

## As dimensões políticas das religiosidades em São Tomé e Príncipe

Augusto Nascimento<sup>1</sup>

### As dimensões políticas das religiosidades em São Tomé e Príncipe

**Resumo:** Neste texto exploratório, apresentar-se-ão questões e hipóteses relativas às dimensões políticas das ortodoxias e heterodoxias religiosas presentes no arquipélago desde meados de Novecentos. O momento actual é feito tanto da memória do passado colonial e do regime de partido único subsequente à independência, quanto do impacto de uma liberalização política não isenta de provações, de tensões e, ainda, de incertezas.

**Palavras-chave:** História; Identidades; África.

### Political dimensions of religious consciousness in São Tomé and Príncipe

**Abstract:** In this exploratory text, we will discuss issues and hypothesis relating to the political dimensions of religious orthodoxies and heterodoxies present in the archipelago since mid-twentieth century. The present moment is composed of both the memory of the colonial past and the single-party rule that resulted from the independence, as well as the impact of political liberalization not without ordeals, tensions and also uncertainties.

**Keywords:** History; Identity, África.

### Las dimensiones políticas de la conciencia religiosa en São Tomé y Príncipe

**Resumen:** En este texto inicial presentamos preguntas e hipótesis concernientes a dimensiones políticas - ortodoxas y heterodoxas - de la religiosidad presente en Santo Tomé y Príncipe desde mediados del siglo XX. Se parte del principio de que el momento actual se hace de la memoria del pasado colonial y también como consecuencia de un régimen de partido único posterior a la independencia. Además, detectamos el impacto de la dificultosa liberalización política, no exento de tensiones e incertidumbres.

**Palabras clave:** Historia, Identidad; África.

### Introdução

Aquando da partilha de África, o arquipélago não só não continha o exotismo bastante para relatos de cariz etnográfico<sup>2</sup>, como, por esse tempo, a implantação das roças<sup>3</sup> abafou o eventual interesse pela índole dos negros, olhados mais como corpos de trabalho do que como almas<sup>4</sup>. Do etnocentrismo inerente ao colonialismo resultaram descrições instrumentais superficiais, devotadas à justificação dos atos dos colonos, conquanto os apriorismos se devessem igualmente às dificuldades

<sup>1</sup> Centro de História da Universidade de Lisboa (CH-UL) UID/HIS/04311/2013, colaborador do CEI do ISCTE-IUL, do CEAUP e do IHC da Universidade Nova de Lisboa (UNL).

<sup>2</sup> Para além de apontamentos em jornais ou de opúsculos da época, veja-se NEGREIROS 1895.

<sup>3</sup> Nome local das plantações onde se produziu café e cacau para exportação com recurso a mão-de-obra africana, primeiro em regime de escravidão, depois sob a figura jurídica do contrato.

<sup>4</sup> Apesar do catolicismo compor a propaganda colonialista portuguesa, durante décadas a salvação das almas dos africanos foi incompatível com a usura dos corpos, cf., por exemplo, NASCIMENTO 2014.

em entender os são-tomenses e, sobretudo, outros africanos presentes no arquipélago<sup>5</sup>.

Subsequentemente, o conhecimento, mormente da religiosidade e do catolicismo nas ilhas também ficou prejudicado pela abordagem normativa da perspectiva latino-cêntrica. À pressuposição de um *continuum* de presença católica em São Tomé e Príncipe – decerto menos lacunar do que a soberania da Coroa portuguesa, a espaços, quase só nominal –, deve contrapor-se a constatação do quão pouco conhecemos da religiosidade no arquipélago<sup>6</sup>.

A costumeira evocação da história multissecular do cristianismo e da Igreja nas ilhas serve de pouco, desde logo pelo enfoque privilegiado na instituição eclesiástica, até há pouco a referência da prática religiosa. Além disso, a pertinência da alusão ao catolicismo plurissecular queda diminuída pela desvalorização das descontinuidades na história local. Dito de outra forma, mesmo a presumir-se uma linearidade na história do catolicismo naquele exíguo território insular, cumprirá igualmente olhar as rupturas e as mudanças sociais, aceleradas nos tempos recentes, as quais alteraram profundamente o campo religioso, sob qualquer perspectiva bem mais complexo do que há décadas<sup>7</sup>.

No estudo das religiões operantes numa sociedade com um passado colonial, um dos problemas deriva da avaliação normativa, que, amiúde, se antepõe à explicação. Por vezes, uma certa soberania (mesmo se inconsciente e ainda ligada, se não à ideia de supremacia racial, pelo menos à de uma superioridade civilizacional de que a religião era um item) decorre da assunção de uma validade intrínseca (ou da universalidade) dos conteúdos da fé cristã (de que se infere uma doutrina moral fundadora das sociedades), não raro vista como uma mensagem independente não só das sociedades e dos homens a quem supostamente se dirige, como igualmente daqueles que a enunciam.

Admitir que o cristianismo é universal significa que a universalidade equivale à imposição de um Deus (indiscutível) ou que a universalidade deve ser aferida também, se não sobretudo, pela

---

<sup>5</sup> Extrapolando, mesmo hoje, não “basta introduzir as ideias cristãs nas realidades africanas para as compreender correctamente”, como não se pode falar numa religião da África negra (cf. MAURIER 1988: 12 e 13). Diferentemente, impõe-se forjar explicações atidas ao contexto africano, conquanto escrutináveis pelos estudiosos.

<sup>6</sup> Sem embargo do valioso, conquanto incompleto, trabalho de Paulo VALVERDE (2000), que tentou, através de uma descrição densa e de uma análise fina, complexificar a explicação de formas de religiosidade popular, até então apenas nomeadas e, amiúde, depreciadas, sabemos pouco das formas de consciência religiosa operantes no arquipélago. Acrescente-se ainda que o trabalho de VALVERDE sobre a possessão e a religiosidade dos ilhéus sugere investigação de igual monta no tocante à tradução dessas formas religiosas na vida colectiva e, bem assim, sobre as dinâmicas das várias igrejas das religiões reveladas.

<sup>7</sup> Em São Tomé e Príncipe, a pluralidade seria um traço da religiosidade no mato e do cristianismo nas roças. Neste caso, tal pluralidade não foi notada até meados do século XX, isto é, enquanto os serviçais e as suas crenças estiveram confinados às roças. Diga-se, o desenraizamento dos serviçais podia laborar contra a réplica de eventuais crenças ligadas à reprodução de suas comunidades de origem. Já a inserção nas roças e o aparato da rotina laboral podiam favorecer o triunfo do Deus único dos brancos.

apropriação do cristianismo pelos Africanos para a determinação (possível) das suas vidas?<sup>8</sup>

Relacionada com a da agência religiosa, uma das questões da universalidade do cristianismo respeita à interpretação verdadeira das Escrituras. Na perspectiva do latino-centrismo, a interpretação verdadeira das Escrituras sedia-se em Roma, isto é, na Europa, quando, curiosamente, as sociedades europeias estão laicizadas e moralmente apartadas da doutrina da Igreja<sup>9</sup>. Ora, o lastro histórico do cristianismo na Europa não basta, longe disso, para se negar a autenticidade da fé e o acerto da exegese e da teologia, incluindo a popular, produzidas no decurso de outras experiências históricas, que não as europeias. Mas a predisposição para negar a autenticidade da fé dos Africanos acompanhou a experiência colonial.

