telegraph*, 14 de julho. Disponível em: <http://www.telegraph.co.uk/news/2016/07/14/germany-to-recognise-herero-genocide-and-apologise-to-namibia/>
- JERÓNIMO, Miguel Bandeira (2010), *Livros Brancos, Almas Negras: «missão civilizadora» do colonialismo português (c. 1870-1930)*. Lisboa: ICS.
- JERÓNIMO, Miguel Bandeira; MONTEIRO, José Pedro (2012), "Das «dificuldades de levar os indígenas a trabalhar»: O «sistema» de trabalho nativo no império colonial português", in Jerónimo, Miguel Bandeira (org.) *O Império Colonial em Questão (Sécs. XIX-XX)*. Lisboa: Edições 70, 159-196.
- JORGE, Sílvio Renato (2011), "«Lentos hinos bordados em lacerações»: um modo de ler Conceição Lima, Marcelo da Veiga e Francisco José Tenreiro", in Ribeiro, Margarida Calafate; Jorge, Sílvio Renato (orgs.) *Literaturas Insulares. Leituras e Escritas. Cabo Verde e S. Tomé e Príncipe*. Porto: Edições Afrontamento, 207-219.
- JOSEPH-VILAIN, Mélanie; MISRAHI-BARAK, Judith (orgs.), (2009) *Postcolonial Ghosts*. Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée.
- KABESH, Amal (2011), "On Being Haunted by the Present", *borderlands*, 10(2), 1-21.
- KAYSER, Susana (2005), *Postmemories of Terror. A New Generation Copes with the Legacy of the 'Dirty War'*. Londres e Nova Iorque: Palgrave Macmillan.

- KEESE, Alexander (2012), “Bloqueios no Sistema: elites africanas, o fenómeno do trabalho forçado e os limites da integração no Estado colonial português, 1945-1974”, in Jerónimo, Miguel Bandeira (org.) *O Império Colonial em Questão (Sécs. XIX-XX)*. Lisboa: Edições 70, 223-249.
- KELLER, Mary (2002), *The Hammer and the Flute. Women, Power & Spirit Possession*. Baltimore e Londres: The John Hopkins University Press.
- KHAIR, Tabish (2009), *The Gothic, Postcolonialism and Otherness: Ghosts from Elsewhere*. Londres e Nova Iorque: Palgrave Macmillan.
- KHAN, Sheila (2016), “A pós-memória como coragem cívica. Palavra de ordem: resistir, resistir, resistir”, *Comunicação e Sociedade*, 29, 353-364.
- KILBY, Jane (2007), *Violence and the Cultural Politics of Trauma*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- KILBY, Jane (2010a), “The future of trauma”, in Crownshaw, Richard; Kilby, Jane; Rowland, Antony (eds.) *The Future of Memory*. Nova Iorque: Berghahn Books, 181-190.
- KILBY, Jane (2010b), “Reading beyond the False Memory Syndrome Debates”, in Crownshaw, Rick; Kilby, Jane; Rowland, Antony (eds.) *The Future of Memory*. Nova Iorque: Berghahn Books, 135-153.
- KIPLING, Rudyard (1994), *Collected Poems of Rudyard Kipling*. Hertfordshire: Wordsworth Editions.
- KITCHING, Chris (2016), “Germany to apologize and admit massacre of 100.000 Namibian tribesman was a genocide considered a precursor to the Holocaust”, *Daily Mail*, 15 de julho. Disponível em: <http://www.dailymail.co.uk/news/article-3691589/Germany-formally-apologise-Namibia-genocide.html>
- KRISTEVA, Julia (1982), *Powers of Horror. An Essay on Abjection*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- KWON, Heonik (2008), *Ghosts of War in Vietnam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LABAN, Michel (2002), *São Tomé e Príncipe: encontros com escritores*. Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida.
- LABANYI, Jo (2002), “Introduction: Engaging with Ghosts; or, Theorizing Culture in Modern Spain”, in Labanyi, Jo (ed.) *Constructing Identity in Contemporary Spain. Theoretical Debates and Cultural Practice*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1-14.
- LABANYI, Jo (2003), “O reconhecimento dos fantasmas do passado: história, ética e representação”, in Ferreira, Ana Paula; Ribeiro, Margarida Calafate (org.) *Fantasmas e Fantasias Imperiais no Imaginário Português Contemporâneo*. Porto: Campo das Letras, 56-68.

- LAMBEK, Michael (2003), "Memory in a Maussian universe", in Radstone, Susannah; Hodgkin, Katharine (eds.) *Regimes of Memory*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 202-216.
- LARANJEIRA, José L. Pires (1995), *A Negritude Africana de Língua Portuguesa*. Porto: Afrontamento.
- LAUB, Dori (1992), "Bearing Witness, or the Vicissitudes of Listening", in Felman, Soshana; Laub, Dori *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. Nova Iorque e Londres: Routledge, 57-92.
- LAYNE, Prudence (2009), "Reincarnating Legba: Caribbean Writers at the Crossroads", in Joseph-Vilain, Mélanie; Misrahi-Barak, Judith (orgs.) *Postcolonial Ghosts*. Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée, 345-369.
- LECHNER, Elsa (2012), "Silêncios, silenciamentos ecos na pesquisa biográfica junto de migrantes", in Souza, Elizeu (org.) *Educação e Ruralidades: memórias e narrativas (auto)biográficas*. Salvador: EDUFBA, 401-422.
- LEITE, Ana Mafalda et al. (orgs.) (2012a), *Nação e Narrativa Pós-colonial I. Angola e Moçambique – Ensaio*. Lisboa: Colibri.
- LEITE, Ana Mafalda et al. (orgs.) (2012b), *Nação e Narrativa Pós-colonial II. Angola e Moçambique – Entrevistas*. Lisboa: Colibri.
- LENTIN, Ronin (2006), "Femina sacra: gendered memory and political violence", *Women's Studies International Forum*, 29, 463-473.
- LÉONARD, Yves (1999a), "O império colonial salazarista", in Bethencourt, Francisco; Chaudhuri, Kirti (org.) *História da Expansão Portuguesa*. V, Lisboa: Círculo de Leitores, 10-30.
- LÉONARD, Yves (1999b), "O ultramar português", in Bethencourt, Francisco; Chaudhuri, Kirti (org.) *História da Expansão Portuguesa*. V, Lisboa: Círculo de Leitores, 31-50.
- LEVI, Primo (2008), *Os que sucumbem e os que se salvam*. Lisboa: Teorema.
- LEVI, Primo (2010), *O dever de memória*. Lisboa: Cotovia. Trad. de Esther Mucznik.
- LIMA, Conceição (2004), *O Útero da Casa*. Lisboa: Caminho.
- LIMA, Conceição (2006), *A Dolorosa Raiz do Micondó*. Lisboa: Caminho.
- LIMA, Conceição (2011), *O País do Akendenguê*. Lisboa: Caminho.
- LOOMBA, Ania (1998), *Colonialism/Postcolonialism*. Londres e Nova Iorque: Routledge.
- LOURENÇO, Eduardo (2000), *O Labirinto da Saudade*. Lisboa: Gradiva.

- LOURENÇO, Eduardo (2004), *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*. Lisboa: Gradiva.
- LOURENÇO, Eduardo (2014), *Do Colonialismo como Nosso Impensado*. Org. e prefácio de Margarida Calafate Ribeiro e Roberto Vecchi. Lisboa: Gradiva.
- LUCKHURST, Roger (2002), "The contemporary London Gothic and the limits of the 'spectral turn'", *Textual Practice*, 16(3), 527-546.
- LUSA (2005), "Prémio Sonangol de Literatura para escritores de Cabo Verde e S. Tomé", *RTP Notícias*, 22 de agosto. Disponível em: http://www.rtp.pt/noticias/cultura/premio-sonangol-de-literatura-para-escritores-de-cabo-verde-e-s-tome_n154614#
- MACEDO, Hélder (1991), "Reconhecer o Desconhecido", in Macedo, Hélder *Partes de África*. Lisboa: Presença, 161-167.
- MACEDO, Hélder (2011), "Prefácio", in Lima, Conceição *O País do Akendenguê*. Lisboa: Caminho, 7-19.
- MACEDO, Marta (2012), "Império de Cacau: ciência agrícola e regimes de trabalho em São Tomé no início do século XX", in Jerónimo, Miguel Bandeira (org.) *O Império Colonial em Questão (Sécs. XIX-XX)*. Lisboa: Edições 70, 289-316.
- MACEDO, Tânia (2010), "Da voz quase silenciada à consciência da subalternidade: a literatura de autoria feminina em países africanos de língua oficial portuguesa", *Mulemba*, 2, 1-7.
- MACEDO, Isabel; CABECINHAS, Rosa; MACEDO, Lurdes (2011), "Narrativas identitárias e memórias pós-coloniais: uma análise da série documental *Eu Sou África*", *Anuário Internacional de Comunicação Lusófona*, 9, 173-191.
- MADDERN, Jo Frances; ADEY, Peter (2008), "Editorial: spectro-geographies", *Cultural Geographies*, 15(3), 291-295.
- MAJOR, Ayres Veríssimo (1980), "Batepá com olhos de criança", *Jornal Revolução*, 26 de setembro, 6.
- MAMDANI, Mahmood (2001), *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism and the Genocide in Rwanda*. Londres: James Currey.
- MARGARIDO, Alfredo (1980), *Estudos sobre Literaturas das Nações Africanas de Língua Portuguesa*. Lisboa: A Regra do Jogo.
- MARGARIDO, Alfredo (1994), "A Literatura e a Consciência Nacional", in Freudenthal, Aida et al. (orgs.) *Antologias de Poesia da Casa dos Estudantes do Império 1951-1963. Angola e S. Tomé e Príncipe*. Lisboa: ACEI, volume 1, 9-23.

- MARKY, Sum (1962), *No Altar da Lei*. Fundão: Jornal do Fundão.
- MARKY, Sum (1963), *Vila Flogá*. Fundão: Jornal do Fundão.
- MARKY, Sum (1999), *Crónica de Uma Guerra Inventada*. Lisboa: Vega.
- MARQUES, Alice (2004), *Mulheres de Papel. Representações do corpo nas revistas femininas*. Lisboa: Livros Horizonte.
- MARTINS, Catarina (2011), “«La Noire de...» tem nome e tem voz. A narrativa de mulheres africanas anglófonas e francófonas para lá da mãe áfrica, dos nacionalismos anticoloniais e de outras ocupações”, *e-cadernos ces*, 12, 119-144.
- MASOLO, Dismas (2009), “Filosofia e Conhecimento Indígena: uma perspectiva africana”, in Santos, Boaventura Sousa; Meneses, Maria Paula (org.) *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 507-530.
- MATA, Inocência (1993), *Emergência e existência de uma literatura. O caso santomense*. Lousã: ALAC.
- MATA, Inocência (1998), *Diálogo com as ilhas: sobre cultura e literatura de São Tomé e Príncipe*. Lisboa: Edições Colibri.
- MATA, Inocência (2000), *Bendenxa. 25 poemas de São Tomé e Príncipe para 25 anos de Independência*. Lisboa: Caminho.
- MATA, Inocência (2001), “A prosa de ficção são-tomense: a presença obsidiante do colonial”, *Revista de Filologia Românica*, 207-244.
- MATA, Inocência (2004a), *A Suave Pátria. Reflexões político-culturais sobre a sociedade são-tomense*. Lisboa: Edições Colibri.
- MATA, Inocência (2004b), “Manuela Margarido: uma poetisa lírica entre o cânone e a margem”, *Scripta*, 8(15), 240-252.
- MATA, Inocência (2006), “A poesia de Conceição Lima: o sentido da história das rumações afectivas”, *Veredas – Revista da Associação Internacional de Lusitanistas*, 7, 235-251.
- MATA, Inocência (2008), “Narrando a Nação: da retórica anticolonial à escrita da história”, in Padilha, Laura Cavalcante; Ribeiro, Margarida Calafate (orgs.) *Lendo Angola*. Porto: Afrontamento, 75-86.
- Mata, Inocência (2009), “S. Tomé e Príncipe: uma Babel Arquipelágica?”, *Latitudes – Cahiers Lusophones*, 36, 1-20.
- MATA, Inocência (2010a), *Polifonias Insulares. Cultura e Literatura de São Tomé e Príncipe*. Lisboa: Edições Colibri.

- MATA, Inocência (org.) (2010b), *Francisco José Tenreiro. As Múltiplas Faces de um Intelectual*. Lisboa: Edições Colibri.
- MATA, Inocência (2015), *A Casa dos Estudantes do Império e o lugar da literatura na consciencialização política*. Lisboa: UCCLA.
- MATOS, Patrícia Ferraz (2006), *As côres do Império. Representações Raciais no Império Colonial Português*. Lisboa: ICS.
- MBEMBE, Achille (2003), "Life, Sovereignty and Terror in the Fiction of Amos Tutuola", *Research in African Literatures*, 34(4), 1-26.
- MCCLEOD, John (2009), "Business Unbegun: Spectral Subjectivities in the Work of Jackie Kay and Pauline Melville", in Joseph-Vilain, Mélanie; Misrahi-Barak, Judith (orgs.) *Postcolonial Ghosts*. Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée, 179-194.
- MCCCLINTOCK, Anne (1995), *Imperial Leather: race, gender and sexuality in the colonial contest*. Nova Iorque: Routledge.
- MCCCLINTOCK, Anne; MUFTI, Aamir; SHOHAT, Ella (eds.) (1997), *Dangerous Liaisons. Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MCCREDDEN, Lyn (2009), "Forms of Memory in Post-colonial Australia", *Coolabah*, 3, 60-67.
- DE MEDEIROS, Paulo (2000), "Hauntings: memory, fiction, and the Portuguese colonial wars", in Ashplant, Timothy G.; Dawson, Graham; Roper, Michael (eds.) *Commemorating War: The Politics of Memory*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 47-76.
- DE MEDEIROS, Paulo (2003), "Casas assombradas", in Ferreira, Ana Paula; Ribeiro, Margarida Calafate (org.) *Fantasmagorias e Fantasias Imperiais no Imaginário Português Contemporâneo*. Porto: Campo das Letras, 127-149.6
- DE MEDEIROS, Tomás (2011), "Carta aberta a um nacionalista inflamado", in Ribeiro, Margarida Calafate; Jorge, Sílvio Renato (org.) *Literaturas Insulares. Leituras e Escritas. Cabo Verde e S. Tomé e Príncipe*. Porto: Edições Afrontamento, 181-184.
- MEMMI, Albert (1974), *Retrato do Colonizado precedido de Retrato do Colonizador*. Lisboa: Mondar Editores.
- MENESES, Maria Paula (2015), "Xiconhoca, o inimigo: Narrativas de violência sobre a construção da nação em Moçambique", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 106, 9-52.
- MILLER, Nancy K.; TOUGAW, Jason (2002), "Introduction: Extremities", in Miller, Nancy K.; Tougaw, Jason (eds.) *Extremities: Trauma, Testimony, and Community*. Champaign: University of Illinois Press, 1-21.