Justamente, e ainda relacionada com a presumida universalidade da mensagem cristã, outra questão colocada pela história tem a ver com a conversão. E se, ao invés da convicção dos crentes e, sobretudo, dos oficiantes, a conversão ao cristianismo radicar menos no conteúdo da fé ou da moral do que nas circunstâncias políticas, que moveram chefes e povos para o cristianismo? Em termos históricos e, em particular, no caso do colonialismo, o conteúdo religioso – em última instância, a força do Deus (cristão) na determinação do mundo e das vidas – não se terá afigurado pertinente pela sua íntima associação a uma hegemonia política? Por outras palavras, mais do que da difusão da palavra revelada e da graça divina, não terão a disseminação e o arraigamento da fé no Deus católico decorrido da hegemonia política colonial?<sup>10</sup>

Conquanto eventualmente redutora, a ideia da conversão ou da adesão de africanos ao

---

<sup>8</sup> Tal questão tem particular relevância no caso do arquipélago. Supostamente, ao cabo de séculos de cristianismo, os sacerdotes deviam ser ilhéus. A questão adquire particular relevo se se tiver presente que assim sucedeu até Oitocentos. Só no colonialismo moderno, mormente na fase de enquistamento da primeira metade de Novecentos, se depreciou o desempenho religioso dos ilhéus (que, depois, se tentou a destempo recuperar no ocaso do colonialismo). Tal sucedeu por a Igreja se ter acomodado a interesses, que não os da disseminação da fé, que, evidentemente, desmentiam a universalidade da sua mensagem. Diferentemente, noutros contextos africanos, a universalidade da mensagem cristã acabou provada pela iniciativa religiosa dos Africanos, mormente através da criação de novas igrejas.

<sup>9</sup> Tendo deixado de se reger pela doutrina moral inferida da mensagem cristã, as sociedades europeias querem, ainda assim, ter uma palavra sobre a interpretação do cristianismo por crentes de outras sociedades, mormente das africanas, como se o cristianismo fosse um legado europeu a ser adoptado por outrem, nisso consistindo a sua universalidade.

<sup>10</sup> Por diversas formas, muitas conversões ter-se-ão devido à hegemonia colonial. Porém, tal pressuposto, se aplicável a esmo a outras conjunturas políticas, mormente pós-coloniais, é redutor por ignorar a reelaboração religiosa africana, baseada, também, em tradições religiosas e em laços sociais locais. Ao tender ao imobilismo, a sociedade são-tomense criava um espaço de marginalidade para crenças, ideias e valores veiculados, por exemplo, pelos serviçais, alguns dos quais se foram radicando no arquipélago. Esses itens não se afirmavam mas não deixavam de operar. Mesmo se a radicação na terra significava a adopção do catolicismo, este, hegemónico, acabava por conviver com a “crendice”.

catolicismo por força do colonialismo não deve descartada, ainda que a associação entre advento do cristianismo e agressão colonial, comum no continente<sup>11</sup>, não se aplique integralmente às ilhas, onde, como se disse, o catolicismo era plurissecular. Ainda assim, a religiosidade presente no quotidiano coletivo terá sido poderosamente marcada pela hegemonia colonial.

O domínio do catolicismo na era colonial foi aparentemente avassalador, a ponto de se pretender explicado pelo apelo inscrito nos (banalizados e indiscutidos) conteúdos da fé<sup>12</sup>, que não pelas circunstâncias políticas, malgrado a hegemonia dos colonos poder ter induzido a adesão dos ilhéus a uma fé de instituição e de estatuto social. Ora, se é redutor explicar a preponderância católica pela instrumentalização política a que a Igreja Católica se prestou e da qual quis também retirar dividendos, nem por isso se pode deixar igualmente considerar o impacto dos constrangimentos políticos, desde logo na própria modelação e ostentação do catolicismo dos ilhéus.

A procura do entendimento (possível) das religiões leva-nos à sua historicidade e, no que nos interessa, tal implica sopesar a trajetória de São Tomé e Príncipe, onde, à condição colonial, se sucedem derivas no sentido da africanização. Esta dinâmica, aparentemente imparável após a liberalização política<sup>13</sup>, mudará completamente as vivências religiosas no arquipélago? E qual é a valia política dos credos religiosos actuantes numa sociedade à procura de um destino previsível ou, mais prosaicamente, da estabilidade política e social?<sup>14</sup> Seja qual for, a nova evolução política decerto imprimirá um cunho às religiões presentes no arquipélago.

Para entender o mutante cenário religioso nas ilhas e, na circunstância, a atual perda do

---

<sup>11</sup> Sobre o entendimento pelos Africanos da mensagem cristã como uma mensagem parcial e étnica, associada a um Deus que acompanhara a agressão colonialista e a privação de humanidade africana a favor da usura das vidas pelos Europeus, veja-se MBEMBE 2013. Trata-se, evidentemente, de uma síntese grosseira da miríade de situações recenseadas e problematizadas pelo autor, para quem uma cultura da morte se impôs na história recente de África, desde o colonialismo ao pós-colonialismo, marcada pela prevalência da violência e de um princípio autoritário, processo, por si só, bastante para arredar a crença cristã. Para o autor, esta não pode ser entendida sem uma análise das situações em que os Africanos luta(ram) pela sua vida. Tal significa que o entendimento do curso do cristianismo dependerá, não de uma mensagem ou de um corpo doutrinário imutável, mas das tomadas de posição dos indivíduos a quem supostamente a doutrina se destina.

<sup>12</sup> Tendencialmente, os conteúdos da fé tornavam-se preceitos de práticas rituais, impossíveis a uns, mesmo se o desejassem, e regras morais, de que outros estavam desobrigados. Nesta, como noutras diferenças, ou “contingências” da condição humana na terra, manifestava-se a vontade de Deus, que, de caminho, validava uma inamovível hierarquia social e a sujeição dos indivíduos.

<sup>13</sup> Assim o indicia a proliferação de igrejas. Mesmo se estas não são originalmente africanas, tornam-se africanas. E caracteristicamente africana tem sido a proliferação de igrejas, cf., por exemplo, PEEL 1998.

<sup>14</sup> Após a independência em 1975, o arquipélago foi governado em regime de partido único. Em 1990, adoptou a democracia representativa, regime em vigor até hoje. Para uma visão mais aprofundada da sua evolução política, consulte-se SEIBERT 2001 e NASCIMENTO 2013b e 2013c.

catolicismo, mais profícuo do que repetir a ladainha da cumplicidade católica com o colonialismo talvez seja assinalar a efectividade dos constrangimentos que tolhiam as escolhas e cerceavam a autonomia os indivíduos, em conformidade, de resto, com as visões paternalistas que ratificavam a inferioridade dos negros (ou, pelo menos, da esmagadora maioria deles). Assinale-se, também, a forma como estes tentaram, ou não, expressar um catolicismo próprio contra um normativismo eclesiástico que, nos seus pressupostos e resultados, era assaz desigual e, diga-se, injusto.

Os missionários bem podiam proclamar a sua fé universal – com o que, acima de tudo, queriam dizer única e imperativa<sup>15</sup> – e, tardiamente, incompatível com as diferenças raciais. Na verdade, aquele atributo só se afigurou evidente na falta de outras experiências religiosas devido à contenção imposta pela ditadura colonial.

Hoje, num momento de profunda mutação social, pautada, por exemplo, pela incerteza quanto ao futuro do país e pela redefinição dos laços sociais, a preponderância católica surge questionada por novas igrejas, que alardeiam maior capacidade prosélita. Uma das tentações do viés latino-cêntrico será a de, a exemplo do sucedido no passado, minimizar a capacidade dos fiéis das igrejas não institucionalizadas e recentes para destrinçar mensagens verdadeiras das falsas, atitude a que subjaz um paternalismo inapropriado, porventura ainda tributário da ideia de o cristianismo europeu ser portador da salvação alheia, mormente, dos Africanos.

Num cenário, improvável mas não impossível, de notória retracção do acolhimento social da mensagem católica, sobraria uma questão para os historiadores, a da valia explicativa das recorrentes alusões ao arraigado catolicismo dos ilhéus que, alteradas as circunstâncias, não se revelaria assim tão arraigado (conquanto também assim o tenha parecido aos políticos independentistas que o combateram e que, depois da falência das ideologias, a ele de novo se converteram).

Neste texto, que não discute a centralidade da fé para os crentes, aliás, de alguma forma irreduzível a diligências logocêntricas<sup>16</sup>, é inexequível uma análise, sumária que seja, da reelaboração dos lemas religiosos em São Tomé e Príncipe. Todavia, é possível traçar uma resenha das movimentações de umas práticas religiosas em direcção a outras, ou seja, das alterações do cenário religioso. A partir daí, afloram questões relativas a eventuais trajectórias e ao papel dos referentes religiosos na (re)composição do ambiente social e político no arquipélago.

Para além de levar em conta o contexto histórico e, em particular, os constrangimentos que, derivados das várias hegemonias políticas, impenderam sobre os indivíduos, neste texto ter-se-á em conta duas assunções de cariz teórico, uma, a de a verdade da fé e mais enunciados religiosos, assim

---

<sup>15</sup> Conforme, aliás, a uma vincada tradição fideísta, crente na coincidência entre história da humanidade, da salvação e da Igreja (cf. BENATTE e CAMPIGOTO 2013:9-10), que os missionários corporizavam e cujo acento na tradição não era questionado pelo ambiente político e social vigente no arquipélago.

<sup>16</sup> Para uma síntese da historiografia do religioso e de problemas teórico-metodológicos na abordagem das religiões, veja-se, por exemplo, BENATTE e CAMPIGOTO 2013.

como dos enunciados políticos e outros, também depender da correlação de forças e, outra, a de os significados (política e socialmente relevantes) dos enunciados religiosos não se aterem ao (circunstancial) significado literal, afinal, à semelhança do que sucede com a miríade de registos discursivos e imagéticos operantes nas sociedades actuais. À refração do sentido das mensagens religiosas e, bem assim, das práticas rituais e atitudes sociais, junte-se o entendimento diversificado que os leigos tinham, julgavam ter ou recusavam ter dos ensinamentos dos oficiantes (sacerdotes católicos e pastores protestantes), situação que, naturalmente, se perpetua nos dias de hoje.

Neste texto exploratório, apresentar-se-ão questões e hipóteses relativas às dimensões políticas das ortodoxias e heterodoxias religiosas presentes no arquipélago desde meados de Novecentos. O momento actual é feito tanto da memória do passado colonial e do regime de partido único subsequente à independência, quanto do impacto de uma liberalização política não isenta de provações, de tensões e, ainda, de incertezas.

### *Situar na história - A preponderância católica coadjutora da situação colonial*

Nas décadas de 1920 e de 1930, as autoridades da Ditadura e, depois, do Estado Novo foram introduzindo alguma parcimónia no discurso racista, dissimulando-o sob um discurso nacionalista, alegadamente suportado pelas aquisições da ciência e pela história dita nacional. O racismo era igualmente mascarado pelo paternalismo, atitude julgada conforme à sua ideologia imperial e, convém não esquecer-lo, à posição algo defensiva de Portugal no concerto das nações coloniais.

Em todo o caso, nesses anos, banalizaram-se os preconceitos raciais. Foi neste contexto de crescente do pensamento eugénico e de uma mentalidade imperial, traduzidos na inabalável convicção da inferioridade dos Africanos – noção em que se amalgamaram os ilhéus –, que os missionários Claretianos, ou do Coração de Maria, chegaram às ilhas em finais da década de 1920. Essa fase de enquistamento do regime ditatorial e colonial sugeria aos missionários que as práticas rituais e devocionais, a sobrepor às vivências dos crentes, reproduzissem a hierarquia racial, assim sancionada pela intermediação europeia no acesso ao divino.

Embora conforme à hegemonia colonialista da época, tal desígnio dos missionários ia ao arrepio da história do catolicismo do arquipélago, de que algumas famílias ilustres tinham memórias. Tanto quanto corroboravam essas memórias, a condição católica conferia distinção aos ilhéus, assim diferenciando-os dos serviçais importados para as roças. Mais, desmentindo os preconceitos colonialistas, os ilhéus mostravam-se mais devotos e praticantes do que os europeus. Fosse como fosse, na fase de ascenso do Estado Novo, a política colonial parecia pontuada pelo intento de indigenização dos ilhéus<sup>17</sup>, tendente a esborratar a diferença entre os ilhéus e os serviçais. Com o contributo do juízo

---

<sup>17</sup> Esse intento de indigenização terá estigmatizado ilhéus, mormente os mais pobres, mas, no fim, não se traduziu na sua arregimentação como mão-de-obra para as roças, por tal não interessar aos roceiros, que, ao invés do que diziam, apenas desejavam empregar serviçais importados das outras colónias.

etnocêntrico dos missionários, a depreciação do catolicismo dos ilhéus abria mais espaço para a sua desqualificação política e jurídica e, na prática, à derrogação dos seus direitos.

Apesar da depreciação do catolicismo dos ilhéus, paulatinamente privado de clero autóctone desde o século XIX, o arquipélago não era exactamente um sertão a missionar. Mas os missionários consideraram que os ilhéus compunham uma cristandade a reformar, uma ponderação dúplice porquanto, com ou sem erros, o catolicismo era um item da vida dos ilhéus, ao passo que os europeus se moviam pelo dinheiro e desdenhavam a prática religiosa. Na realidade, os missionários não estavam interessados na reverberação em torno dos mistérios da fé, para que não reconheceriam capacidade ao comum dos ilhéus. Diferentemente, apostando na disseminação da prática devocional<sup>18</sup> tutelada, os missionários pretendiam vincular os ilhéus às regras morais do catolicismo. Ainda que tal servisse ao colonialismo, importa não entender este desempenho dos missionários como uma mera extensão da política colonial.

Vejamos, desvalorizados pelos colonos e impedidos de converter os serviçais<sup>19</sup>, para que estes não fossem distraídos do trabalho, restava aos missionários a doutrinação dos ilhéus já doutrinados. Para isso, tinham de lhes desqualificar o catolicismo, negando-lhe autenticidade, na realidade, uma inferência ditada pelos preconceitos raciais à luz dos quais cotejavam a vivência desregrada dos ilhéus com a sua, que, naturalmente, tomavam como norma. Abdicando de tentar compreender o cristianismo dos ilhéus – para o que não teriam recursos culturais nem estímulo do ambiente político –, os missionários desvalorizaram-no para, assim, o corrigir de acordo com a sua ortodoxia religiosa e moral. Prescindiam, pois, de estimular a fé dos indivíduos, cuja experiência subjectiva da religião deveria reduzir-se à oração e, se fosse o caso, à devoção tornada obrigação social. Os missionários apostaram numa fé de instituição, no que julgavam levar clara vantagem sobre os protestantes<sup>20</sup>. Por fim, deixaram-se ou quiseram-se colar ao colonialismo, que, ao tempo, parecia ir ordenar o mundo para todo o sempre.

Portanto, enleados pelo nacionalismo e pelo regime político, os missionários prestaram-se a ser instrumentalizados, laborando na suposição de que este desempenho se traduziria num aumento de fiéis (curiosamente, entre mal-entendidos, esta suposição pareceu confirmar-se até aos derradeiros anos do colonialismo), logo, de almas resgatadas ao demo. No aparente acréscimo de fiéis decerto pesavam os constrangimentos de um ambiente ditatorial e fechado. Ao amparar o ascendente católico, tais constrangimentos favoreciam a proliferação de uma fé que, inquestionada devido à contenção política e social, se desvitalizava e se tornava uma fé assente na exterioridade ritual e a que se aderira em razão de inércias sociais.

---

<sup>18</sup> A prática devocional, com destaque para o culto mariano, tornou-se incessante, tendendo a sobrepor-se e a substituir-se a qualquer prática lúdica, cf. NASCIMENTO 2014.

<sup>19</sup> Estes, sim, à luz da época passíveis de serem considerados gentios a converter.