- MONDLANE, Eduardo (2011), “A Estrutura Social – Mitos e Factos”, in Sanches, Manuela Ribeiro (org.) *Malhas que os Impérios Tecem. Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 309-332.
- MOREIRA, Joaquim (1974), “Ressuscitados os Acontecimentos de Batepá”, *Notícia*, 765, 22-27.
- MOSER, Gerald; FERREIRA, Manuel (1983), *Bibliografia das Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa*. Lisboa: Imprensa-Nacional Casa da Moeda.
- MOSES, Dirk (2014), “Does the Holocaust Reveal or Conceal Other Genocides?: The Canadian Museum for Human Rights and Grievable Suffering”, in Hinton, Alexander L.; La Pointe, Thomas; Irvin-Erickson, Douglas (eds.) *Hidden Genocides. Power, Knowledge, Memory*. New Brunswick, New Jersey e Londres: Rutgers University Press, 21-51.
- MUDIMBE, Valentin Y. (1988), *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Londres: James Currey.
- MUEGLER, Erik (2001), *The Age of Wild Ghosts. Memory, Violence, and place in Southwest China*. Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press.
- MURRAY, Jessica (2009), “A post-colonial and feminist reading of selected testimonies to trauma in post-liberation South Africa and Zimbabwe”, *Journal of African Cultural Studies*, 21(1), 1-21.
- NASCIMENTO, Augusto (2000), “S. Tomé e Príncipe no século XIX: um esboço de interpretação das mudanças sociais”, in Alexandre, Valentim (org.) *O Império Africano. Séculos XIX e XX*. Lisboa: Edições Colibri, 95-116.
- NASCIMENTO, Augusto (2002), *Poderes e Quotidiano nas roças de S. Tomé e Príncipe*. Lousã: Tipografia Lousanense.
- NASCIMENTO, Augusto (2007), “Nem homens nem mulheres, só contratados. Apontamentos sobre relações de género entre cabo-verdianos nas roças de São Tomé e Príncipe”, in Évora, Iolanda; Grassi, Marzia (orgs.) *Género e Migrações Cabo-verdianas*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 147-167.
- NASCIMENTO, Augusto (2009), “A propósito de *A grande opressão*”, *Blogue História Lusófona*. Disponível em: <http://www2.iict.pt/index.php?idc=102&idi=15079>.
- NASCIMENTO, Augusto (2011), “A construção de São Tomé e Príncipe: achegas sobre a (eventual) valia do conhecimento histórico”. Disponível em: http://www.codesria.org/IMG/PDF/11-_Nascimento.pdf [6 de maio de 2013].
- NASCIMENTO, Augusto (2013), “Política e religiosidade em São Tomé e Príncipe: equívocos do colonialismo ao pós-independência. Notas para uma investigação”, *Buala*. Disponível em: <http://www.buala.org/pt/a-ler/politica-e-religiosidade-em-sao->

[tome-e-principe-os-equivocos-do-colonialismo-ao-pos-independen](#) [18 de julho de 2016].

NASCIMENTO, Augusto (2015), "A inelutável independência ou os (in)esperados ventos de mudança em São Tomé e Príncipe", in Rosas, Fernando; Machaqueiro, Mário; Oliveira, Pedro Aires (orgs.) *O Adeus ao Império. 40 Anos de Descolonização Portuguesa*. Lisboa: Nova Vega, 175-190.

NETO, Agostinho (1975), "Fevereiro", in Mea, Giuseppe (org.) *Poesia Angolana de Revolta. Antologia*. Porto: Paisagem, 17-18.

NETO, Manuel Teles (2008), *Retalhes do Massacre de Batepá*. São Tomé: UNEAS.

Neves, Carlos (1978), "Nas Praias de Fernão Dias", in AAVV. *Antologia Poética de S. Tomé e Príncipe*. São Tomé: Arquivo Histórico / Imprensa Nacional de São Tomé.

NKRUMAH, Kwame (2011), "O neocolonialismo em África", in Sanches, Manuela Ribeiro (org.) *Malhas que os Impérios Tecem. Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 287-308.

NOA, Francisco (2002), *Império, Mito e Miopia. Moçambique como invenção literária*. Lisboa: Caminho.

NORA, Pierre (1989), "Between Memory and History: *Les Lieux de Mémoire*", *Representations*, 26, 7-24.

NWAKALOR, Michael (2016), "Germany to apologize for Namibian genocide but refuses to pay any reparations", *Ventures*, 15 de julho. Disponível em: <http://venturesafrica.com/germany-to-apologize-for-genocide-in-namibia-but-should-gone-a-step-further/>

O' RILEY, Michael (2004), "Place, Position, and Postcolonial Haunting in Assia Djebar's *La femme sans sépulture*", *Research in African Literatures*, 35(1), 66-86.

O' RILEY, Michael (2007), "Postcolonial Haunting: Anxiety, Affect and the Situated Encounter", *Postcolonial Text*, 3(4), 2-15.

OGUNDIPE-LESLIE, Molará (1994), *Re-creating Ourselves: African Women and Critical Transformations*. New Jersey: Africa World Press.

OLICK, Jeffrey (2007a), "From Usable Pasts to the Return of the Repressed", *The Hedgehog Review*, 19-31.

OLICK, Jeffrey (2007b), *The Politics of Regret. On Collective Memory and Historical Responsibility*. Londres e Nova Iorque: Routledge.

- PACHECO, Carlos (1999), "Conspiração e Terrorismo de Estado, em São Tomé, contra as elites locais nativas", in Marky, Sum *Crónica de Uma Guerra Inventada*. Lisboa: Vega, 9-16.
- PADILHA, Laura Cavalcante (2002), *Novos pactos, outras ficções. Ensaio sobre literaturas afro-luso-brasileiras*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- PADILHA, Laura Cavalcante (2004a), "Bordejando a margem (escrita feminina, cânone africano e encenação das diferenças)", *Scripta*, 8(15), 253-266.
- PADILHA, Laura Cavalcante (2004b), "Dois Olhares Uma Guerra", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 68, 117-128.
- PEEREN, Esther (2009), "The Postcolonial and/as the Spirit World: Theorizing the Ghost in Jacques Derrida, Achille Mbembe and Bem Okri's *The Famished Road*", in Joseph-Vilain, Mélanie; Misrahi-Barak, Judith (orgs.) *Postcolonial Ghosts*. Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée, 327-343.
- PEEREN, Esther (2010), "Everyday Ghosts and the Ghostly Everyday in Amos Tutuola, Ben Okri, and Achille Mbembe", in Blanco, María del Pilar; Peeren, Esther (eds.) *Popular Ghosts. The Haunted Space of Everyday Culture*. Londres e Nova Iorque: Continuum, 106-117.
- PEEREN, Esther (2012), "Ghostly Generation Games: Multidirectional Hauntings and Self-Spectralization in Bret Easton Ellis's *Lunar Park*", *Critique*, 53(4), 305-321.
- PEEREN, Esther (2014), *The Spectral Metaphor. Living Ghosts and the Agency of Invisibility*. Londres e Nova Iorque: Palgrave Macmillan.
- PELISSIER, René (1972), "La «guerre» de Batepá (São Tomé – février 1953)", *Revue française d'études politiques africaines*, 73, 74-88.
- PEPETELA (1993), *A Geração da Utopia*. Lisboa: Dom Quixote.
- PLATE, Liedeke; SMELIK, Anneke (eds.) (2013), *Performing Memory in Art and Popular Culture*. Londres e Nova Iorque: Routledge.
- PORTELLI, Alessandro (2013), *A morte de Luigi Trastulli e outros ensaios. Ética, Memória e Acontecimento na História Oral*. Lisboa: Edições Unipop. Tradução de Miguel Cardina e Bruno Cordovil.
- POTTS, John (2009), "Rough Justice and Buried Country: Australian Ghosts", in Joseph-Vilain, Mélanie; Misrahi-Barak, Judith (orgs.) *Postcolonial Ghosts*. Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée, 113-124.
- PRETO, Alves (1996), "Um Homem Igual a Tantos", in Ferreira, Manuel (org.) *Mensagem: Boletim da Casa dos Estudantes do Império*. Lousã: ALAC, vol. 1, 22-24.

- QUINTAS DA GRAÇA, Amadeu (1989), *Pagá Ngunú – Prosa e Poesia*. São Tomé: Empresa de Artes Gráficas.
- RADSTONE, Susannah (2007), “Trauma Theory: Contexts, Politics, Ethics”, *Paragraph*, 30(1), 9-29.
- RADWAY, Janice (2008), “Foreword”, in Gordon, Avery *Ghostly Matters. Haunting and the Sociological Imagination*. Minneapolis: University of Minnesota Press, vii-xiii.
- RAND, Nicholas (1994), “Editor’s Note”, in Rand, Nicholas (org.) *The Shell and the Kernel – volume 1*. Chicago: The University of Chicago Press, 165-169.
- RASHKIN, Esther (1992), *Unspeakable Secrets and the Psychoanalysis of Culture*. Nova Iorque: SUNNY Press.
- REIS, Fernando (1969), “Maiá”, in César, Amândio (org.) *Contos Portugueses do Ultramar. Antologia*. vol. 1, Porto: Portucalense Editora, 307-327.
- RENAN, Ernest (2011), “What is a Nation?”, in Olick, Jeffrey; Vinitzky-Seroussi, Vered; Levy, Daniel (eds.) *The Collective Memory Reader*. Nova Iorque: Oxford University Press, 80-83.
- RIBEIRO, António Sousa (2003), “Um centro que se sustente: ficções do império nos modernismos português e austríaco”, in Ferreira, Ana Paula; Ribeiro, Margarida Calafate (orgs.) *Fantasma e Fantasias Imperiais no Imaginário Português Contemporâneo*. Porto: Campo das Letras, 43-57.
- RIBEIRO, António Sousa (2008), “Cartografias do não-espço: Viagens ao fim do mundo na literatura do Holocausto”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 83, 5-18.
- RIBEIRO, António Sousa (2010a), “Pensamento Pós-colonial”, *Janus 2010 – Anuário de Relações Exteriores*, 114-115.
- RIBEIRO, António Sousa (2010b), “Memória, identidade e representação: os limites da teoria e a construção do testemunho”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 88, 9-21.
- RIBEIRO, António Sousa (2013), “Introdução. A representação da violência e a violência da representação”, in Ribeiro, António Sousa (org.) *Representações da Violência*. Coimbra: Edições Almedina, 7-34.
- RIBEIRO, António Sousa (org.) (2013), *Representações da Violência*. Coimbra: Edições Almedina.
- RIBEIRO, Margarida Calafate (2004), *Uma História de Regressos. Império, Guerra Colonial e Pós-colonialismo*. Porto: Afrontamento.

- RIBEIRO, Margarida Calafate (2011), "Património da palavra: o nome, a casa, a ilha", in Ribeiro, Margarida Calafate; Jorge, Sílvio Renato (org.) *Literaturas Insulares. Leituras e Escritas. Cabo Verde e S. Tomé e Príncipe*. Porto: Edições Afrontamento, 197-206.
- RIBEIRO, Margarida Calafate; RIBEIRO, António Sousa; VECCHI, Roberto (2012), "The Children of the Colonial War: Post-Memory and Representations", in Gil, Isabel Capelo; Martins, Adriana (org.) *The (In)visibility of War in Modern Culture*. Nova Iorque: Continuum Books, 11-23.
- RICHTER, Virginia (2011), "Zoe Wicomb's Ghosts: Uncanny Translocations in David's Story and the One That Got Away", *Safundi*, 12(3-4), 373-388.
- RODRIGUES, Flávia (2011), "Prêmio de Literatura da Agência Geral das Colónias: uma ferramenta de dominação do Estado Novo português", in *Anais do XXII Congresso Internacional da ABRALIP*. Disponível em: http://www.abralip.org/anais/documentos/comunicacoes_orais/flavia_arruda_rodrigues.pdf [11 de maio de 2012].
- ROSAS, Fernando (1995), "Estado Novo, Império e Ideologia Imperial", *Revista de História das Ideias*, 17, 19-32.
- ROSENBAUM, Alan S. (ed.) (2008), *Is the Holocaust Unique? Perspectives on comparative genocide*. Boulder: Westview Press.
- ROTHBERG, Michael (2008), "Decolonizing Trauma Studies: a response", *Studies in the Novel*, 40(1&2), 224-234.
- ROTHBERG, Michael (2009), *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the age of Decolonization*. Stanford: Stanford University Press.
- ROTHBERG, Michael (2011), "From Gaza to Warsaw: Mapping Multidirectional Memory", *Criticism*, 53(4), 523-548.
- ROTHBERG, Michael (2013a), "Beyond Tancred and Clorinda – trauma sutides for implicated subjects", in Buelens, Gert; Durrant, Sam; Eaglestone, Robert (eds.) *The Future of Trauma Theory. Contemporary literary and cultural criticism*. Londres e Nova Iorque: Routledge, xi-xviii.
- ROTHBERG, Michael (2013b), "Multidirectional Memory and the Implicated Subject. On Sebald and Kentridge", in Plate, Liedeke; Smelik, Anneke (eds.) *Performing Memory in Art and Popular Culture*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 39-58.
- ROWLAND, Antony (2010), "The future of testimony: introduction", in Crownshaw, Rick; Kilby, Jane; Rowland, Antony (eds.) *The Future of Memory*. Nova Iorque: Berghahn Books, 113-121.
- SÁ, Ana Lúcia; PERLASIA, Josep M. (2008), "Entrevista a Alda do Espírito Santo", *Oráfrica. Revista de oralidad africana*, 4, 137-158.

- SACRAMENTO NETO, Horácio (1999), *Vovó Marquinha*. Cruz Quebrada: Edição de Autor.
- SACRAMENTO NETO, Horácio (2008), *A Grande Opressão*. Cruz Quebrada: Edição de Autor.
- SAID, Edward (1993), *Culture and Imperialism*. Nova Iorque: Vintage Books.
- SAID, Edward (2004), *Orientalismo. Representações ocidentais do Oriente*. Lisboa: Cotovia. Tradução de Pedro Serra.
- SACKSICK, Elsa (2009), "Ghosting in the Novels by Arundhati Roy and Salman Rushdie", in Joseph-Vilain, Mélanie; Misrahi-Barak, Judith (orgs.) *Postcolonial Ghosts*. Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée, 403-421.
- SALGUEIRO REGO, Joaquim (1967), *Memórias de um ajudante-de-campo e Comandante de Polícia*. Lisboa: Edição de Autor, vol. 2.
- SALVATERRA, Jerónimo (2009), *Mangungu: mitos e cultura santomenses*. São Tomé: Edição de Autor.
- SANCHES, Manuela Ribeiro (org.) (2011), *Malhas que os Impérios Tecem. Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70.
- SANTOS, Boaventura Sousa (2000), *A Crítica da Razão Indolente. Contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura Sousa (2002), "Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, 237-280.
- SANTOS, Boaventura Sousa (2010), *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento.
- SARLO, Beatriz (2007), *Tempo Passado. Cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo e Belo Horizonte: Companhia das Letras / UFMG. Trad. de Rosa Freire d' Aguiar.
- SARTRE, Jean-Paul (1974), "Prefácio de Jean-Paul Sartre", in Memmi, Albert *Retrato do Colonizado precedido de Retrato do Colonizador*. Lisboa: Mondar Editores, 25-33.
- SARTRE, Jean-Paul (1988), "Black Orpheus", in Sartre, Jean-Paul *What is Literature and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press.
- SCHEFER, Raquel (2016), "Mueda, Memória e Massacre, de Ruy Guerra, o projeto cinematográfico moçambicano e as formas culturais do Planalto do Mueda", *Comunicação e Sociedade*, 29, 27-51.
- SCHOUTEN, Fiona (2007), "Labyrinth without Walls: The Uncanny and the Gothic Modes as Forms of Haunting in La casa del padre by Justo Navarro", *Mester*, 36(1), 179-197.