<sup>20</sup> Cf. NASCIMENTO 2014.

À época, por regra, ninguém discutia a bondade paternalista da hierarquização e da ordem inscritas nos rituais sociais, incluindo os religiosos. Tão pouco nos dos missionários, para os quais a conversão passava pela conformação dos espíritos e a expiação, através da oração, era a senda da salvação. Ademais, a presença da religião nas datas marcantes da vida colectiva como que conferia densidade à crença católica. Relembre-se, para a adesão à Igreja contribuía a circunstância de ela permanecer como um crivo de distinção entre os ilhéus, juridicamente cidadãos, e os desapossados indígenas importados como mão de obra para as roças.

Neste período do Estado Novo, pautado pela ortodoxia do ambiente político e religioso e, bem assim, pelo empobrecimento, a iniciativa religiosa dos ilhéus foi definhando, tendendo os missionários a assumir a condução dos ritos, procissões e mais actos devotos<sup>21</sup>. Enquanto isso, os missionários não logravam que os europeus observassem a sua moral ou sequer assistissem às missas. Mais relevante, os missionários não interpelavam os roceiros sobre o facto de lhes interditar a entrada nas roças e de, por meio de um mando irrestrito e discricionário, só excepcionalmente libertarem os serviçais para a prática religiosa. Se tal situação, contrária à retórica do colonialismo, não incomodava os mandantes, menos diria respeito aos missionários, impedidos de apontar esta omissão aos todo-poderosos roceiros. Tal não iria sem consequências porque, num certo sentido, o Deus católico pesava menos do que a vontade do roceiro<sup>22</sup>. E se assim era, para quê ou por que razões quereriam os serviçais aderir à fé católica? Enquanto isso, talvez os ilhéus convivessem de bom grado com essa demarcação religiosa que vincava as fronteiras entre eles e os serviçais.

Após a II Guerra, para arredar o ônus sobre a política de mão de obra do regime colonial e na tentativa de criar um mercado de trabalho, o governador Gorgulho incumbiu-se de aligeirar a tutela dos roceiros sobre os serviçais. Pretendia renovar os laços laborais e remover a imagem da odiosa sujeição aos roceiros para que os ilhéus se sentissem tentados a trabalhar para as roças. Nesta empreitada de redução do poder dos roceiros sobre os serviçais, franquearam-se as roças à pregação pelos missionários.

À época, é possível que os missionários tenham se deparado com a autonomia religiosa – protestante, mas também católica – dos serviçais. Se já cristianizados, podia suceder os serviçais procurarem igrejas aparentadas com a da terra de origem. Abria-se também a possibilidade de mudança de credo se as circunstâncias o permitissem. As primeiras igrejas protestantes tinham-se

---

<sup>21</sup> Em finais da década de 1950, já noutra ambiente político, os missionários saudaram a iniciativa dos habitantes de Ribeira Afonso que pretendiam erigir uma igreja na sua povoação, intuito para que contariam com a colaboração da diocese e do governo. Os missionários diziam que o povo de Ribeira Afonso tinha razão ao reclamar o que todas as freguesias já possuíam, cf. *Luz do Evangelho* n.º226, Fevereiro de 1959, p.4. Presentemente, a festa de Santo Isidoro, em Ribeira Afonso, é uma das mais concorridas em São Tomé.

<sup>22</sup> Caberia perguntar se a situação de privação e de provação nas roças não se traduziria num refluxo do cristianismo dos serviçais já evangelizados, cujo Deus os teria abandonado aos ditames dos roceiros.



instalado em São Tomé em finais da década de 1930<sup>23</sup>. Não só por isso, quanto pelo imperativo de vincar as suas razões, os missionários encetaram um combate contra os protestantes, levado a cabo com as máximas do Estado Novo erigidas à condição de verdades similares às da fé.

A veemência do ataque aos protestantes – facilitada pela conotação antiportuguesa do protestantismo, ademais etiquetado de antecâmara do ateísmo e de parente do comunismo – permite supor que, mais do que preocupados com a salvação das almas, os missionários estavam interessados na afirmação do poder da Igreja que, a dado passo, parecia depender, não da verdade da fé, mas demonização do protestantismo. À sombra do Estado Novo, a coincidência do combate religioso com a lealdade nacionalista, que parecia até prevalecer sobre a mensagem religiosa e a salvação das pessoas, constituiu, certamente, um dos equívocos dos missionários<sup>24</sup>.

Na década de 50, já sopravam ventos de mudança que só uma arraigada ideia de imobilismo e uma errónea fé na condução do país e do mundo permitiam ignorar. O erro dos missionários, ao não terem questionado a preponderância dos roceiros, seria comprovado pela progressiva inutilidade do discurso religioso nos anos 60. Nesta altura, aludiram à indiferença religiosa dos europeus como mau exemplo para os africanos. Contudo, o poder colonial abandonara essa trincheira. A insurgência armada nas colónias levava o governo colonial a querer conquistar o coração dos colonizados, para o que o discurso religioso, até à época fincado na rejeição dos prazeres hodiernos, era inapropriado. Apesar de protocolarmente presente nas solenidades políticas ou até nos reparos, que na tutelada imprensa local, se teciam às condutas impróprias e à lassidão moral, a verdade é que o ascendente católico começava a ruir<sup>25</sup>.

### *Uma cristandade relapsa*

A vinculação entre fé e moral pareceu inexistir para os ilhéus, tal o aspecto que, desde o início, os missionários tinham se proposto corrigir, não se imaginando condenados ao insucesso. Ora, as regras morais do catolicismo seriam selectivamente adoptadas pelos ilhéus, segundo critérios da

---

<sup>23</sup> Sem embargo da presença de protestantes entre os serviçais contratados em Oitocentos, a criação de missões protestantes remonta aos anos 30 (cf. NASCIMENTO 1998:309-310). Sobre a fundação da Igreja Evangélica e a catequização por serviçais nas roças, malgrado a obstrução de roceiros, veja-se HENDERSON 1990:134-136.

<sup>24</sup> Sobre o ataque aos protestantes, veja-se NASCIMENTO 2014.

<sup>25</sup> Nos anos 60, a convicção da religião católica como pólo de absoluta adesão foi cedendo, sob pressão da mobilidade social e da renovação de costumes. Por esse tempo, a perda de relevância do ideário católico ainda seria pouco notória dada a adesão nominal ao catolicismo, o tendencial imobilismo social e a cortina ideológica em torno da presença colonial.

matriz cultural da terra<sup>26</sup>. Ao invés de indagarem as raízes sociais da conduta dos ilhéus, os missionários tentavam combatê-las pela persuasão e pela repetição das práticas devocionais<sup>27</sup>, como se a ocupação do tempo cerceasse o vício<sup>28</sup> ou como se essas práticas pudessem proporcionar, ao comum das pessoas, comprazimento equiparável ao de uma atividade lúdica.

No limite, os missionários tentariam condicionar as condutas pela coacção simbólica e pela censura, facilitadas pelo escrutínio público de comportamentos privados num arquipélago, onde, em 1950, viveriam cerca de 60.000 indivíduos, parte deles serviçais arredados da vida local. Ora, a manifestação pública de uma fé de instituição ia de par com a (inconfessada mas consabida) inobservância de preceitos morais ou, melhor dito, com a adopção de juízo próprio, mesmo se não verbalizado, acerca das (inexequíveis) regras morais trazidas pelos missionários.