- SCHUDSON, Michael (2011), "The Past in the Present versus The Present in the Past", in Olick, Jeffrey; Vinitzky-Seroussi, Vered; Levy, Daniel (eds.) *The Collective Memory Reader*. Oxford: Oxford University Press, 287-290.
- SCOTT, James C. (2013), *A Dominação e a Arte da Resistência. Diálogos Ocultos*. Lisboa: Letra Livre.
- SECCO, Carmen Lúcia T. R. (2008), "Dona Alda e Conceição Lima: uma geografia de paixões, afetos e memórias", *Revista Semioses*, 4, 1-21.
- SEIBERT, Gerhard (1996), "São Tomé: o massacre de Fevereiro de 1953", *História*, 19, 14-27.
- SEIBERT, Gerhard (1997), "Le massacre de fevrier 1953 a São Tomé. Raison d'être du nationalisme santoméen", *Lusotopie*, 173-194.
- SEIBERT, Gerhard (2002a), *Camaradas, Clientes e Compadres. Colonialismo, Socialismo e Democratização em São Tomé e Príncipe*. Lisboa: Vega.
- SEIBERT, Gerhard (2002b), "The February 1953 Massacre in São Tomé: crack in the salazarist image of multiracial harmony and impetus for nationalist demands for Independence", *Portuguese Studies Review*, 2, 52-77.
- SEIBERT, Gerhard (2008), "O Massacre de Batepá. Em Fevereiro de 1953, o governador de São Tomé, Carlos Gorgulho, pôs a ilha a ferro e fogo", in Paço, António S. (ed.) *Os Anos de Salazar*. Lisboa: Planeta DeAgostini, vol. 10 (1952-1953), 64-73.
- SEIBERT, Gerhard (2012), "Tenreiro, Amador e os Angolares ou a Reinvenção da História da Ilha de São Tomé", *Realis*, 2(2), 21-40.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio (2005), *O local da diferença: ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução*. São Paulo: Editora 34.
- SEMELIN, Jacques (2001), "In consideration of massacres", *Journal of Genocide Research*, 3(3), 377-389.
- SEMELIN, Jacques (2003), "Towards a vocabulary of massacre and genocide", *Journal of Genocide Research*, 5(2), 193-210.
- SEMELIN, Jacques (2007), *Purify and Destroy. The Political Uses of Massacre and Genocide*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- SEMUJANGA, Josias (2003), "Les méandres du récit du génocide dans L'aîné des orphelins", *Études Littéraires*, 31(1), 101-115.
- SHARPE, Jenny (1993), *Allegories of Empire. The Figure of Woman in the Colonial Text*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- SILVA, Otilina (2001), *Cores e Sombras de São Tomé e Príncipe*. Lisboa: Edições Colibri.
- SOMMER, Doris (1993), *Foundational Fictions. The National Romances of Latin America*. Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press.
- SPIVAK, Gayatri (1988), "Can the Subaltern Speak?", in Nelson, Cary; Grossberg, Lawrence (org.) *Marxism and the Interpretation of Culture*. Basingtoke: Macmillan Educational, 271-316.
- SPIVAK, Gayatri (1995), "Ghostwriting", *Diacritics*, 25(2), 64-84.
- SPRINKER, Michael (ed.) (2008), *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*. Londres e Nova Iorque: Verso.
- STONE, Dan (2010), "Beyond the Mnemosyne Institute: The Future of Memory after the Age of Commemoration", in Crownshaw, Rick; Kilby, Jane; Rowland, Antony (eds.) *The Future of Memory*. Nova Iorque: Berghahn Books, 17-36.
- SULEIMAN, Susan R. (2010), "The Edge of Memory: Literary Innovation and Childhood Trauma", in Crownshaw, Rick; Kilby, Jane; Rowland, Antony (eds.) *The Future of Memory*. Nova Iorque: Berghahn Books, 93-109.
- TANIZAKI, Junichiro (2008), *Elogio da Sombra*. Lisboa: Relógio D'Água. Tradução de Margarida Gil Moreira.
- THIONG'O, Ngũgĩ Wa (1986), *Decolonising the Mind: the politics of language in African Literatures*. Londres: James Currey.
- TOLA, Florencia C. (2014), "The Materiality of 'Spiritual Presences' and the Notion of Person in an Amerindian Society", in Espírito Santo, Diana; Blanes, Ruy (eds.) *The Social Life of Spirits*. Chicago e Londres: University of Chicago Press, 69-92.
- TORPEY, John (ed.) (2003), *Politics and the Past. On repairing historical injustices*. Maryland e Oxford: Rowan & Littlefield Publishers.
- TOTA, Anna Lisa (2006), "Review Essay: Public Memory and Cultural Trauma", *Javnost – the public*, 13(3), 81-94.
- TRAVERSO, Enzo (2012), *O passado, modos de usar*. Lisboa: Unipop. Tradução de Tiago Avó.
- TURCOTTE, Gerry (2009), "First Nation Phantoms & Aboriginal Spectres: The Function of Ghosts in Settler-Invader Cultures", in Joseph-Vilain, Mélanie; Misrahi-Barak, Judith (orgs.) *Postcolonial Ghosts*. Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée, 87-111.
- TURNER, Victor (1967), *The forest of symbols: aspects of Ndembu ritual*. Nova Iorque: Cornell University Press.

- TURNER, Victor (1974), *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Nova Iorque: Cornell University Press.
- TURNER, Victor (1975), *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Nova Iorque: Cornell University Press.
- TURNER, Victor (1980), "Social Dramas and Stories about them", *Critical Inquiry*, 7(1), 141-168.
- TUTIKIAN, Jane (2012), "O poema porta aberta tocha acesa de Conceição Lima", *Abril*, 5(9), 79-92.
- VALVERDE, Paulo (1998), "Carlos Magno e as Artes da Morte: Estudo sobre o Tchiloli da Ilha de São Tomé", *Etnográfica*, 2(2), 221-250.
- VALVERDE, Paulo (2000), *Máscara, Mato e Morte: Textos para uma etnografia de São Tomé*. Oeiras: Celta Editora.
- VAMBE, Maurice (2010), "Elements of the abject and the romantic in the novel Inyeny: a story of love and genocide (2007)", *African Identities*, 8(4), 351-364.
- VAMBE, Maurice (2012), "French genocide in Algeria: the role of Memory in artistic representation of colonial violence in the novel, *The Seine was Red* (1999)", *African Identities*, 10(3), 221-241.
- VAN ALPHEN, Ernst (2006), "Second-Generation Testimony, Transmission of Trauma, and Postmemory", *Poetics Today*, 27(2), 473-478.
- VECCHI, Roberto (2003), "Das relíquias às ruínas. Fantasmas imperiais nas criptas literárias da Guerra Colonial", in Ferreira, Ana Paula; Ribeiro, Margarida Calafate (org.) *Fantasmas e Fantasias Imperiais no Imaginário Português Contemporâneo*. Porto: Campo das Letras, 187-202.
- VECCHI, Roberto (2010), *Excepção Atlântica. Pensar a Literatura da Guerra Colonial*. Porto: Afrontamento.
- VECCHI, Roberto (2013), "Espaço e violência no tempo do abandono", in Ribeiro, António Sousa (org.) *Representações da Violência*. Coimbra: Edições Almedina, 35-49.
- VEIGA, Abel (2010), "Transe Geral", *Téla Nón*, 16 de Dezembro. Disponível em: <http://www.telanon.info/sociedade/2010/12/16/5896/transe-geral/>
- VEIGA, Abel (2012), "Transe persiste na Escola Patrice Lumumba", *Téla Nón*, 12 de junho. Disponível em: <http://www.telanon.info/sociedade/2012/06/12/10611/transe-persiste-na-escola-patrice-lumumba/>
- VEIGA, Abel (2015), "PR ausente por alegadamente ter sido ignorado pelo Governo", *Téla Nón*, 4 de Fevereiro. Disponível em:

<http://www.telanon.info/politica/2015/02/04/18604/pr-ausente-por-alegadamente-ter-sido-ignorado-pelo-governo/>

- DA VEIGA, Marcelo (1989), *O Canto do Ossôbó*. Linda-a-Velha: ALAC.
- VILANOVA, João-Maria (2004), *Poesia*. Lisboa: Caminho.
- WEINSTOCK, Jeffrey A. (2013), "from Introduction: The Spectral Turn", in Blanco, María del Pilar; Peeren, Esther (eds.) *The Spectralities Reader. Ghosts and Haunting in Contemporary Cultural Theory*. Nova Iorque e Londres: Bloomsbury, 61-68.
- WIEVIORKA, Annette (1998), *L'Ere du témoin*. Paris: Plon.
- WIEVIORKA, Annette (2006a), "The Witness in History", *Poetics Today*, 27(2), 385-397.
- WIEVIORKA, Annette (2006b), *The Era of the Witness*. Nova Iorque: Cornell University Press.
- WINTER, Jay (2010), "Thinking about silence", in Ben-Ze'ev, Efrat; Ginio, Ruth; Winter, Jay (eds.) *Shadows of War. A Social History of Silence in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 3-31.
- WIRTZ, Kristina (2014), "Spirit Materialities in Cuban Folk Religion: Realms of Imaginative Possibility", in Espírito Santo, Diana; Blanes, Ruy (eds.) *The Social Life of Spirits*. Chicago e Londres: University of Chicago Press, 126-156.
- WISKER, Gina (2003), "Showers of Stars: South East Asian Women's Postcolonial Gothic", *Gothic Studies*, 5(2), 64-80.
- WISKER, Gina (2007), "Crossing Liminal Spaces: Teaching the Postcolonial Gothic", *Pedagogy*, 7(3), 401-425.
- ZERUBAVEL, Eviatar (2011), "Social Memories: Steps Towards a Sociology of the Past", in Olick, Jeffrey; Vinitzky-Seroussi, Vered; Levy, Daniel (eds.) *The Collective Memory Reader*. Oxford: Oxford University Press, 221-224.
- (S/ AUTOR) (2010), "São Tomé e Príncipe celebra os 57 anos do massacre de Batepá", *Jornal Digital*, 5 de Fevereiro. Disponível em: <http://jornaldigital.com/noticias.php?noticia=20982>

Filmografia

- CABRITA, Felícia (Jornalista) (2002), *Reportagem: A Ilha dos Vendavais*. Portugal: SIC / Nanook.

FORTUNATO, Orlando (Realizador) (2010), *Batepá*. Angola: Instituto Angolano de Cinema, Audiovisual e Multimédia (IACAM) e Missangalala. Disponível em: <https://youtu.be/dg6rmVQ4lCo>.

GONÇALVES, Inês (Realizadora) (2010), *Na Terra como no Céu*. Portugal: Noland Films.

GUARDÃO, Maria João (Realizadora) (2011), *Eu Sou África: São Tomé e Príncipe*. Episódio 7 [com Conceição Lima]. Portugal: RTP. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=TIV_xN07D4s.

HENRIQUES, Joana Gorjão (Jornalista) (2016), *Racismos em Português – Em São Tomé o colonialismo não morreu com as roças*. Portugal: Público. Disponível em: <https://youtu.be/kb1HTqLuN5o>.

LOPES, Leão (Realizador) (2010), *S. Tomé: os últimos contratados*. Cabo Verde: Produção Independente.

MEDEIROS, Nilton; MONIZ, Jerónimo (Realizadores) (2015), *São Tomé e Príncipe: Retalhos de uma História*. Lisboa: Produção independente. Disponível em: <https://youtu.be/dJrMdAyRFx0>.

PANH, Rithy (Realizador) (2013), *L' image manquante*. Camboja / França: CDP, Arte France e Bophana Production.

VIANA, João (Realizador) (2013), *A Batalha de Tabatô*. Guiné-Bissau / Portugal: Papaveronoir.

Documentos de arquivo

Fontes não publicadas

Arquivo da Torre do Tombo (TT)

Arquivo Salazar. Acção Governativa em S. Tomé e Príncipe do Major Carlos de Sousa Gorgulho, UL-10, cx. 765, pt. 20.

Comunicação feita por sua Excelência o Governador da Colónia, Major Carlos de Sousa Gorgulho, aos agricultores de S. Tomé e Príncipe, reunidos na Sala do Conselho do Governo no dia 15 de Junho de 1946.

Cópia do Ofício Confidencial de 26 de Fevereiro de 1948 dirigido pelo Senhor Inspector Superior de Administração Colonial Dom António de Almeida a sua Excelência o Ministro das Colónias.

Arquivo Histórico-Militar

Relatório dos Acontecimentos ocorridos em S. Tomé nos dias 3 a 6 de Fevereiro de 1953, AHM / FO / 39 / 11 / 585 / 259.

Aditamento ao Relatório dos Acontecimentos ocorridos em S. Tomé nos dias 3 a 6 de Fevereiro de 1953, AHM / FO / 39 / 11 / 585 / 260.

Arquivo Histórico-Diplomático do Ministério dos Negócios Estrangeiros

Relatório Final – Inquérito aos acontecimentos ocorridos em S. Tomé em Fevereiro de 1953

Entrevistas Realizadas

Aguiar, Armindo (2014), Entrevista gravada em áudio. São Tomé: 22 de janeiro.

Alcântara, Castrino (2014), Entrevista gravada em áudio. São Tomé: 27 de janeiro.

Alves, Maria (2014), Entrevista gravada em áudio. São Tomé: 6 de fevereiro.

Dos Anjos, Frederico Gustavo (2014), Entrevista gravada em áudio. São Tomé: 22 de janeiro.

Bragança, Albertino (2014), Entrevista gravada em áudio. São Tomé: 23 de janeiro.

Carvalho, Ernesto (2014), Entrevista gravada em áudio. São Tomé: 17 de janeiro.

Ceita, Nazaré (2014), Entrevista gravada em áudio. São Tomé: 6 de fevereiro.

Daio, Olinto (2014), Entrevista gravada em áudio. São Tomé: 23 de janeiro.

Lima, Conceição (2016), Entrevista por e-mail. Coimbra: 7 de janeiro.

Major, Ayres (2014), Entrevista gravada em áudio. São Tomé: 22 de janeiro e 1 de fevereiro.

Neto, Manuel Teles Neto (2014), Entrevista por e-mail. Coimbra: 7 de julho.

Pontífice, Fernanda (2014), Entrevista gravada em áudio. São Tomé: 24 de janeiro.

Seibert, Gerhard (2014), Entrevista via Skype. Coimbra: 14 de Novembro.

Sousa, Kwame (2014), Entrevista gravada em áudio. São Tomé: 23 e 27 de janeiro.

Anexos

Anexo A

AVANÇOS DE S. TOMÉ

Seminário Cultural, Noticioso e Literário

Propriedade e Edição da DELEGACÃO DA UNIÃO NACIONAL DE S. TOMÉ

DIRECTOR RAUL SIMÕES DIAS

Composto e Impreso na IMPRENSA NACIONAL DE S. TOMÉ

Colonização e Povoamento

Disse no plano de Povoamento, na parte referente a S. Tomé o Príncipe:

1. A Província de S. Tomé e Príncipe, com a sua economia baseada fundamentalmente na agricultura das suas plantações, tem carencia de mão-de-obra para as produções, sobretudo devido às dificuldades de obtenção de braços para os trabalhos rurais.