Afinal, não era o padre Martinho Pinto da Rocha<sup>29</sup>, um missionário secular, em São Tomé desde 1907, um rematado exemplo de heterodoxia moral? O padre Rocha personificava um catolicismo tangível para os ilhéus. A sua imoralidade não beliscou a autoridade dos seus dizeres e o acolhimento da sua pessoa pelos ilhéus. O padre Rocha suscitou lendas insistentemente contadas como verdades<sup>30</sup>, a ponto de ser difícil separar umas das outras. Até hoje narra-se o modo como desconcertou o bispo de Angola e São Tomé, apresentando-lhe os filhos como sobrinhos do irmão. Não consta que os fiéis, ilhéus ou europeus, lembrassem tal pecado, sinal de que, para a autenticidade

---

<sup>26</sup> Aliás, é provável que a observância das regras morais fosse maior entre os protestantes do que entre católicos, tal como hoje parece suceder e é reconhecido nas ilhas.

<sup>27</sup> A ênfase na incessante devoção relacionar-se-ia com a convicção dos missionários acerca da bondade da exuberante difusão do catolicismo, aliás, de efeitos acrescidos em vista de injunções do ambiente político, naturalmente interpretadas como o derramamento da graça divina por intermédio da sua acção. Realce-se a primazia concedida aos eventos - aos rituais e aos sacramentos, um vínculo depreciado pelos ilhéus - em detrimento da fé, quiçá testemunhada pela interpretação e cumprimento das Escrituras.

<sup>28</sup> Estamos no domínio da especulação, mas aventaríamos que, numa *troca com o Altíssimo* inspirada pela plasticidade moral da Igreja Católica, os ilhéus podiam oferecer a prática devocional em compensação de eventuais quebras morais.

<sup>29</sup> Vejam-se alguns dados da vida do sacerdote Martinho Pinto da Rocha (AMBRÓSIO 1984: 85-86). Sem mencionar o nome, Alda do Espírito Santo refere-se-lhe no seu texto "O pároco João Semana" in *Mataram o rio da minha cidade. Estórias*, 2002, São Tomé, pp.39-42.

<sup>30</sup> Pessoa de distinção social na terra no tempo colonial, em quem não se vislumbrei qualquer traço de anticlericalismo, reiterou-me ter encontrado o Padre Rocha a contar o dinheiro de esmolas ou da venda de vento aos pescadores. Não só várias vezes ouvi narrar este episódio, que faz parte do fabulário em São Tomé, como ele é referido como verdadeiro (*testemunho pessoal*, A. Nascimento).

e a valia do catolicismo pregado, a sexualidade do sacerdote era matéria irrelevante<sup>31</sup> (tal um indicador da rala relação entre a castidade e a prática católica dos ilhéus). Porventura, o seu ministério e o seu ascendente saíram reforçados pela sua heterodoxia, pela participação na vida da terra<sup>32</sup> e pela sua aceitação pelos proeminentes, que, a espaços, davam a impressão de o escutarem.

Retornando à redoma em que os missionários se enredavam, a idealização de uma firmeza moral de uma juventude que emularia o espírito austero e virtuoso do indivíduo dedicado a Deus e à Nação estava prestes a ruir. A arregimentação na Cruzada Eucarística ou na Acção Católica juvenil perderiam *élan* (afinal, a partir dos anos 60, até a Mocidade Portuguesa alijaria a vocação militarista para vincar a componente lúdica das suas actividades).

Para além da observância da moral, os missionários propunham aos ilhéus e aos serviçais um modo de vida assente na incessante prática devocional, sobretudo mariana. Na verdade, era como se a realização humana se reduzisse à devoção que asseguraria a salvação pós-morte, tal a proposta que se adequava ao temor e à credence. Malgrado criticarem a superstição supostamente inscrita na mentalidade africana, os missionários não cessavam de desdobrar argumentos da ordem do mirífico e do milagre, a par do que enfatizavam a intocável autoridade da Igreja.

Se considerado o contexto africano, o protestantismo concitava uma adesão apreciável, porquanto, no início da década de 1960, se contavam 2788 protestantes, a par de 9888 pagãos e 56000 católicos<sup>33</sup>. Porém, a tutela política e o contexto social obstavam a que o credo protestante se tornasse uma plataforma de realização pessoal<sup>34</sup> e de ascensão social, para o que, por esse tempo, a competência religiosa perdia valia. As escolas protestantes na ilha desempenhavam um papel social de relevo, mas não comparável ao que, indirectamente, acabaram por ter no plano político no continente.

Numa sociedade completamente escrutinada pelas autoridades, era difícil a assunção de

---

<sup>31</sup> Em 1954, a *Luz do Evangelho* dava à estampa o artigo "A Voz do Papa. O celibato eclesiástico", onde se dizia que o celibato eclesiástico fora a virtude angélica (cf. *Luz do Evangelho* nº66, Agosto de 1954, p.2). Tal não fora a opção do padre Martinho da Rocha. Não há elementos empíricos para sequer a alvitrar, mas não se exclua a hipótese de que, longe de ser objecto de recriminação, a assunção da sexualidade fosse valorizada pelos seus fiéis, que, assim, exerciam um juízo a propósito da sua fé, criticando o modo como a Igreja a traduzia em preceitos morais

<sup>32</sup> Relevante para a opinião local seria, porventura, a residência na terra e os cargos que o sacerdote exerceu, entre eles, director do jornal *A Voz de S. Tomé*, presidente da Câmara e advogado provisionário. Terá escrito ao ministro Sarmento Rodrigues aquando dos trágicos eventos de 1953. Falecido em Lisboa, foi trasladado para São Tomé, onde manifestara desejo de ser sepultado. Narra-se que a chegada do féretro motivou uma das maiores manifestações populares de sempre no arquipélago. A recriminação da conduta do padre Rocha não colherá a aprovação de são-tomenses.

<sup>33</sup> Atlas... 1962: 35. Cumpre considerar tal número como aproximado.

<sup>34</sup> Menos ainda para, conforme o sucedido no continente, suscitar demandas políticas, tal o efeito do controlo do regime político sobre os protestantes, e não só, na ilha de São Tomé.

proposições contra o colonialismo (que, desde os anos 50, o governo se esforçava por não representar como tal). Apesar de diferentes, nem o protestantismo nem o catolicismo ofereceram instrumentos de consciencialização do indivíduo fomentadora da assunção de uma consciência política alternativa ao laço colonial.

De forma algo simplista, alvitrariamos que na base da adesão do grosso dos ilhéus ao catolicismo esteve não apenas o facto de este ser uma espécie de plasma cultural, de património familiar, quanto também a percepção da improvável mudança política. Estes dados facilitavam o conformismo e a interiorização de uma pertença nacional, melhor racionalizados através da adopção de máximas de cariz religioso relativas ao destino dos homens, em última instância, nas mãos de Deus.

Ao longo das décadas de ditadura colonialista, as constricções sobre os ilhéus e, igualmente, sobre os serviçais não deixaram de tolher as ideias dos missionários acerca das possibilidades de vivência religiosa dos fiéis e das perspectivas optimistas sobre a evolução do catolicismo, erroneamente inferidas da indução política ao acolhimento da fé católica (que, por exemplo, os serviçais poderiam sentir como uma fé dos europeus e da hegemonia destes, razão para quererem aderir ao catolicismo, como poderá ter sucedido nalguns casos). Ora, as ideias dos missionários continham equívocos, que seriam combatidos por não menos equivocados lemas político-ideológicos do Movimento de Libertação de São Tomé e Príncipe (doravante, MLSTP).

### *O voluntarismo do pós-independência e a sobrevivência da fé*

Com a independência, em 1975, a até então repetidamente enfatizada força de Deus, pareceu superada pelo desígnio do progresso e de mudança, inscritos, a bem e por acção dos homens, como uma tendência inelutável do curso da história.

Associada a uma drástica mudança da titularidade do poder político, a independência trouxe, também pelo seu voluntarismo, uma reelaboração das referências da verdade, uma alteração da leitura do sentido da história e da vida, que, no imediato, implicou a desqualificação do ideário católico, pelo menos no espaço público, onde, até então, preponderara através de actos culturais, por vezes, colados a solenidades políticas. Após 1975, perante a aura teleológica da ideologia socialista triunfante, a heresia passou a ser a obscurantista crença católica.

À época da independência<sup>35</sup>, a sociedade não podia deixar de ser interpretada à luz de uma ideologia de vocação tão totalizante quanto a da religião por ela denunciada como retrógrada. Poucos rebateriam a opinião segundo a qual prevalecia nas ilhas um fanatismo religioso, porquanto em todas as casas existia uma imagem religiosa, sendo a de Cristo a mais vulgar, a que acrescia a elevada concorrência às procissões, conquanto não se dissesse o mesmo da missa e, sobretudo, dos

---

<sup>35</sup> À época, São Tomé e Príncipe teria mais do que os 73.631 habitantes recenseados em 1970, cf. *Anuário...*, 1973:9.

sacramentos<sup>36</sup>. Depois de 1975, a primazia no espaço público foi perdida para as ritualizadas actividades políticas, que se tornaram quase tão amiudadas quanto antes o tinham sido as cultuais. O espaço público, cheio de actividades políticas, inspiradas na boa nova e de pretensões teleológicas aparentadas com as religiosas, passou a ser regido por homens detentores de um poder com implicações imediatas no devir da terra e na vida dos conterrâneos.

Coeva do clímax da Guerra-fria, a independência desenhou-se contra a religião e, em particular, contra o catolicismo. Para os independentistas, que se pretendiam revolucionários, a consciência religiosa, tolerável enquanto contingência da história, não deixava de se perfilar como um entrave à realização humana plena. O resgate da humanidade dos ilhéus seria uma questão de tempo e dispensava a religião.

Os independentistas quiseram escorar a verdade da sua crença relativa ao curso da história, não apenas no seu saber, quanto também em condições políticas por eles mesmos forjadas, entre elas, a da impossível contradita do seu monolítico discurso. Já antes, os missionários católicos tinham inferido o seu Deus de uma hegemonia política que eles tomavam por natural e destinada a ser reverenciada por todos os povos.

Na esteira da exaltação com a independência, para parte dos ilhéus, o projeto revolucionário ter-se-á afigurado um capaz substituto de uma religião tornada caduca pela evolução histórica. Logicamente, não falamos de pensamentos ponderados e amadurecidos, antes de uma convulsão de sentimentos e de crenças que, radicada nas inopinadas circunstâncias políticas vertidas no quotidiano, bastava para fundar a dúvida acerca do que, ao longo da vida, parecera uma convicção inabalável. Por exemplo, as narrações de milagres que tinham enxameado o mensário Luz do Evangelho tornavam-se duvidosas, para não dizer patéticas, face à verdade dos que tinham triunfado contra o aviltamento da humanidade africana pelo colonialismo.

Ao ter deixado o seu Deus ser grosseiramente instrumentalizado por um regime político que era, afinal, opressivo, ao ter insistido num Deus todo-poderoso, vingativo e castigador do mal comunista<sup>37</sup>, a Igreja fragilizara o Deus de que falava. Em si mesmo, o fim do colonialismo não equivalia ao fim do Deus cristão ou católico, mas a conotação racial do Deus católico<sup>38</sup>, subitamente revelada, abria espaço para a dúvida, igualmente derivada do seu menor préstimo nas novas circunstâncias políticas.

---

<sup>36</sup> *História...* 1974: 65 e 34.

<sup>37</sup> Cf. NASCIMENTO 2014.

<sup>38</sup> Não é forçoso que a evolução política, pautada pela agressividade retórica de índole marxista-leninista, a coberto da qual operava uma equação racial, tenha tido como resultado a percepção da conotação racial do catolicismo. Pela sua aparente aceitação, o catolicismo continuou como uma religião universal, tal qual afirmava ser. Mas para alguns ilhéus, ao menos por algum tempo, a crença no Deus católico ficou ferida.

Num certo sentido, era como se o Deus católico tivesse desamparado, por exemplo, as famílias ilustres da terra, que, acomodadas à pertença portuguesa, viram-se arredadas da proeminência social anteriormente associada ao colonialismo e aos ritos católicos que o amparavam. Mais, à luz da luta entre o bem e o mal na evolução histórica da humanidade, os ilhéus diferenciados – politicamente conformados e que tomavam o ideário católico como guião de leitura do mundo – e, acrescente-se, o grosso dos ilhéus, tinham, afinal, estado do lado errado. Podendo ainda defender o seu credo, pelo menos na vida pessoal – dimensão na qual operavam crenças de origem africana –, essa elite politicamente moderada não tinha força anímica, nem condições políticas, para fazer alarde da sua fé. A força do Deus católico podia sustentar a fé individual e alguns actos colectivos de devoção, tornados bem mais escassos, mas já não seria ensinada aos filhos com a dimensão vinculativa com que fora aprendida.

Deixando praticamente incólumes as igrejas protestantes, as investidas do poder independentista visaram os feiticeiros e à Igreja Católica. A assunção individual da fé protestante não se desdobrava em ascendências obscuras e retrógradas, como as dos feiticeiros, nem no alarde público da fé, como sucedia com procissões e outros rituais católicos, que, para os dirigentes políticos, subtraíam os ilhéus à fidelidade devida ao MLSTP, tendencialmente incompatível com outras fidelidades e sentimentos.

Embora de diferentes formas, o MLSTP atacou as duas faces da obscurantista consciência religiosa, os feiticeiros<sup>39</sup> e a Igreja Católica. Não foi só pela mera repressão que o regime pós-independência pareceu atalhar o caminho à credice e ao feiticismo, pelo menos no espaço público. Não se tratava de mero espírito persecutório mas de um exercício de poder escorado numa verdade inabalável. Diga-se, inicialmente, a ideologia criou sentido para o mundo. Porventura, por algum tempo conteve o medo do feitiço, imprimindo convicção à repressão dos feiticeiros, descritos como perturbadores da ordem moral<sup>40</sup>. Já quanto ao catolicismo, os políticos impunham a agência humana aos desígnios do Deus católico.

---

<sup>39</sup> O lance de ostensiva repressão de elementos considerados marginais constitui uma tentação costumeira dos poderes. Como noutros, também neste item o poder independentista imitou as acções do poder colonial, não por acaso dos anos 20, quando este se enfunava à conta dos ventos autoritários então emergentes na Europa. Em ambos os casos, a repressão dos feiticeiros não acarretava qualquer ónus político ou social. Porém, talvez houvesse uma diferença: à investida colonial presidiria o racismo, à dos independentistas o voluntarismo, que também almejaria disfarçar receios relativamente ao feitiço. Diga-se, cerca de uma década após 1975, sobrevindas as dificuldades e a fome, as certezas políticas e ideológicas não levaram à repressão de molestamento de velhas desamparadas, apodadas de feiticeiras, de que também se falava à boca pequena no tempo colonial, mas a que não se aludia nos anos de clímax político-ideológico do partido único.

<sup>40</sup> Lembrando a ideia de que a feitiçaria compete com os discursos e as práticas institucionalizadas sobre a definição da pessoa humana e o controlo das relações físicas e metafísicas em que está envolvida (cf. VALVERDE 2000: 128), não deixaremos de assinalar que a intencionalidade política poderia, afinal, ser a equivocadamente presumida pelos governantes, tanto no tempo colonial como após a independência.

Ora, os anos de regime de partido único provaram a resiliência católica, mormente dos crentes. Durante aproximadamente quatro anos, os missionários tiveram como vigário um sacerdote ilhéu, que não tinha hipóteses de confrontar o poder político. Tornados estrangeiros, os missionários suportaram as diatribes da governação do MLSTP. O dia de S. Tomé foi tentativamente substituído pelo dia do Poder Popular, um esforço em vão de competição simbólica com uma data enraizada na população<sup>41</sup>, não só pela devoção decantada no colonialismo, quanto talvez também pela memória das festas comemorativas da cidade e da descoberta da ilha pelos portugueses.