Considero-se como o maior problema a fixar nos ilhas as famílias necessárias não só ao povoamento de novas áreas para as plantações, como ainda para a cultura directa e por conta própria de terrenos, até aqui inexplorados e abandonados. Deveria que seja Cabo Verde, provincia onde se acham haver um excesso de população, que não possa converte-la gradualmente para S. Tomé, dispensando assim a contribuição de trabalhadores contratados que era pedida sobretudo a Angola e Moçambique, com sacrifício das economias próprias e com inconvenientes para as famílias indígenas.

Indispensável se torna, portanto, recorrer ao projecto de já ter reservas de terrenos e instalações convenientes. Para isso se necessita uma dotação que, embora não possa satisfazer à resolução completa do problema, servirá para instalar um apreciável numero de famílias — cerca de 2.000 — numa 1.ª fase experimental.

Este plano foi discutido na Câmara Corporativa que sobre ele elaborou o seu parecer. Não dissei documento.

Território, pois, exclusivamente agrícola e, portanto, sempre em permanente necessidade de mão-de-obra indispensável para trabalhar a terra, não conta, porém, na sua população nativa com o numero de braços suficientes para a sua exploração, razão que obriga S. Tomé a recorrer permanentemente ao seu deficit de trabalhadores nos outros provincios ultramarinos.

Através de várias notícias entre as quais se destacam as de Coracia n.º 85.621 e 30.888, de 8 e 29 de Maio de 1948 respectivamente, e os diplomas publicados na provincia nas ultimas anos e relativos não só ao regime de trabalho e regulares dos trabalhadores indigenas oriundos das mesmas provincias ultramarinas, como o Cédulo de Trabalho Indigena, mas também dos trabalhadores cidadãos nativos tem-se procurado afinar o conteúdo do contrato para a solução que, porém, apesar de tudo, ainda não se obtém, sendo difícil o delineio problema da mão-de-obra, sem dúvida o de maior actualidade para S. Tomé.

A mão-de-obra do exterior, que só ocasionalmente tem sido empregada para as necessidades de S. Tomé, estimada em 20.000 trabalhadores — nativos e de fora — mas que, na realidade, não superiores, tem sido sempre recrutada em Angola, Moçambique e, ultimamente, também em Cabo Verde. Em presença, porém, de grande desenvolvimento que se está verificando naquelas duas grandes provincias ultramarinas, o problema da mão-de-obra assume hoje um aspecto agudo, o que já obriga S. Tomé a ter de supprir, em Abril de 1950 o recrutamento de trabalhadores em Angola, e que faz prever também que o seu recrutamento em Moçambique terá de ser igualmente suscitado. A execução do proprio plano de povoamento virá certamente exigir o emprego de muitas mais braças em Angola e Moçambique, e por isso não poderá deixar de ser para Cabo Verde onde também há necessidade imperiosa de resolver o problema da emigração que S. Tomé terá de se voltar para conseguir a mão-de-obra indispensável para os seus trabalhos de agricultura, procurando-se no mesmo tempo como convier, com vista ao futuro que se possa trabalhar com esta provincia.

(Continua na 4.ª página)

POVOAMENTO DE S. TOMÉ

Entrevista com um homem da rua

Pelo Plano de Povoamento ficou-se em 2.500 famílias aquelas que hão-de vir de Cabo Verde para aumentar a população provincial e diminuir o excessivo populacional daquele arquipélago.

A fixação dessas 2.500 famílias de caboverdeanas que corresponderiam (numeros redondos) a cerca de 10.000 habitantes, poderá fazer-se segundo várias modalidades.

Como já aqui dissemos, todos têm a sua ideia e as conversas sobre o assunto são intermináveis e viciantes.

Nestas colunas já publicamos uma valiosa entrevista com o Sr. Inspector Franco Rodrigues, que autoritativamente expôs o seu ponto de vista sobre o assunto. E nossa preocupação dar «achegas» ao Governo sobre o importante problema, e enquanto não obtemos resposta ao nosso apelo para viram a estas colunas expôr a sua opinião aquela que tem obrigação de fazer, resolvemos agrupar alguns pontos de vista sobre este magno capítulo do Plano de Povoamento, sob a designação de uma entrevista com um homem da rua.

O problema não fica resolvido com esta entrevista; mas, no conjunto, consideramos as opiniões emitidas pelo tal homem da rua, como postulados muito dignos de consideração.

— E isto que fala?

— Aparte a resolução do problema do superpovoamento do arquipélago de Cabo Verde através de suas próprias forças, o Plano de Povoamento procura solucionar, temos apenas de ter em vista a população que chega, com caracter definitivo, e aqui se ven instalar.

Desde logo precisamos de assenar nas modalidades de fixação, certo que o modo como ela se processar, influir já, e mais que tudo, nos requerimentos que as suas famílias farão para se incluírem no numero das suas.

Se o processo lhe agradar, logo elas promoverão o seu despacho favorável, e pelo contrario, para os locais locais não for proprio, farão tudo para mudar aquele numero.

Creemos que se não encareu a possibilidade de fazer «deslocações» a moda russa...

— Sem dúvida que assim é.

Não se trata de meter nos barcos os componentes das suas famílias e de embarcá-los aqui.

E necessário que eles o queiram. E só o desejar, se na realidade aqui se lhes tornar mais auspiciosa a vida, do que na sua terra natal.

— Que chama o meu amigo aquela obrigação que lhes impõe o Governo de trabalhar nas obras do Estado?

— Pois é isso... precisamente. Afé que está o meu I.º fôrro sobre de antemão que tem na fuga a sua protecção.

Se vi a uma roça apontar-se para trabalho, v.m. o Governo devia-lhe para as suas obras porque não tem contrato com a Roça; e não pode o Governo muito legitimamente acreditar que ele na realidade lá trabalha, sem a roça poder realmente confirmar a asserção. Também não faz contrato com o Estado, mas este tem meios especiais de o fazer compreender ao serviço e isto, que se fôr lóica, está uma vista a trabalhar para o Estado. Só poucos escapam a esta facilidade, porque estão organizados: os pescadores.

Destes não há fugas, e compram os dias a garantia de se trabalharem um tanto menos ao serviço do Estado fora do serviço da sua profissão, e o Estado beneficia também, porque tem a garantia de uns tantos trabalhadores daquela origem, permanentes no seu serviço.

— Quer dizer: o que falta é organizar os fôrros. Pensei-se na Casa do Trabalhador...

— Mas isso implica, não sei com que diplomas e ideias gerais, e não poude efectuar-se. A organização real é de ser mais funda.

— Ou se aplica a organização administrativa em S. Tomé tal qual a preconiza Franco Rodrigues e se acaba com este «industrial» sistema de casus — numa das Provincias mais pequenas, está a população dividida em classes como se não fossem todos portugueses com os mesmos direitos e deveres? — ou se organiza a população a meio-tropicalista, mas exigindo os mesmos deveres: registro dos menores dentro de 1 mês após o nascimento, contribuição pela casa, habitação do amigão oficializado... enfim! Todas as obrigações dos infelizes civilizados metropolitanos com bilhete de identidade, fotografia, dolo e tudo, para mulheres e homens, e muitas severas para a falta dele; e prova, provada com contrató, de que exerce qualquer actividade para não dar ingresso na classificação de vadio. E não se poderia dar um passo sem o bilhete; para mesa no mercado, para ir ao hospital, para ir a consulta, para vender na rua, etc. etc.; já que na identificação se baseia todo o sistema de repressão da vagalagem. É claro que neste caso, tentam de se reformar as reguladoras, que passariam a ter uma amplitude muito maior com registro civil, registro predial, fazenda, etc.

— Temos então que juntar mais um numero no nosso esquema?

— E... esclarecimento da situação actual: o indigena, um cidadão com todas as obrigações inerentes. De qualquer modo, descentralização do sistema administrativo como visto a um cadastro perfeito da população e propriedade. Ingresso da população nativa, em destaque, na Curadoria, ou criação de tribunais primitivos de trabalho, ligados a um Instituto Local de trabalho.

— Sem isto, será impossível trazer para aqui caboverdeanos, ou, talvez, mais sem colher nenhum beneficio para a Provincia, antes agravando alguns dos seus problemas.

— Fica nos ainda muito para esclarecer depois de feita a organização administrativa e o reajustamento social da população, conforme uma das duas modalidades propostas.

— Esta é sem dúvida a grande medida necessária; feita previa, ou simultaneamente, conforme o povoamento se fôr efectuando.

Depois desta realizada, sabemos que transformamos os factores populacionais actuais, em elementos úteis e que aqueles que se vierem aqui fixar possuirão a mesma utilidade para a economia da Provincia. Fora disso, é e desorden e o arbitrio, e inutilidade em pura perda.

— Vejamos agora: Como seria feito o adensamento das populações novas?

— Aumentar-se-iam os adensamentos existentes e melhoravam-se as suas actuais condições. Em principio, e atendendo que parte da sua população viria ir a sofrer o seu sustento no trabalho por conta alheia, seriam distribuídas umas glebas nunca excedendo o meio hectare para o cultivo familiar de hortas e árvores de fructo, bem como para a criação do pórco e das galinhas — Masterterneriam incomportável com a caracteristica de «apropriação».

— E a fiscalização de prestação?

— Fazer-se a fiscalização de prestação

(Continua na 2.ª página)

Um gesto de Salazar

Numa sessão pública do Município do Porto foi exaltada a figura de Salazar pelo facto da Câmara ter deliberado em levar a effecto a construção do monumento ao Presidente do Conselho daquela cidade, respectando-se assim os desejos manifestados por Salazar. O Coronel Lucio Prás fez o período de uma carta em que o (Chefe do Governo, diz):

A minha intenção é de facto que não se desperdicem energias, esforços e dinheiro, em homenagem a propósito de um facto cuja razão de ser, está fora do âmbito e objectivamente, na classificação de duas entidades. — O Chefe do Estado e o País!

Só o Estado?

Está o Governo empenhado na vida do canal ou famílias de Cabo Verde para S. Tomé. Trata-se de uma obra colonizadora ou, formada dos mais altos designios, que transformará o cariz desta Provincia sob muitos e importantes aspectos. Não é de desprezar especialmente aquilo que resultará de deixarmos ser praias de dissolução social.

O indigena das nossas provincias ultramarinas, que se contrariava para S. Tomé, raras vezes se fazia acompanhar da sua família respectiva e vinha ao obediência das caboverdeanas e das «fôrros», que, recentemente, maculou com frequência o seu «sangue azul»; não ditamos por um prato de batatas, mas por um cacho de bananas...

S. Tomé tornou-se assim um entreposto das bactérias de vadio e o físico e deixa a alma limpa, quando menos, atingido só o físico e deixa a alma limpa.

Com a vinda dos «casais», estamos certos que o ambiente melhorará e será mesmo mais fácil, exercer-se a actividade dos nossos operosos missionários.

A nossa Provincia, que sob muitos aspectos tem o «físico» de uma colónia de exploração, com os seus grandes proprietários na Metrópole a gozarem dos rendimentos, com o seu pessoal trabalhador de estorva viagem, com as suas residencias insustentáveis do catatonia, os seus empregados de mata com feição de sortenajas, o, sobretudo a sua dissolução própria das zonas rias de exploração e aventura, como as primitivas terras de ouro das Américas... passará gradativamente a adquirir o aspecto daquelas outras onde se vive o morto, onde se tem uma casa o um lar, onde se não vendem por preço algum, certas coisas agradas, senão como excepção.

Deuotou o Governo da Provincia este meritório empenhamento

(Continua na 4.ª página)

POVOAMENTO DE S. TOMÉ

(Continuação de 1.ª página)

de trabalho dos elementos rústicos, tendo em vista:

- a) Obras do Estado.
- b) Trabalhos agrícolas por conta de outrem.

Estabeleça-se que, uns oito meses por exemplo, seriam destinados a estes trabalhos fora do lar, dispondo o indivíduo em causa de 4 meses para se dedicar aos seus trabalhos próprios, e ao descanso. Esse descanso seria rigorosamente respeitado pelo Estado e suas autoridades; seria uma garantia e um direito de todo o trabalhador que se desejasse utilizar. Em contrapartida, ninguém se poderia furtar ao trabalho durante os oito meses restantes por contrato na Curodoria ou registo controlado no Instituto Local de Trabalho.

— Recreio-me que poucos trabalhadores do Mundo gozaram de um tal privilégio!

— Mas não davamos-lhe? E mesmo assim, não falaria mão de obra para as necessidades. Poderia, pelo que diz respeito às mulheres, adoptar-se ainda um sistema com maior número de meses de descanso. Mas isto são por-seguros.

Fale o amigo essencial assim na 6.ª e 7.ª páginas.

8. — Distribuição pelos aldeamentos de famílias com uma plebe não ascendendo em caso algum mais de dez.

9. — Não é o mesmo indivíduo ter de prestar um certo número de meses de trabalho anual, que no Estado quer na propriedade particular como trabalhador agrícola ou dentro da sua profissão. Trabalho absolutamente controlado na sua execução de serço.

— É evidente que deixar de haver os deuses que há hoje, donde resultam as habilidades, as fugas, o sacrifício dos mais tímidos, o ríspido dos super-heróis e o prejuízo de todos...

— Venha dúvida!

— É que faria o amigo aos do «Obô»?

— Isso é na realidade mais complicado! Temos já estabelecido o controle administrativo, com as suas instalações pelos diversos pontos do arquipélago (conteste com o Príncipe também), instalações, que seriam feitas com as verbas do Plano, já que de povoamento se trata também.

a) Instalação de famílias com a finalidade de irriar terras e manter a população em certas áreas mds por cultivar, exige atês:

- a) Dinamização da Repetição de Agricultura, com que consista queira no caso dum Estado Abster, complicado de muitos engenheiros e segentes;
- b) Construção do vias de acesso e das suas referências locais e melhoramento das existentes;
- c) Assistência inicial de infra-ss, sementes, e alimentação para os primeiros meses.

— Muito mais dispendioso e complicado!

— Pois é... Mas não deixa de ser útil lembrar esta motivação que segundo alguns é a mais sedutora. O que é absolutamente preciso é não se abandonar os futuros colonos desta mld delicada e para isso, torna-se necessário criar mesmo uma Necessidade nos Serviços de Agricultura, sob a chefia do Engenheiro Agrônomo de Repetição, unicamente com a finalidade de os dirigir e ajudar.

— É imperioso melhorar as comunicações, o que aliás também comporta cabimento no mesmo Plano de Povoamento.

— E esses fixados nessas regiões também terão obrigação de trabalho?

— Tem-no, sem dúvida, mas em regime livre. Aquelles que não cumprissem, passando ao aldeamento como os outros. É claro que a estes seriam distribuídos 10 ou mais hectares visto que apenas meio hectare seria pouco para assegurar o sustento de uma família que visse exclusivamente do trabalho próprio.

— Estou esclarecido. Mais duas regras que são a 8.ª e 9.ª de hoje.

8. — Alguns caboverdeanos seriam fixados em zonas incluídas distritalmente até 2 hectares ou mais.

9. — Adequada assistência técnica e vias de comunicação floras.

— Mas falta ainda o melhor. Como eleveit, na prática, a colonização? Quantas famílias a fixar por ano do hexénio? Por onde começar?

1.ª fase: Construção de aldeamentos e ritmo acordado com os respectivos aldeamentos para as autoridades respectivas.

Construção e melhoramento das estradas para estes aldeamentos e para as zonas incluídas e colonização respectivas.

2.ª fase: Estabelecimento da acção própria na Repetição Técnica de Agricultura, com meios de transporte adequados e directivas definitivas.

Vinda dos primeiros colonos para os aldeamentos.

3.ª fase: Fixação de alguns colonos dos aldeamentos nas regiões incluídas e primeiros trabalhos de assistência pela Repetição de Agricultura, incluindo fornecimento de alimentação no início.

4.ª fase: Desenvolvimento paralelo e progressivo de todas as medidas precedentas.

— Mas como aliciar os primeiros colonos?

— Também isto terá de obedecer a um plano. Trata-se mais de um problema de propaganda. Como sabe, em Cabo Verde o analfabetismo é mínimo, e até, um folheto cinescópico com fotografias, seria muito desejável. Propenho para já as seguintes medidas:

- a) Consulta imediata aos caboverdeanos actualmente contratados em S. Tomé, sobre se desejam mandar vir de novo já a família que lhes ficou em Cabo Verde incluindo velhos e crianças, perdendo o direito de ali regressar em caso de contrato. Estes passariam imediatamente ao regime de aldeados, indeniando-se a Sociedade de Emigração;

b) Aproveitar, no decorrer do hexénio, qualquer fatalidade que possa atingir (e isto não vai o desejo de que ela venha a dar) o arquipélago de Cabo Verde, para deslocar famílias para S. Tomé com carácter definitivo.

c) Proporcionar aos futuros recrutados em Cabo Verde a escolha imediata de se fazerem acompanhar de toda a família, desde que aqui se fixem, podendo fazer-se acompanhar pelos pais, por mais modestos que sejam.

O resto seria uma campanha de inteligência e de boa vontade, levando gradativamente ao ponto desejado.

— Obrigado, Sr. J. RUA pelo teu concurso para a resolução deste problema!

— Mas discordei-o de ti, amigo! Alguns te chamariam nomes feios, outros magnanimamente dirão que és um poeta... mas isso não é insulto. É a verdade! És um poeta enamorado de S. Tomé e de uma grande obra em marcha!

O. J.

Campeonato Nacional de Futebol

Resultados da 13.ª jornada do Campeonato Nacional da 1.ª Divisão, obtidos no último domingo, dia 18.

Belénica - Beira...	4-1
Beira - Atlético...	3-0
Barcelonense - Estoril...	4-0
Beira - Covilhã...	3-1
Dragões - Sporting...	4-0
Belenense - Setúbal...	2-1
Sporting - Académico...	5-0

Classificação geral

Clubes	Partidas jogadas	Victórias	Empates	Derrotas	Pontos	
Sporting	18	9	1	9	11	21
Beira	18	9	1	8	4	13
Belenense	18	3	2	13	14	10
Porto	18	2	3	13	16	17
Setúbal	18	2	5	11	17	14
Atlético	18	0	2	16	13	17
Lusitano	18	2	5	11	22	14
Barcelonense	18	5	4	9	24	26
Académico	18	0	1	17	21	29
Boavista	18	4	3	11	21	28
Covilhã	18	4	1	13	23	29
Braga	18	3	1	14	11	23
Estoril	18	2	2	14	18	30
Guimarães	18	2	2	14	7	27

Clubes e Agremiações

Tomaram posse os membros directivos do Aéro Club de S. Tomé que foram eleitos na assembleia geral realizada em 30 de Dezembro último.

A nova direcção ficou com a seguinte composição:

Presidente: Dr. Amaro Mendes Faria; Vice-Presidente: Dr. Luís Pires de Azevedo; 1.ª vogal: Fernando Rodrigues; 2.ª vogal: Augusto José Pinto da Linça; Tesoureiro: Raul Heller; Secretário: Henrique de Azevedo; Vogais Substitutos: António Ferreira Gonçalves e António Pereira Almeida.

Retalhos & farrapos

Enxerto de um rim

Marius Henriço foi operado em Paris pelos cirurgiões franceses Oecommos e Vaysses do serviço do famoso Prof. Gaudard d'Allaines. A operação que durou 55 minutos consistiu em tirar um rim a mãe de Marius e enxertá-lo no filho. Mãe e filho pertenciam ao mesmo grupo sanguíneo.

A operação realizou-se em 25 de Dezembro e o período crítico deveria ter decorrido no passado dia 15.

Ignoramos por ora os resultados. Enxertos do rim já foram tentados por diversos cirurgiões tendo falhado os resultados. Os operadores de agora, obtiveram êxito sem qualquer complicação para a mãe Dick que serviu de cobaias para a operação de Marius.

Mixordeiros 350%

O Ministério de Saúde Pública do México descobriu uma perigosa associação de um industrial com um químico, mediante o emprego de goma arábica, óleo mineral, glicose, gureira e soda cáustica, conseguiram converter 400 litros de leite sintético em 6.000 litros de um líquido parecido com o leite que conseguia furtar-se às elementares exigências de Laboratório para aquele alimento. O «leite» assim preparado foi para a fábrica oficial de pasteurização como normal, o que misturado nessa central leitreira com o outro leite, que ali chegava.

A pintura da Torre Eiffel

Durará 3 anos as obras de pintura da torre Eiffel que se vai iniciar em 1 de Março próximo.

Se os helicópteros 3 eões partindo do zero, emcur, em baixo, até ao anel do mar, no topo.

Quantas toneladas de tinta serão necessárias?

Fim de uma brilhante carreira

O popular matador de touros português, Manuel dos Santos, vai casar com a filha do milionário espanhol Maximiliano Dias que se encontra actualmente, residindo no México. A Lusitânia que nos informa do facto, diz que Manuel dos Santos tem uma fortuna actualmente avaliada em vinte milhões de pesetas e que pensa retirar-se do touro logo que se casar com a filha do milionário.

Alguns se cordonizes

Continuam a sair as Beiras contadas de cordonizes vindas de Norte que são apinhadas pelas ruas de Vila e de noite por europeias e indolgentes que se vão com os seus cães a um passeio. Por vezes os cães são atingidos por um estranho espírito colectivo de suicídio, e outros, são envenenados.

Temos há dias que umas centenas de anatómicos em Berlin, entraram pela janela de um quarto num apartamento central possivelmente convencionado que olhavam na Primavera.

Dr. João Calvet do Magalhães Marques da Costa, nomeado médico da zona n.º 1 da ilha de Príncipe.

Dr. Eduardo Azevedo Goodman Salgado de Almeida, nomeado médico da zona n.º 8 da ilha de S. Tomé.

Dr. Manuel da Costa Moura, nomeado a sua honração como Delegado de Saúde de S. Tomé.

Guimarães & Iruões, firma da cidade de S. Tomé, autorizada a vender estampilhas e valores saldos.

Francisco António da Almeida, auxiliar de Secretária dos Serviços da Municipalidade, levantando um processo disciplinar por irregularidades na escrituração de recibos cobranças e desvio de importâncias.

Pelo Conselho Regulador, o B. O. do 17 de Janeiro publica a tabela dos preços de venda de géneros.

COMISSÃO TÉCNICA DE AUTOMOBILISMO

Aviso

A Comissão Técnica de Automobilismo faz público que, nos termos do artigo 72.º do Código da Estrada aprovado pelo Decreto n.º 684, de 14 de Setembro de 1943, deverão todos os proprietários de automóveis entregar na Secretária desta Comissão Técnica, improrrogavelmente, durante o corrente mês de Janeiro, uma declaração feita em papel amarelo, das autorizações que possuíram em circulação ou susceptíveis de circulação, acompanhada da respectiva taxa de circulação anual.

Comissão Técnica de Automobilismo em S. Tomé, 15 de Janeiro de 1953. — O Presidente, Francisco Manuel Tripe Delgado, Engenheiro.

Metrópole e Ultramar

Agredido à punhalada

Beaguela, 12 — Quando o guarda da polícia de Segurança Pública, um serviço de Piquete na Esquadra, Manuel António Paula procedia à mudança de prisão do esquadrista Pedro Rosa Jesus, caboverdeano, de 27 anos de idade, natural de S. Antão, este, tentando fugir, violou-lhe dois golpes de navalha, atingindo o guarda no abdómen e no braço. Foi dominado pelo valente guarda ferido e outro polícia e metido no calabouço. O guarda Paula foi socorrido imediatamente no Hospital.

Acidente aéreo em Moçambique

Um telegrama de L. Marques para a Agência Lusitânia, datado do dia 16, refere que o avião da carreira, comandado por Manuel Frago, no regresso da viagem do norte à Província transportando 11 passageiros, devido a uma rajada, abateu-se à noite a Lourenço Marques. Não conseguindo atingir o aeroporto, aterrou na floresta de Limpopo em Vila de João Belo. O avião tem os instrumentos e o motor em bom estado e se afundou a semana passada naquele local. Era a primeira vez que voava, e em sete dias escapou duas vezes à morte.

A epidemia de piratas no mar de Macau

No mar de Macau apareceram 20 navios piratas nas águas internacionais entre Hong-Kong e Macau que quase paralisaram o tráfico de Junco da guerra entre as duas cidades. A polícia portuguesa de Macau deteve no dia 11 um homem e uma mulher, apreendendo e controlando, suas pistolas e munições que se encontravam no interior de um junco.

Elevação ao cardinalato do Sr. Nuncio Apostólico

Por virtude do estado do saúde do Sr. Nuncio Apostólico a entrega das insignias pelo Chefe do Estado Português, não será feita no Palácio da Ajuda, mas será feita no Palácio da Nunciatura. A cerimónia devia ter-se efectuado no dia 20, pelas 16,30 horas.

O abnegado de Sua Santidade, antegrazar ao Chefe de Estado, no Palácio de Inimem, o Breve do Sumo Pontífice em que lhe pode para se dignar fazer a entrega das insignias.

Promoções no Exército

Foi promovido a tenente-coronel o Major Sá Vianna Rebelo, subsecretário do Exército Português, promovido a capitão Rui de Azevedo, ajudante de campo de Senhor Ministro da Defesa.

O Chefe do Gabinete do Ministro do Exército, Major António Augusto dos Santos, foi também promovido a tenente-coronel.

Como noticiamos, procedeu-se, no passado dia 11, à cerimónia do baptismo do cemitério da Ribeira Afonso, presidida pelo Vigário Geral, Rev. Padre Monteiro.

A Câmara Municipal de S. Tomé materializou, assim, uma das aspirações dos habitantes da Ribeira Afonso e dos lugares circunvizinhos, que se viam na dura necessidade de transportar os seus mortos para os cemitérios de S. João dos Angolares e Santana.

Esta construção foi dirigida pelo Vogal do Petrouro, Sr. Joaquim Gomes Clemente, cujo espírito de sacrifício foi considerável se atendermos à distância que separa aquela vila desta cidade.

Desde 1943 que o terreno fora adquirido pelo município e os trabalhos só foram iniciados em Novembro do ano findo.

O Cemitério, todo murado em volta, foi dotado dum linda capela e o terreno fronteiriço ajardinado com muito gosto.

A cerimónia reveriu-se de grande solenidade e que assistiram, além das individualidades citadas na local anterior, muitas pessoas da cidade que se deslocaram àquela vila, nesse propósito.

Comissão Técnica de Automobilismo em S. Tomé, 15 de Janeiro de 1953. — O Presidente, Francisco Manuel Tripe Delgado, Engenheiro.

PELO HOSPITAL

Movimento de doentes hospitalizados, com os tratamentos feitos no Hospital de S. Tomé, no período de 1.ª a 8.ª de corrente mês:

Existiam	250
Entraram	60
Saíram	53
Faleceram	6
Faleceram	—

Houve 3 doentes por doengas infecciosas ou parasitárias, respectivamente Tuberculose pulmonar e Leprosia e um doente por Endocardite aguda após febre.

Consultas: 250
Tratamentos: 60
Injeções: 53

Diagnóstico de Saúde de S. Tomé

Consultas: 250
Tratamentos: 60
Injeções: 53

Notas Económicas

U. E. P.

O Banco de Portugal comunica o crédito de Portugal sobre o União E. P. de Pagamentos, em 31 de Dezembro de 1952, de 61.000.000 de unidades locais, tendo-se vindo a reduzir seu saldo em 1.116.276,20 unidades locais.

O crédito referido, era, em Março do ano passado, de 61.000.000 de unidades locais, tendo-se vindo a reduzir seu saldo em 1.116.276,20 unidades locais.

Farmácia de Serviço

Recruta-se esta semana de serviço a Farmácia Império

Movimento Marítimo

Estava no nosso porto o navio Si Zolares que, em 15 de Maio, foi chegado a S. Tomé. Partiu à noite para a Ilha do Príncipe onde foi carregado 2.000 toneladas de açúcar para a Província, regressando pelo novamente a S. Tomé amanhã completar.

Câmara Municipal de S. Tomé

Aviso

Nos termos das deliberações camarárias de 8 e 15 do corrente mês, se publico que no próximo dia 22, pelas 15,30 horas, no edifício do Município, será posta em hasta pública a arrematação dos pavilhões 16 e 17 do Mercado Municipal, termos do projecto de contrato de arrendamento, publicado no Boletim Oficial n.º 20, de 17 de Maio do findo.

A base de licitação será das imitações de 1.000,00 e 300,00, respectivamente.

Só serão admitidos a licitação pessoas que mostrarem ter feito a inscrição na Câmara um depósito prévio de 500,00.

O arrendamento do pavilhão adjudicado no concorrente que se renda oferecer, reservando-se a Câmara o direito de não aceitar qualquer postu ou de a licitar a praça se assim entender conveniente.

Secretaria da Câmara Municipal de S. Tomé, 15 de Janeiro de 1953. Presidente da Câmara, Manuel de Deus, tenente.

Venda de carne

Por informações que chegaram ao nosso conhecimento, a venda de carne pública, no telão do mercado municipal desta cidade, passará a ser a partir de 31 do corrente mês, nos seguintes indícios:

CARNE DE VACA
2.ª, 4.ª e 8.ª habidos
CARNE DE PORCO
3.ª e 6.ª feiras

Esta medida da Câmara Municipal, é inconteste e digna dos maiores elogios, pelo benefício que ela representa para o público em geral.

A VOZ DE S. TOMÉ

Semanário Cultural, Noticioso e Literário

Propriedade e Edição da
DELEGAÇÃO DA UNIÃO NACIONAL DE S. TOMÉ

DIRECTOR
RAUL SIMÕES DIAS

Composto e Impresso na
IMPRESA NACIONAL DE S. TOMÉ

IDENTIFICAÇÃO

As entrevistas publicadas no nosso jornal sobre Povoamento e alguns outros artigos saídos na *Voz de S. Tomé* e em jornais da metrópole, provocaram no meio ativo um certo mal estar.

Muito se especulou com palavras, que muitas vezes, poucos abam o que expressam.

A significação do termo *indígena* quer no dicionário, quer nos séculos é uma coisa, o significado que roveste para o nativo de S. Tomé é uma outra diferente. É o mesmo simples procedimento com as palavras *contrato*, *assimilação*, *escravidão* e *forro*.