Porventura mais depressa do que os dirigentes o supuseram, se o supuseram, o tempo trouxe a erosão da sua autoridade. A cada momento, os ilhéus crentes somavam razões para se fincar nas verdades inquestionáveis da religião, reafirmadas, se mais não fosse, pelo esboroar da sociedade socialista, que, ao invés do predito bem-estar, trazia constrangimentos e privações. Os ilhéus teriam dispensado tais provações, que testaram a sua fé, mas, independentemente dos efeitos corrosivos das mudanças sociais sobrevindas ao fim do colonialismo – traduzidas na diminuição dos católicos e, já posteriormente, na pluralidade das crenças –, viram confirmada a certeza da sua fé. Afinal, até entre os dirigentes, a falência da ideologia significou retorno às verdades seguras da religião.

---

<sup>41</sup> A supormos o trânsito difuso de vectores religiosos africanos, relativos à (des)harmonia social e ao domínio das condições naturais, poderíamos especular sobre significados africanos desta devoção ao santo que deu nome à terra e que os são-tomenses actualmente evocam com o adjectivo "Poderoso". Após ter justificado a remoção dos colonos exploradores, decisão política baseada na ideologia marxista, o MLSTP podia ensaiar rearranjar as relações entre os homens. Mas sendo incapaz de instaurar a justiça entre os são-tomenses (na medida em que, ao invés da prometida abundância, falhava o fornecimento de bens de primeira necessidade à maioria), podia o MLSTP aspirar a dominar as forças naturais sobre as quais o apóstolo Tomé teria de ter algum domínio, porquanto, rezava a tradição, tinha de chover no seu dia? Obviamente, o MLSTP não se propunha dominar as forças naturais, mas afrontar o santo não seria subtrair a terra à sua protecção? Ora, um dos momentos críticos do regime foi a inusitada seca de 1983-84 e a conseqüente fome, do que, independentemente de outras agruras, não havia memória de ter ocorrido no tempo colonial. Para mentes eivadas de pensamento religioso (e não sabemos até que ponto e sob que formas este contaminava os próprios governantes, que recalavam sentimentos religiosos para se manterem nas chefias e assegurar a sua sobrevivência numa sociedade em franco empobrecimento), não seria a seca severa um castigo pelas afrontas a Deus? A termos presente a relação entre a regularidade da natureza e a harmonia social, que aflorava nalguma religiosidade africana, vale a pena acrescentar que, por essa altura, se falou de crimes, acerca dos quais a primeira constatação era o seu ineditismo numa sociedade de indivíduos de índole pacífica, tendo-se explicado os crimes pela desconfiança e pelo desespero resultantes da fome. Trata-se de perguntas que ficarão sem resposta, por um lado, pela própria natureza das ideias, convicções e sentimentos, por outro, pela rala evidência documental desse período. É difícil ir longe na descrição desses anos de mudança nos planos político, social e cultural.

O resultado do ataque do MLSTP à religião, qual esteio do obscurantismo colonial<sup>42</sup>, seria diverso do pressuposto pelo voluntarismo político-ideológico dos jovens independentistas crentes na sua boa nova, a seu ver, de retorno mais seguro do que crenças no além (e, nalguma medida, assim sucedeu). Já para os nacionais, a quem se coarctava a liberdade individual, se a linguagem da opressão (desvelada pela ideologia usada para denunciar a história colonial, mas entrementes aplicada à qualificação da situação vivida no pós-independência) e do condicionamento das vontades voltava a imperar, dando nota de um inelutável vale de lágrimas, como é que deixariam de perdurar as certezas religiosas acerca da salvação do homem num pós-história ou para além da morte?

Nas novas circunstâncias políticas, em que se avolumavam as privações de liberdade e de sustento, denunciadas pelos independentistas como típicas do colonialismo, como é que, mesmo se confinado ao espaço privado, não perduraria o catolicismo, a seu modo uma forma de ligação ao mundo que o MLSTP tentava cercear aos são-tomenses?

Alguns ilhéus terão encarado o regime de partido único como um desafio à sua fé (e até como uma justiça divina pelos seus pecados<sup>43</sup>), continuando a frequentar o culto<sup>44</sup>. Junto dos missionários, ter-se-ão nutrido da esperança de sobreviver a uma prova de fé, afinal, destinada a reforçar-se, porquanto, em 1983-1984, praticamente após o anúncio de mais uma ofensiva política de inspiração marxista-leninista, uma inusitada seca e uma inimaginável fome em São Tomé e Príncipe abalaram definitivamente as certezas do regime, assentes na crença ingênua de que uma (rudimentar réplica de uma ideologia) bastava para alterar a natureza humana e para criar uma ética radicalmente nova (significativamente, com pontos de contacto com a moral católica).

Após os primeiros anos de vereda socialista, gradualmente o veio anticlerical perdeu ímpeto e evaneceu-se. Como noutros países antes dominados pela ideologia marxista assistiu-se à contemporização e, subsequentemente, a uma espécie de rendição dos políticos ao fenómeno religioso

---

<sup>42</sup> Ao invés do sucedido noutras paragens do continente e malgrado o juízo que hoje se pode fazer da dimensão opressiva do catolicismo, coetânea da fase ditatorial do colonialismo, o catolicismo não fora necessariamente entendido pelo grosso dos ilhéus como uma arma do colonizador (podê-lo-á, talvez, ter sido assim entendido por segmentos de serviçais, sobre quem, todavia, pesariam bem mais a discricionariedade dos roceiros e o racismo dos capatazes do que as exortações dos missionários), até por fazer parte das memórias das famílias da terra

<sup>43</sup> Não deixa de ser interessante que uma pessoa são-tomense, culturalmente diferenciada, perseguida no tempo do partido único, tivesse representado esta perseguição como um justo castigo divino pelo seu racismo reactivo, do tempo colonial, pois que recusara auxiliar uma branca pobre, com filhos nos braços e em dificuldades (*testemunho pessoal, A. Nascimento*). Cabe salientar que o reconhecimento do racismo não data do tempo em que achava que os brancos tinham de ser expulsos da sua terra, mas de um momento de infortúnio extremo, que, comparativamente, não experimentara no tempo colonial. Só então essa pessoa pareceu concluir que o sofrimento independia de raças.

<sup>44</sup> Por exemplo, HODGES e NEWITT 1988: 70.



e, concretamente, católico<sup>45</sup>. Mas a sociedade são-tomense acompanhou este movimento de rendição dos políticos ao facto católico?

Diga-se, à margem do seu antagonismo, após a independência procurado pelo MLSTP, Igreja Católica e MLSTP partilhavam noções morais com implicações sociais e políticas similares, entre elas, o acatamento da hierarquia<sup>46</sup>. Aliás, durante anos, perdurou algo do legado do colonialismo – a ideia de progresso, do MLSTP, era como que uma versão secularizada da de redenção, do cristianismo. A moral revolucionária – mormente a que desvalorizava a entrega à dimensão lúdica em prol da salvação futura ainda que terrena – não era nova, porquanto demandava abdicção e estoicismo aos *nacionais* e, portanto, um compromisso com o *povo* e com a sociedade. Tal não vingou mas a falência dessa moral altruísta, acelerada pela corrosão da ética institucional e cívica devida à condução política, erodiria os valores católicos, afinal, não tão enraizados quanto se suporia pela exterioridade dos actos devocionais.

Ao cabo de aproximadamente uma década, a par do desgaste da confiança social, o crescente impasse económico do país suscitou um surpreendente movimento da liderança do MLSTP no sentido da adopção da democracia representativa. Não poucos ilhéus terão imaginado como consequência desse lance político a ansiada recuperação do modo de vida de outrora, da sua matriz cultural europeizada, aliás, enquadrada por uma nova constituição decalcada da portuguesa.