Torna-se necessário ventilar e explicar tudo isto em linguagem clara, para obediência de todos e dilijir os erros que poderiam ser cometidos.

O povo precisa de ser esclarecido não com a citação de muitos parágrafos de artigos legais, mas com a simples e apertado palavrão das suas consequências na aplicação directa e pratica.

E, antes de tudo, convém notar que o povo de S. Tomé tem razão em desconfiar de todas aquelas palavras, porque a sua realidade oral, no subconsciente a sua alma colectiva, quase todas elas representam algemas e cadeias de que se libertou ou a que, os seus próprios olhos, viu a acrocrotadas outras irradões lo rapa mados fortes. Quase se em ajuda sinais delas na sua epidemia.

O que foi a escravatura em S. Tomé, o seu extorção, o longo processo de libertação, é uma história conhecida de todos, o que reapareceu destas líhas para todo o mundo, não obstante vivermos numa ilha, e os acontecimentos desse tempo eram mais morosas e difíceis do que hoje. Talvez até que esse distacção, em espaço e tempo, tivesse contribuído para proporcionar factísticas, misteriosas, como as que põmos a todo que nos é indispensável, ou está para lá das coisas de vngamento actualizado.

Já do nosso tempo se fala de métodos de proceder, de tractos — pólos que são pouca delicias ou ácidos ou os insoneáveis. Disseu-se, libertou praticamente n *erra*, mas não tão cedo e expulhamente, o conseguiram aqueles que para os trabalhos agrícolas se conta alhoia, vinhos, por fora do estimo, de simples transacção, ou da compra distacção de dos poderes, das outras praxias Ultramarinas para a hosa.

Também para estes métodos e coisas recentemente, mas não tão espectacularmente, nem com auto diligir, que tenha apagação da retina dos nativos locais a ilha do futuro passado.

Dada razão nos funda-

mentos da atitude psicológica do *forro* em face dos problemas que ora se doblam, tratamos contido do o elucidar, e assegurar a sua alma simples.

Mesembique, para limitarmos ao mais típico aquilo que pretendemos descrever, é uma provincia cujos naturais vivem sob o regime do indigenato ou de tutela.

Só não são considerados indígenas aqueles que requerem *assimilação*, com deferimento.

O indigena paga o seu imposto de palhota ou de capangão, o forra disse nada mais, e pode até requerer em papel comum tudo que entender. Tem as suas reservas de terrenos próprios com as quais ninguém pode interferir. Não paga taxa militar, contribuição industrial ou predial, não paga pela bicicleta, nem pelo cão, nem pela apanha de lenha em terreno baldio, não por se casar ou divorciar, nem por se queixar; e todas as diligências da justiça são para si gratuitas. Além da obrigação do imposto de palhota tem a de trabalhar por conta do outrem durante 6 meses em cada ano podendo escolher o patrão à sua vontade, e levar a mulher consigo para o local do trabalho.

Estes contos, que aqui se ouvem, de um nativo que ficou sem o terreno da sua palhota por causa de decisão do Tribunal, sob a qual tripudiou um potanido, não são possíveis em Moçambique onde um europeu que passasse tirar uma simples palmira ou banana para um indigena, se tinha que levar com a *Carreira* impiedosamente, não lhe valendo os advogados.

O que é ser indigena actual? É ter plua liberdade de viver à sua vontade durante 6 meses de cada ano sem ninguém interferir consigo.

A situação tem tanto de confortável, que alguns assimilados, como emfarrados professores nativos, não tardam a reconhecer que ficaram disparata requerendo a sua assimilação, sentindo os efeitos da *civilização* em que ingressaram. Não podem viver em mananciais em casa do Estado, pagam taxa militar, não podem colher lenha sem licença, não caçar, não ter cão, nem bicicleta e devem ter evidentemente uma profissão pela qual pagam contribuição industrial ou pagam contribuição predial rustica ou urbana. Se tiveram queixa a apresentar, terão de pagar custos e pagar a advogados e embroham-se nosse pombroso ambiente dos cartórios e corredores ladrilhados de edifícios e citações.

É a alternativa que se oferece ao nativo de Moçambique.

Nem se pode dizer que o indi-

(Continua na 4.ª página)

NOTA OFICIOSA

Pela Repartição de Gabinete foi fornecida à Imprensa a seguinte Nota Oficial, em 4 de 3 do corrente:

Tendo chegado ao conhecimento do Governo que indivíduos desafectos à actual situação política, conhecidos como comunistas, propalam boatos tendenciosos no sentido de que os filhos de S. Tomé irão ser obrigados a contratar-se como serviais para trabalhos nas roças, o Governo esclarece que nenhum filho da terra deve dar crédito a essas ataradas, antes deve denunciar à Polícia tais indivíduos perquanti, o Governo que tem a seu cargo a protecção dos nativos conforme sempre o tem demonstrado, garante-lhes que nunca consentirá autorizar tais contratos.

O Governo apenas vem insistindo, e continuará a faz-lo, para que todos os filhos da terra o ajudem a levar a cabo a grande obra de Fomento que o Governo central idealizou, e que se com a elaboração de todos pode ser feita.

Espera por isso o Governo que a população nativa agita para o trabalho ocorra às obras do Estado mostrando assim o seu repulido aos boatos que maliciosamente foram lançados. Os responsáveis por tais ataradas estão sendo vigiados pela Polícia que lhes lançara mão no momento oportuno.

Mais uma vez o Governo esclarece que não tem qualquer fundamento os boatos propalados sobre contratos.

E PORQUE NÃO UM CENTRO DESPORTIVO?

Nunca nos interessou criticar para dizer mal disto o daquilo ou por em cheque esta ou aquela personalidade ou grupo de personalidades, nem tampouco é nosso luma justapor barreiras, de palavras e as idéias que nos têm as acitidades de la intermédios grupos. Mas se hoje o fazemos é não somente por termos constatado que o grande poder criador, latente em grupos que, como este, sentem a necessidade de fazer algo, sempre, ou quase sempre se perde em objectivos de somenos o de interesse restricto, quando, em las verdades, o seu potencial realizador bem poderia aproveitar-se para fins mais lutos e mais consuetáneos com o interesse da comunidade.

É pois neste espírito que podemos vênir para entrar na conversa o, posto isto, que o foi à leia do intello, aborçemos o assunto que aqui nos traz.

O último número de *A Voz de S. Tomé*, insere na primeira página e sob o título um *Clube de Ténis* em S. Tomé, uma pequena notícia que, na sua essência, mais não traduz do que um desejo de evasão ao reme-ficme da coisa feita e costumeira.

Trata-se ali da organização de cada meaos do que um clube de ténis, ideia muito de louvar se porventura não lhe faltasse, em relação ao meio, alguma coisa de utilidade geral, digamos até de utilidade pública, que nestas coisas associativas do desporto há-de sempre informar e orientar empreendimentos desta natureza.

Ninguém ignora que, adentro da orgânica prática dos chamados desportos pobres e a par do tiro, do remo e da pesca, o ténis é o mais individualista dos desportos que se praticam, sendo, como muito bem se diz naquela notícia, um desporto de *ditos*.

Aburrido seria pensar-se que, organizado um clube dessas fadole, ele poderia englobar uma massa associativa capaz de, pelo menos — cumpridas as exigências legais, garantir e expandir a vida do clube. Mas aburrido ainda nos parece, supor-se que pelo facto de os senhores Falcão e Beltrano e as senhoras Olga e Fátima desejarem jogar umas partidas de ténis, haja quem possa pensar que os poderes públicos deviam dispensar, a um núcleo de interesses tão restricto, as *facilidades e auxílios* que se lavocam no artigo em referéncia.

Por este andar breve teríamos a rodinha dos jogadores de canasta a requerer *facilidades* e o grupinho dos saltadores de trampolim a clamarem por *auxílios*.

Com efeito, não é necessário dizer-se que se trata de um grupo, aliás muito reduzido, de pessoas

de *ditos* rotúidas para praticarem um desporto também de *ditos*, pois todos sabemos que assim é e, sendo assim, tal auxílio prestado a um núcleo tão míngado de personalidades, que, segundo se falou daquela notícia, estão colocadas num nível superior, visto só ali encontrarem o *ambiente adequado*, estabelecem uma espécie de barreira diferenciadora de classes o que seria um contrassenso.

Para disto não consta que para além dos grandes centros de turismo internacional e de algumas acolhidas estações de veraneio (para gente rica), possam existir com êxito clubes análogos a quello que se pretende organizar.

De resto, não sendo o ténis um jogo da associação ou de *equipe* é sempre, ou quase sempre, jogado entre pessoas amigas ou conhecidas que se combinam e marcam hora para uma série de partidos e se coisam para pagar as despesas, no nosso caso apenas nos rapaziños que aprenham as bolas. Não se vê assim qual a necessidade de uma agréguição de escassa nuta dúzia de praticantes dessa modalidade.

Iremos então deixar de jogar...? Será que é proibido intermédios o ténis em clube...?

Não, nada disso! O ténis pode e deve ser considerado e a persistir o desejo manifestado de associação e cooperação, ele tem o seu lugar num centro de núcleo desportivo no qual se encontram representados também, os restantes desportos pobres.

Ali, e integrado num vasto conjunto de modalidades ele deixa de ser um desporto *de elite* e para *ditos* para enquadrar-se no domínio do interesse geral o então, e só então poderá vir a beneficiar, por inerência, do auxílio que o Estado ou as suas corporações sempre prestam às organizações que servem de verdade a causa de bem comum.

Bem poderiam os distintos organizadores do clube de ténis, aproveitar o ensejo por fazerem coisa que se veja, fundando um agréguição desportiva e recreativa que englobasse na sua secção desportiva o ténis, o tiro, a natação, o remo e a vela, o equitismo e a patinagem, o basquet e o voleio, o campismo e o ciclo-turismo e, na parte recreativa o ténis, e depois, as palestras do divulgação de conhecimentos, ou os saraus recreativos, modalidades estas — desportivas e recreativas, que tanto mais necessárias se tornam quanto é certo que por falta de outras práticas, muitos jovens, maismente nativos para o futebol e elo se dedicam numa

(Continua na 4.ª página)

O 1.º S. TOMÉ-LUANDA EM FUTEBOL

Foram iniciados os primeiros passos para a organização do intercâmbio desportivo com Angola.

Pensa-se na vinda da Selecção de futebol de Luanda, para defontar a sua oongenero de S. Tomé.

Cabe à *A Voz de S. Tomé* a iniciativa desta deslocação, sob a égide do Conselho de Desportos local e o apoio do «Angola Desportiva» naquela Província.

Aquela jornal angolano entrevistou, nesta cidade, o Presidente do Conselho de Desportos sobre as possibilidades dessa realização.

Companhia de Revistas do Teatro Avenida de Lisboa

É amanhã, dia 6, que chega a Companhia de Revistas do Teatro Avenida de Lisboa que, como noticámos, vem realizar uma série de 6 espectáculos de estreira no Cinema Império.

Dada a procura de lugares nas bilheteiras de cinema e a categoria da Companhia, provamos bons conselhos, como incentivo para outras visitas de Empresas Teatrais a S. Tomé.

1892

Próambulo do Decreto de 21 de Maio de 1892 assinado por Francisco Joaquim Ferreira do Amaral:

Señhor. — O projecto do decreto que tenho a honra de apresentar à consideração do Vossa Magestade tem por fim principal dotar a provincia da S. Tomé e Príncipe com uma providencia que restrinja a vadiagem e acabe com um sistema verdadeiramente extraordinario que manifestam os hábitos sociais dos indigenas daquelle provincia, que naturalmente representa ainda um resto dos efeitos imorais da antiga servidão, hoje extinta, e substituida por uma regulamentação sonante do trabalho dos serviaes.

Com effeito, em S. Tomé a raça indigena, fidalga na imperfeita concepção da palavra, difficilmente se amolda aos trabalhos rudes do campo, e muito menos o faz, tendo que prestar taes servicos, embara relativamente bem remunerados, a um agricultor, ainda mesmo seu patrio.

Daqui se gera a enorme annualidade da qua, havendo-se nas duas illas largos tractos de terreno por cultivar, e da Provincia de Angola e da Costa da Mina que se importam para a lavoura quasi todos os braços que lha são precisos, ao passo que, com raras e honrosas excepções, os naturaes das illas vivem em grande parte na ociosidade e na exploração do trabalho dos melhores seus patrios, verdadeiros victimas da repugnança à diligência e esperar daquelles a quem mais compete o esforço trabalhador que representasse o restricto cumprimento de deveres por parte dos chefes de familia.

Do accordo com os hábitos inveterados dos indigenas do S. Tomé, a noção do trabalho rural entrou ellas e apresenta-se lhus no espirito como uma situação humilhante da servidão, situação em que injustamente consideram viver os serviaes contratados.

Daí obrigaram assim lhus a trabalhos excessivos, ponde como o relicto nefanda da antiga tradição de escravagista, o gastaram em dissipações o esforço das infelizes. Complicada assim a sua vida financeira normal e a breve trecho vnu-se excoitados por dividas lhus pelos que, digno a lhuera verdade, com mais saforado do que prudência, exploram os hábitos esbaforados das suas victimas, procurando absorver-lhos nas propriedades, no empocho do afastar vizinhos em que não confiam, e de realizar o sonho tantas vezes falaz de tudo o lavrador — o aumento da propriedade em terras contigues.

Daqui um autogonismo do raça, que se não vê neutras collinas portoguesas; a vadiagem, os roubos de mão armada, finalmente todo o cortejo de crimes, que a ociosidade alimonta e incita, e em que por vezes mesmo se pretendou filiar principios de politica local, os períodos olitorios mais ou menos nillimam, ou antes mais ou menos acitram.

Fazer conceber ao trabalho os indigenas do S. Tomé, violentos mesmo a lhuo pelo recio da exploração, é reconhecê-los, o preparar a lhuo raça indigena e utilizá-la, lhuo perdidá pela repugnança ao labor honesto e modico, um futuro do honrado diligencia, dirá mesmo um prospecto de relativa abundancia, dadas as inextinguíveis condições produ-

Identificação

(Continuação da 1.ª página)

gona não tem uma protecção efficaz, nem se pode dizer que o contracto o accorreo tanto quanto aqui se supõe.

Os contractos que aqui se conhecem, referem-se a indigenas de outras provincias que por isso vnu por mais de 6 meses, e mesmo por mais de dois annos. Nunca aqui poderiam ter caracter de duração, nem exigiriam o viver-se na Roça.

Não lhu chamamos mesmo contracto, mas antes accordo identico ao que os molques fazem com o seu patrão ou que os serventes das diversas Repartições do Estado fazem com ellas.

É posto isto vejamos! Comprando-se que S. Tomé e Príncipe e a sua população viviam num sistema de semi indigenato que não é carne nem peixe, com todos os inconvenientes das resultações para a Nação, para a Provincia e para os próprios nativos? Que estamos aqui a fazer soná civilizar?

Antes do overdejar por qualquer sistema rigido ou especial é absolutamente necessario tratar de identificação da nossa população para que ninguém viva à margem da loi. Não estamos na Paizagem nem na Floresta Amazónica...

CALULU

Da Lusitânia: «No Estádio Nacional o Sporting batou o Benfica por 3 a 1. Quem é afinal o papagaio? O Hospital Central visto por um Cineho!

Entrada do Hospital — Grandes Honras de Acolhimento — Sempre cabe mais um M. acreditado — Um grito na noite Georgia — Termino da Carne O Operado — Herói da força Quatro de ex. — Silvescuquem poder 3.ª classe — Dou lhu queque Sala de Operação — Sangue, suor e lágrimas Secretaria — O Expresso das 7.ª e meia Famicia — Mater em morrer do X. O Hédico e o Ministro Laboratório (Analises) — Nota de Novo em Alcazar Enfermaria Geral (Homens) — Os M. serventes Enfermaria Geral (Mulheres) — Vidas deparadas Coimbra — Pila Nisso Ambulancia — Corrida para o Morie Morgue — Era ante Mendo Lendariário — Aldeia de Ropos... Saja Medicos — Honras da sua lhuera Enfermeiros — Vidas Heroicas Medico e Doente — Era uma ves dois sedentos Priso Mencionio — Vidas perigosas.

lhuas da fértil região onde nasceram.

Desviar homens inteligentes e válidos do campo estáril da intriga local, das noites perdidas nos exallação profunda pelo abeso das habidas alcoolicas, e trazê-los para o campo praticamente regenerador do trabalho e da vida honesta, não é um violencia; ao contrario disso, representa a solução de um problema ao mesmo tempo económico, e moralizador.

Castiga-se o vadio no Europa com a deportação para as colónias; conservar a vadiagem em Africa seria um contrasenso e um crime perante o dever de todos concorrerem para o bom estar geral.

Há 61 anos precisamente! E diz-se ali: «Daqui um autogonismo de raça, que se não vê neutras collinas portoguesas». Sessenta e um annos, é de cantar!

TEATRO

Confirme noticiamos, realizou-se no passado dia 31, no Cinema Império o espectáculo promovido pela Secção Theatral do Sporting Club de S. Tomé, em continuação dos festejos comemorativos do XXV aniversario da fundação do citado Club, com a assistência de Sua Excelencia o Governador.

Subiram à cena a esgrasadissima Comédia em 1 acto, Omas Gatas, cujo desempenho por Costa Alegre, Oscar Santos, João Bonfim, Quintero e Rosa Aguiar e Odete Jordão, foi bastante equilibrado, mantendo o publico em constante gargalhada.

O orado que é leve, anda à volta da comédia innocente estabelecida pelo criado quanto aos pretendentes das duas gatas.

— A noiva, filha do casal, a gata, bichano de casa.

As referencias dadas pelo dono da casa sobre as duas gatas, e recebidas pelos pseudo-pretendentes, occasionam as mais disparatadas conoluções que o publico acompanha perfeitamente, em constante hilariedade.

Dos personagens, destacamos Costa Alegre que fez, sem sombra de duvida, o papel de melhor actor, mas não o papel de melhor actor. Sem exageros, fez rir a assistência repetidamente.

No papel da criada, Quintero Aguiar, esteve à altura do lugar, salientando-se pela forma comulida como se houve no papel de actriz. Sem exageros, fez rir a assistência repetidamente.

A seguir, Oscar Santos e João Bonfim, empacaram perfeitamente, não estracando o conjunto.

Rosa Aguiar e Odete Jordão, proaram rir-se as melhores possivel, mas não conseguiram rir mais vicia no palco. Parabéns a lhuo modo que appareceram pela primeira ves em publico.

A excepção de Filipe Costa foi perfeita. E difficil fazer melhor, e que não desmentia a certeza que lhuamos de anunciar previamente um bom trabalho.

Na figura de D. Ciudad, Laura Santos, mostramos com distincão no palco, ficando muito bem.

O compe, André Bastião, mostrou habilidade e a vontade.

Nos quadros reimpago, a senhaura, foi sem duvida o que mais agradou pela commendação de casa. Job Bonfim, despenho o seu papel com geral agrado, não se desviando da mais exalta e nos gargalhadas da noite.

Os numeroes do revista, foram retirados de folclore nacional, com alguns versos adaptados à vida de S. Tomé. Foram bisdos, Marcha de S. Tomé, Fado Svin, Ven a Mãe!

A apoteose, com lhu Verdes facho com chave de ouro este espectáculo.

Estão de parabéns a Sr. D. Arminada Castro, pela forma como dirigiu os bailados, e Sr. Filipe Costa, accendedor, e o Sporting de S. Tomé pela organização.

Cabem também referências especiais para Nuno de Castro, organografo, Mário Machado, ponto, e do quarteto de orquestra dirigido por Liberto Costa, ao saxofone, e acompanhado pela Senhaura Maria Amélia Graça, ao piano, e pelas senhoras Ramos Barros, violinista e José Matos, à bateria, que, com muito agrado, se fez ouvir durante todo o espectáculo.

O publico, como previamos, acorreu a cachar a casa, com bom incentivo para todos quantos assistiam premialmente com festas de arte e modificar a rotina habitual.

Foi sem duvida, uma boa estreia.

L. Chavira Fins.

Metrópole e Ultramar

O Sr. Engenheiro Caneiro de Abreu propõe um aditamento aos Estatutos da União Nacional com disposições especiais para o ultramar

O Senhor professor Oliveira Salazar, preside, na sede da União Nacional, a uma reunião do comiteo central daquelle organização, durante a qual o sr. engenheiro Caneiro de Abreu relatou a viagem que fez com o sr. commandante Henrique Teixeira de Sousa e Moçambique, e apresentou a proposta das disposições relativas ao Ultramar, que vão constituir um aditamento aos Estatutos da Organização.

O comiteo que é leve, anda à volta da comédia innocente estabelecida pelo criado quanto aos pretendentes das duas gatas.

A segunda lição de professor Marcelo Caetano no Ascoluquio Commercial do Porto

O Centro de Estudos Económicos e Financeiros da Associação Commercial do Porto, realizou esta a segunda lição do curso sobre «Economia Económica de Angola e Moçambique», regido pelo illustre professor Marcelo Caetano.

Nessa lição, sublinhou-se o tema: «O naturo como consumidor, foi estudada a situação do indigena como comprador dos productos europeos, substituindo-se a importância que, para a economia mundial, especialmente, para a industria metropolitana, pode ter o mais alto nivel de vida e de necessidades das suas colónias os indigenas de Angola e Moçambique, de maneira a torná-los consumidores efectivos dos productos europeos, e simultaneamente, mais efficazes produtores, para valorização das provincias africanas.

«O de maior interesse para os europeos — accuteu o illustre professor Marcelo Caetano — que os indigenas produzam mais, ganhem mais e possam, assim, ser mais importantes consumidores de productos da nossa industria. Para isso, afirmou ainda o illustre professor, é preciso também protegê-los e educá-los a fim de evitar que desperdicem o dinheiro ganho em consumos indesejados ou até perjudiciaes.

A terceira lição do sr. professor Marcelo Caetano está marcada para o dia 12 de Fevereiro.

Novas descobertas de minerais

O Geólogo americano Donald Davidson, vice-presidente da companhia Longbara de Minneapolis, que acompanhando de mais illa geólogos americanos, partiu de Nova Iorque para as provincias de Angola e Moçambique onde vão fazer pesquisas de minério estratigico, termino de um contracto de dois annos firmado com o Governo Portogues, disse: as novas descobertas mineras estratigicas em Angola e Moçambique fortalecerão os recursos do Mundo livre e constituirão, assim, uma valiosa contribuição para a paz do mundo.

Palando na Emissora e na Voz America, Davidson prestou homenagem aos cientistas e técnicos portogueses que acollheu em Angola e Moçambique e acrescentou: «Penso que os portogueses não fette em Africa uma obra que não lhu acita de de qualquer outro país». Os Geólogos farão a prospeccão numa área total de 60.000 milhas quadradas, desde a foz da qual se originam os rios.

Plano de Fomento

Segundo noticia a Lusitânia, é grande o regojo da população da Huila que se mostra agradecido pelo facto do Commandante Sarmento Rodrigues, Ministro do Ultramar, ter autorizado a missão de estudos a proceder à construção dos primeiros dez quilómetros de troço Matial. A missão do estudos espera completar, num anno, todo o percurso Matial-Vila Arter de Patva devendo o comboio chegar, em menos de dois annos, à região das Gangulhas.

REPARTIÇÃO MILITAR

Distrito de Recrutamento e Mobilização

— Ao fazer-se a revisão dos livros da Taxa Militar desde o ano de 1945, constata-se que uma grande maioria de contribuintes inscritos se encontra em atraso no pagamento da referida Taxa.

Com o fim de se evitar enco-modos aos referidos inscritos, vnuam-se por este modo todos os mancebos dos 20 aos 45 annos, e que não tenham a sua situação militar legalizada, que devem apresentar-se neste Distrito de Recrutamento e Mobilização durante todo o mado de Fevereiro, depois do que se se não apresentarem, no termino dos Regulamento Militares.

O Chefe do Distrito, Fernando dos Santos Ferreira, tenente.

16/1/65

COMENTARIO INTERNACIONAL

50 na América!

Depois de Eisenhower se ape seu Castello no dia do seu jurar levando ao lado sua mulher «M com 3 orquedas brancas na l postou-se na tribuna. Fer o V di tória e abraçou Mamie, em quadros reimpagavam.

Cortejo passa e um «cow-boy ludo, galopa ao longo do bu fazenda volter o ludo e apaa passagem a policia, que não ppr manceira mas Mamie aplauda a as.

Animado pelo sorriso da espo presidente, o «cow-boy» pede lico Eisenhower para lhu lançar o a presidente accede e levanta-se. O «boy» truncante, atira a corda e enrola em volta do pescoço do dente. Destu vez, «Mamie assu mas o presidente fica encostado e agentes da Policia precipitam-se involuntariamente para junto do presi mas não são de pressa que pod impadir os forquedões de ficar a nas suas pelucias.

A Alemanha

Estes são os últimos que não senão as primeiras:

Em Hamburgo reapareceram passado dia 17 «capacetes de com o seu antigo uniforme fazem policialemo por occasão da re publica do partido Alemão. Hou mordões entre manifestantes e manifestantes e a Policia teve q servir.

No dia seguinte em Berlim dental, comemorou-se o anive da fundação do Reich Alemão no march em 1871 com uma reunião blica do partido, Aleno dos dia e o Conserador. Bandas mui marches e pedu-se a restauração velho Reich.

Diz-se esta frase: «Os aliados tendem que os alemães se encarr da defesa do Occidente porque se brem das victórias dos nossos sol no principio da segunda guerra li.

Em Munique (como sempre) taram: «Vive o Reich alemão velho príncipe herdeiro da Bavie Por toda a Alemanha vir este de fogo. O orado como diz o, foi vendido mais não convenci este é que é o mal.

JOÃO DIAS DA GRI

Lacobiasta e Guarda-livros, por a

Ensino domestico: Primeiro Ofcio do Liceu Contabilidade e escurtura Habilitação a Concurso

E porque não um Cen Desportivo?

(Continuação da 1.ª p.)

persistência cujas conseqüências facil de prever sejam as desastrosas.

Se isso vier a acontecer, alias esperamos que abato; antes assim suprida uma mais flagrante necessidade nossa juventude desportiva azealhora, livermos sufficiente são o bover em nossos cu o desejo de fazer algo que a pouca, cumprimos, simult mente, o gratissimo dever justa homenagem a esse g desportista que hoje ocupa o alto cargo de magistratura e gessa: — O Presidente On Lopes.

É aqui lhu o alvite para os jovens e empreendedores go do despertar organizaem centro desportivo, que bem rin sar — o porque o? — Centro Desportivo, General Cri Lopes.

16/1/65

Ramos

OS ACONTECIMENTOS

(Continuação da 1.ª página)

Java sob a direção do Sr. sargento Aníbal Pinto, valente militar condecorado com a Cruz de Guerra por feitos em campanha na Guerra de 1914-1918, desenvolveram uma notável acção no desarmamento e prisão dos armados, e mesmo sucedendo nas roças Saadada, Monte Café, propriedades, na área das quais, se refugiaram refugiados.

Pela Cidade e Villas

Nos dias 4, 5 e 6 o comércio local da cidade conservou-se encerrado, tendo cessado praticamente todas as actividades que só em 7 começaram a reiniciar o seu aspecto normal.

Os estabelecimentos comerciais da Vila da Trindade encerraram por tempo indeterminado, o ali se efectuaram prisões.

Entretanto, foram conhecidos alguns telegramas enviados do Ministério que revelavam o completo repúdio do movimento, a oferta eficaz de auxílio da Metrópole e Angola, incluindo o envio de frotas por via marítima e aéreas em caso de necessidade, o que tudo concorreu para acalmar a população pacífica, não tendo sido necessário.

Em Santana e para o Sul, bem como na vila das Neves não se registaram praticamente incidentes. Na manhã de 7 a população do Guadalupe foi em massa entregar-se na Regedoria.

O movimento estava liquidado graças à decisão de Sua Ex.ª o Governador: o boa disciplina de todos os metropolitanos e sons afoos que a emergência revelaram uma inusitada união. De re-

gular o lottismo de todos os nativos das Províncias Ultramarinas: Angolas, Moçambiques e Cabo-Verdes que mostraram um decidido repúdio ao movimento. Igualmente se deve referir a ausência de desertores da parte dos soldados nativos do C. P. I. que se bateram bem. Bastantes nativos civis de S. Tomé vieram também oferecer os seus préstimos ao C. P. I. facto que se registou como mereço.

Notas várias

No Hospital, onde os médicos Drs. Artur Coimbra e Aragão e Rio se revezaram em serviço permanente, foram tratados feridos, alguns dos quais se encontram ainda hospitalizados.

O corpo do desfilado alferes Amaral foi trasladado para a metrópole devendo ser sepultado em Magalhães, terra da sua naturalidade.

Combate à Lepra em Moçambique

Vivira Simões correspondente da Lusitânia em L. Marques entrevistou o Dr. Rui Morgado Chefe dos Serviços do Combate à Lepra da Direcção dos Serviços de Saúde de Moçambique a propósito de notícia sobre a alta incidência a 108 doentes internados na gaffaria de Alto Molocué e outros factos relacionados com este importante vitória no combate contra a lepra alcançada em Moçambique.

Começa o Dr. Rui Morgado por declarar que estas altas foram obtidas depois de observações médicas rigorosas e análises sucessivas que provaram a existência actual de lepra, e quando ele deixou de se revelar.

Afirma que a lepra é uma doença absolutamente curável. As altas agora concedidas não foram as primeiras, mas sim as verificadas em maior número.

Esclarece que para está cura se está a empregar «Solfonas» medicamento que só em 1949 se começou a usar com maior intensidade, e explica as razões do emprego daquela droga, dizendo que a experimentação em Moçambique veio a abrir nova possibilidade à campanha, particularmente dos 2 últimos anos, em que os encargos de tratamento de cada doente desceu de 1:200 escudos anuais para 50 escudos. Depois de citar os métodos usados quanto ao tratamento no hospital do Alto Molocué aquele leprólogo diz haver as Províncias cerca de 19 mil casos conhecidos e que o número de doentes em tratamento, que em 1949 era de 800, passou em 1951 para 9:000.

O entrevistado refere-se ainda à luta travada contra vários factores que conservavam os indígenas afastados, e por vezes levando-os a isolarem-se na selva; refere-se ainda às gaffarias separadas por toda a Província, à organização hoje existente, mereço do pronto apoio concedido pelo Governador Geral Gabriel Teixeira e Director dos Serviços de Saúde Dr. Borata Feio.

Esclarece que está em construção a Gaffaria Central do Niassa e será depois iniciada a Gaffaria Central da Província, a 20 Km. de L. Marques, o termina dizendo que o programa do 1953 prevê a continuação do senso da Província, incluindo exame geral da população indígena de L. Marques. — L

O SABER — NUNCA É DEMAIS

O TETANO

Devido à forma extraordinariamente espectacular, e sobretudo dramática, como se apresenta, o Tétano desde há muito vem preocupando leigos e cientistas. Estudiosos de Medicina, como Hipócrates, Galo, Aesculapio Paré e Larrei, descreveram promenorizadamente a sictomatologia clinica do Tétano.

Na verdade, porém, só no fim do século XIX a doença começou a ser melhor conhecida.

Assim, em 1884 — Carlo e Rattene demonstraram que o Tétano é contagioso a partir das feridas sujas.

Em 1885 Nicolater descobriu que são micróbios com forma de bacilos os agentes causadores do Tétano.

Em 1890 — Koid-Faber descobriu que o micróbio do Tétano produz substâncias que são as que provocam a doença e a morte — as toxinas.

Em face destes elementos é possível estabelecer uma cadeia: — Ferida infectada — micróbio — toxina — doença declarada.

O micróbio entra, pois, através dum ferimento. Fixa-se a vesco. Começa então a fabricar toxinas. Estas no fixarem-se nos centros nervosos provocam a doença.

O tempo que vai desde a entrada do micróbio até ao aparecimento da doença, chama-se «incubação» e varia regra geral cinco a onze dias.

Assim que a doença se declara surgem os primeiros sintomas clínicos que são por ordem do aparecimento — o trismus e as contraturas.

Trismus — é o nome que se dá à contratura, à rigidez dos músculos que fecham a boca. É o primeiro sintoma.

Desse forma, toda a pessoa, que tem uma ferida, feita em lugar sujo ou com objecto pouco limpo e na qual surge essa dificuldade de mastigar, é suspeita de ter Tétano.

Contraturas — é o que em linguagem vulgar se chama «dar estonada».

Se tiveres horror aos vossos filhos procurar um médico que os pode vacinar contra o tétano.

Esta vacina é tão eficaz como as que se fazem contra a varíola ou difteria.

Resumindo: Quê devias fazer vós, homens e mulheres, mães e pais, para evitar o Tétano?

- 1) Evitar ferimentos em locais sujos.
- 2) Quando tal acontecer lavar o ferimento o mais depressa possível, pelo menos com água.
- 3) Se for grande ou suspeito de infectado, procurar o médico ou mesmo num enfermeiro, nesse mesmo dia.
- 4) Se, por qualquer razão o vosso trabalho vos sujeitar a feridas frequentes em locais pouco limpos, procurar o médico que ele tem processo de conseguir que a doença não apareça ou vós ou se aparecer que seja pouco grave.

(Continua na 2.ª página)

AGRADECIMENTO

Maria Amélia Soares Amaral, viúva do Alferes Miliciano de Artilharia, Jorge Luís de Amaral Marques Lopes, e demais família ausente, agradecem a Sua Excelência o Governador da Província e a todas as pessoas que por qualquer forma manifestaram o seu pesar na triste e angustiosa morte do seu marido e parente.

S. Tomé, Fevereiro de 1953

O FUNERAL

dos defensores da ordem

Na tarde do dia 6 realizou-se o funeral do falecido alferes Amaral do soldado Saadada. A significativa manifestação do povo realizou-se como estava previsto, pelas 16 horas, hora a que chegavam à Sa. Catedral os restos mortais dos inditos defensores da ordem, vindos em carros revestidos de pano negro, de casa mortuária do Hospital Central.

Colocados as urnas na nave central junto do altar mor, foi feita «recomendação» dos mortos dirigida pelo P.º. Valentin Monteiro, Vigário Geral da Diocese. O tempo decorreu-se repleto pelo elemento metropolitano e outros e quasi muitas senhoras vestidas de luto.

Organizou-se em seguida o protesto fúnebre realizado em direcção ao cemitério num numeroso cortejo de automóveis particulares a que se seguiram as urnas cobertas com a bandeira nacional, leu o Senhor Governador da Província e formações militarizadas em numerosos carros «jeeps», «camionetas».

Dirigiu o funeral o funcionário do aneiro Sr. Câmara Piris. Dado o terreno do cemitério até à capela onde ficaram depositadas as urnas organizaram-se vários turnos das entidades oficiais, companhias de amigos do extinto oficial, Soldados Angolas, e durante algum tempo também outros, conduziram Saadada.

Junto da urna pronunciou sentidas palavras Sua Ex.ª o Governador da Província.

À citação do nome dos dois mortos respondeu um unânime «viva».

Alferes de artilharia Jorge Luis Amaral Marques Lopes!

Soldado 725 do C. P. I. Saadada!

Presentes para sempre no nosso pensamento; para sempre guardada a vossa memória no nosso coração!

Para sempre, o vosso sacrificio nos sirva de exemplo; o vosso heroísmo, e compreendo tão certa do dever, nos sempre nas horas de destino ou de pouca fé!

A vida só é grande e digna de ser vivida, quando a morte é um ideal, e nem a morte que tão cedo encurta a vossa, consegue apagar a grandeza da que viveis.

Só os escolhidos tem o raro privilégio de pela morte, se libertar do círculo restricto que abraçam os seus braços. Para eles, a morte é uma vida futura, pois que vivem no coração e na alma de todo um povo, e não a limita nem o tempo nem o espaço.

E vós fostes os escolhidos! Ninguém vos na morte a palma do martírio.

O vosso gesto será como a gota que se alarga na serena água, e se perdurará para além da memória dos filhos dos vossos filhos.

Não vos esqueceremos! O momento atingiu um alto nível de emoção vendendo-se lágrimas nos olhos de todos os presentes.

Ao mesmo tempo os pelotões da formação militar, que estavam na volta do recinto, faziam a salva de despedida.

Declarava a tarde, essa triste tarde de 6 de Fevereiro de 1953.

A GRANDE MENTIRA

(Continuação da 1.ª página)

Assim, ficariam perfeitamente justificadas as perseguições aos judeus e os massacres políticos. E todo o Mundo aprenderia de uma vez aquilo com que pode contar de se negociar a Paz, porque — já é tempo de compreender — com os comunistas a Paz não se negocia, completa-se quando a Verdade é matada, a Força ao lado, desmbrando e desmascarando páfidas intuições, classificando-as com palavras rigorosamente exactas.

Quando se fez uma ligeira análise da história destes últimos anos, é flagrante a duplicidade, a mesura e o cinismo que ilustram os deslustram os atos dos campos da Igualdade, Liberdade e Fraternidade humanas. No entanto, os países livres continuam a cair nos mesmos erros, como se a velha lição não lhes houvesse aproveitado. Para quê perder tempo com negociações inúteis, que conduzem fatalmente a um bico sem saída? É mesmo quando a custa de mil discussões se consegue um acordo, ignoram ainda que ele se manterá do pé elemento seguinte coviar aos comunistas? Porquê, então, tal perda de tempo? Melhor seria o gastessem trabalhando em prol da união do mundo livre — procurando resolver problemas que surgem na vida dos povos de boa vontade elevando o seu nível de vida e forjando novas e melhores armas para sua defesa.

S. Tomé, 8/11/1951. José Marques

Anexo B

REPÚBLICA DEMOCRÁTICA  DE SÃO TOMÉ E PRÍNCIPE

(Unidade – Disciplina – Trabalho)

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, CULTURA E FORMAÇÃO
Direcção Geral de Cultura

PROGRAMA DE ACTIVIDADES EM ALUSÃO AO DIA 03 DE FEVEREIRO

Dias 31 de Janeiro de 2014

15h15 - Exposição fotográfica sobre Tenreiro

16h30 - Depoimento dos sobreviventes de 53

16h00 - Palestra sobre os acontecimentos de 53

Palestrante: Dr. Armindo Aguiar

Lugar: Pavilhão Alda E. Santo, Liceu Nacional

Dias 02 de Fevereiro de 2014

18h00 – Missa Solene

Lugar: Igreja da Sé

- Noite de *Nozado* em Fernão Dias, com

- *Sóia*
- *Ladainha*
- *Bisca 61*
- *Puita*

- Transmissão do Programa televisivo, em alusão ao Dia

Dias 03 de Fevereiro de 2014

8h00 – Início do Programa Radiofónico, em alusão ao Dia

8h00 – Hastear da Bandeira, com Hino Nacional

8h10 – Apresentação da Banda FASTP

8h15 – Apresentação do grupo coral das crianças

8h30 – Recital de Poesias

8h50 – Apresentação do Coro ecuménico:

- *Igreja Católica*
- *Igreja Adventista*
- *Igreja Evangélica*
- *Igreja Nova Apostólica*

9h30 – Actuação Musical (2 canções)

9h50 - Deposição de coroa de flores em Fernão Dias, por sua Excelência o Presidente da República

10h00 - Mensagem à Nação, de Sua Excelência o Presidente da República, por ocasião do dia 3 de Fevereiro

10h50 – Actuação da Banda das FASTP

11h00 – Lançamento de flores ao mar

13h00 – Almoço de confraternização no Salão Alda Espírito Santo, no Liceu Nacional, com os sobreviventes de 53

15h00 - Fim das actividades

Direcção Geral de Cultura em S. Tomé, 15 de Janeiro de 2014

O Director Geral

(Nelson Campos de Oliveira)



Anexo C

Trindade em chamas

- Má Peneta – (andando de um lado para outro) – Onde estão os homens caçados neste vento de loucura? (a pergunta repete-se várias vezes. Senta-se e começa a chorar. Ouvem-se ruídos de camiões e gritos. Mé Pedu entra e vê a esposa a chorar).

- Má Peneta – Estou a pensar muito em você. A coisa está muito quente. Eu não sei se vamos aguentar isto.

- Mé Pédu – Mataram o Pontes!... Mataram o Pontes! Muito sangue.

-Má Peneta – A onde?

- Mé Pédu – Á porta de Menina Clarisse. Muito sangue no chão.

- Má Peneta – Meu Deus!... Oh! Onde está o Jablim?... Jablim ê!...

Rapaz saiu já. Não sei como é que a gente passa com este garoto! Seja feita a vontade de Deus! (chora).

- Mé Pédu – Peneta! Hoje isto está pior. Nem pude subir a palmeira, com medo dos tiros. Resolvi voltar à casa. Se vier a morte, morreremos todos aqui. (ajoelha-se, olha para o céu e diz):

- Meu Deus, olha para os seus filhos!...

(Chega a 1ª filha, cansada, cheia de medo)

- 1ª Filha – Mãã!... muitos tiros...muitos tiros. Queimaram casas em Uba Budo, Uba Flor, Cangá... isto foi ontem. Talvez por ter sido assassinado um alferes branco. Olha, até iam baleando um miúdo mulato. Ele ia à Padaria de Novo Mundo comprar pão, quando foi intercetado por um grupo de colombas, para ser revistado.

- 2ª – Filha – Quem é o miúdo?

- 1ª – Filha – Não sei. Dizem que ele vive em casa dos Frades, estuda na escola dos Frades e o avô dele usava fraque.

- 2ª – Filha Não estou a ver quem é!

- Má Peneta – Oh! Cuidado para não ser este rapaz mulato, colega deste meu filho!...

- 1ª – Filha – Alguém me disse que ele até gosta de cantar esta música: - é assim:

- Ó Azevedo, defende a bola

Ó Azevedo, defende a bola

Enunciado: Ayrton Rapaz

Companhia Os Penetantes da Ilha

3 fev - tem sido apresentada todos os anos, mesmo nos últimos dias.

Não tenhas medo de sujar a camisola

Não tenhas medo de sujar a camisola

A camisola é branca e verde

A camisola é branca e verde

Ó Azevedo, não deixes furar a rede

Ó Azevedo, não deixes furar a rede... Ele deve ser benfiquista.

- 2ª – Filha – Ah! Já sei quem é . Ele chama-se...Fra...Fra...Frad...Fragoso.

- 1ª – Filha – Deve ser ele mesmo. O coitado apanhou um susto!...

(Enquanto isto, entra a 3ª filha)

- 3ª – Filha – Minha gente, queimaram a casa do senhor Severino em Batepá, e tive que sair de lá a correr. Prefiro morrer aqui convosco. (Nota a falta de Jablim) – Onde está Jablim?

- Mé Pédu – É verdade! Onde está este rapaz?

(Uma pausa, ouvem-se tiros)

- M á Peneta – Kiê!...Ki dal^ô!...Onde está Jablim, meu Deus? Este miúdo mata-me. (Pânico geral).

- Mé Pédu – Mas este garoto não para em casa, porquê? (vira-se para a esposa). Você está a criar este garoto muito mal. Você tem medo de bater nele por ser codé. E agora?

- Jablim – (chegando a correr) – Papá...Papá...shinhô kebiadu moiêu, hem! Um shinhôlu coyômba pegou espingada deli, fez ashim:

Tô...tô...tô...dipôs, shinhô kebiadu caíu, fez ashim... (faz

- 3ª Filha – Coitado de Mé kebladu! Homem respeitado, cheio de vida! Um bom carpinteiro e grande amigo nosso.

(o miúdo, inocente, continua saltitando, rindo-se do gesto de Mé Kebladu. Sai de novo, sem que ninguém dê por isso. Deitando-se com Shiba e o seu laçao á entrada, volta logo a correr para avisar aos pais).

- Jablim – Mamá! Papá! Eu vii shinhô shiba com um sordadi a entyá, com espingada na mão. Oh! Eles está vi matá genti? Vamos dá êle ku machim. Eu dá eles ku zagaia di papá. Eu vai busca. (sai)

- shiba (ao entrar) – As mulheres, para um lado, homens para outro. (Vira-se para Mé Pédu) – Afinal, és tu que andas a aliciar os outros para matar a gente, hem?

- Mé Pédu – Eu?

- Shiba – Eh! Psss!... Cala-te.

- Lacaio – (Rindo-se ás gargalhadas) – há-há-há!...

- Shiba – (piscando olho ao lacaio) – Limpa a todos, menos Mé Pédu – Ele tem que assistir, a festa.

(Mé Pédu assiste, impávido, toda a tragédia)

- Shiba – (virando-se para Mé Pédu) – Estás a ver?

- Mé Pédu – Alguém há-de fazer justiça

- Shiba – (rindo-se ás gargalhadas, fazendo sinal ao lacaio) – Mãos à obra.

- Lacaio – (pondo a arma na posição de fogo e, tiro a tiro, mata Mé Pédu que fica estendido no chão, inerte, derramando sangue)

- Shiba – (Verificando se todos estão mortos) – O gajo morreu a rir. Vamo-nos embora. (Saem)

(De repente chega o Jablim, com uma zagaia na mão)

- Jablim – Papá! Papá! Toma Zagaia e ma....

(Não consegue acabar a frase, pois vê os familiares todos mortos) – papá...mamã...Tita...Tucha... (triste e aflito, chora sem parar. Dá um grito e diz. Para vós, carrascos, o perdão não tem nome. A justiça vai soar.

FIM