A implantação da democracia, em 1990, restituiu liberdades individuais aos são-tomenses, mas de modo algum repôs uma imaginada idiossincrasia católica. Por efeito das mudanças sociais de finais do colonialismo, da laicização social, da relativização da doutrina católica em resultado do ideário socialista do MLSTP, ou, por fim, do novo rearranjo de forças no campo religioso, conforme aos direitos individuais, o catolicismo, entrementes erodido, não voltaria a predominar como antes.

Em termos simplistas, ao passo que até aos anos 50 a tutela do catolicismo pairara sobre a sociedade são-tomense – sendo poucos os que se diriam arredios desse credo –, desde finais do colonialismo, menos amparada pelo poder colonial, essa tutela retrocedia, crescendo o número de laicos e também daqueles que, embora crentes, encontrariam nas vicissitudes políticas a oportunidade azada para abraçar outro credo. O leque de escolhas e a latitude da decisão pessoal aumentaram exponencialmente, após a liberalização política de 1990 e a subsequente observância das liberdades corriqueiras, num Estado de direito democrático.

---

<sup>45</sup> Tendo presente os casos de Moçambique e de Angola – que tinham enveredado pelo marxismo-leninismo, ao menos no plano retórico, e inspirado o MLSTP –, vale a pena lembrar que a Igreja Católica viria a ter crucial um papel na construção do acordo de paz entre a FRELIMO e a RENAMO em Moçambique e que o Papa João Paulo II visitou Angola e São Tomé e Príncipe.

<sup>46</sup> Cf. NASCIMENTO 2013b.

## *Olhar o presente - Liberalização política, mudanças sociais, pluralidade religiosa e a certeza das incertezas*

Diga-se, o voluntarismo de vocação ateia, imperante por alguns anos, deixou marcas contraditórias. Se, nalguma medida, suscitou reactivamente um retorno ao fato religioso, que parecera recuar nos derradeiros anos do colonialismo, também não deixou de fornecer motivos e argumentos para o cepticismo laico relativamente ao devir do país e do mundo. Aquando da implantação da democracia representativa, reconheceu-se espaço para a religião na vida colectiva. Porém, certamente poucos antecipavam a dinâmica política, social e religiosa então desencadeada.

Sem embargo da progressiva laicização da sociedade, mas desmentindo os supostos resultados do ataque político-ideológico à consciência religiosa – sobretudo, ainda que não só, à católica –, veio a registar-se o recrudescimento das vivências religiosas tão logo se removeram os constrangimentos que as tolhiam.

Cumpram igualmente ter presente que o fim do colonialismo e, depois, do regime de partido único equivaliam à derrocada de verdades de instituições que tinham pretendido guiar a sociedade como um corpo. Após 1975, a movimentação e a desregulação social, esta também resultante das privações, contribuíram para a desvalorização das fés. A sobrevivência no dia-a-dia tornou-se uma luta individual que implicava o permanente refazer de laços pessoais e de valores, não raro a despeito de categorias morais de antanho. Algo de análogo se passaria no domínio religioso, para muitos são-tomenses uma área de arbítrio pessoal, como o que passara a reger outros domínios da vida. A perda de crença em verdades totais e, de alguma forma, associadas ao exercício de autoridade, não poupou o catolicismo.

Hoje, o lastro religioso do tempo colonial está em parte arredado e substituído por várias igrejas em competição por almas a salvar. Após a euforia da independência e do livre-curso do ateísmo acerca do não-sentido da agência religiosa na vida colectiva, passou-se, com a liberalização política, à proliferação de actores religiosos com múltiplas mensagens para a salvação dos homens. Para trás ficou a identificação da religião com a alienação colonialista ou da religiosidade com o obscurantismo.

Cabe perguntar, tal efervescência religiosa desdobra-se numa alteração das relações dos crentes e da sociedade com os governantes? Ou, à semelhança do sucedido outrora com a Igreja Católica, as novas igrejas constituem como que um refúgio, desta feita, face às incertezas do mundo? De uma perspectiva que enjeita a ideia de passividade dos crentes, dir-se-á que, num mundo errático e incerto, os são-tomenses, e não só, se tornam actores de suas fés. E tal pode vir a contar para o futuro?

O momento presente é de profunda e, quiçá, irreversível mudança social, como o indicia a erosão da Igreja, uma instituição plurissecular nas ilhas<sup>47</sup>. A variedade das denominações religiosas

---

<sup>47</sup> Decerto, esta erosão estava longe do cenário prospectivo informalmente traçado aquando da independência. No caso da Igreja Católica, não ocorreu só por acção dos independentistas, a cujo voluntarismo foi capaz de resistir.

reflecte a alteração do tecido social e as profundas mutações socioculturais, denotadoras da incerteza e da complexidade da vida no arquipélago<sup>48</sup>. Afigura-se tentador associar as múltiplas ofertas religiosas à desregulação social<sup>49</sup>, para o que a religião seria como que um lenitivo, uma resposta, parcelar embora, no sentido da reconstituição de alguma ordem moral. E mesmo quando já não inspirasse normas da vivência colectiva<sup>50</sup>, o catolicismo não deixaria de ser, à luz do que alcançava a memória dos ilhéus, uma pedra basilar e intemporal<sup>51</sup>.

Reintroduzida a liberdade política e religiosa, isto é, a livre competição entre sistemas produtores de sentido e no interior de cada um deles – incluindo o religioso –, surgiram propostas relativas aos laços entre as pessoas, a códigos morais e, bem assim, às menos escrutináveis relações dos homens com o divino. Aliás, não cessam de aparecer propostas religiosas, incluindo algumas há não muito julgadas inimagináveis como a muçulmana<sup>52</sup>. Passível de relação com o afluxo de islamizados dos

---

<sup>48</sup> Em termos comparativos, a crise dos Estados trouxe consigo uma multidão de actores políticos e sociais, desde mandantes a associações religiosas, operando com diferente autonomia e interagindo com instâncias internacionais, suscitando diferentes situações, amiúde contraditórias, insusceptíveis de uma tipificação sintética, mau grado o que a marginalização de parte de África lhe parece emprestar de condição comum, pelo menos quando olhada de longe; a este respeito, veja-se YOUNG 2004: 25.

<sup>49</sup> Dir-se-á que tomar o catolicismo (e a ordem colonial) como norma equivale a um etnocentrismo; porém, a desarticulação social é um dado inegável para quem possua uma visão das mudanças nas últimas décadas e, por exemplo, adopte como termo de referência a vida ao tempo da independência, da qual os são-tomenses terão querido acreditar que esta não os afastaria muito.

<sup>50</sup> E, em todo o caso, tal não impede que igualmente se tenha em conta a pluralidade de cosmogonias e de visões do mundo, com impacto diferenciado na vida das pessoas.

<sup>51</sup> Diversamente desta visão imobilista, dever-se-á ter em conta um cristianismo com mudança de intentos e de doutrina ao longo dos tempos.

<sup>52</sup> Em 2008, o bispo católico considerava que, embora ainda pouco presente, o islamismo podia expandir-se no país (cf. <http://uk.groups.yahoo.com/group/saotome/message/20434>, acesso: 12 de Outubro de 2013). Actualmente, existe uma mesquita na zona periurbana da capital, a propósito da qual não se deverá falar de uma presença massiva..., mas quem a imaginaria há escassos anos? Segundo o jornal digital *Tropical*, a 27 de Junho de 2009, na cidade de Neves, no norte de São Tomé, teve lugar a segunda conferência da “igreja Jama’at Islâmica Ahmadyya” (um movimento islâmico internacional) para dar a conhecer a vida e os ensinamentos do profeta Maomé, replicados na mensagem da conferência “Amor para Todos Ódio para Ninguém”. As actividades iniciaram-se com o hastear de bandeira e a recitação de Alcorão e de um poema por crianças da Jama’at Islâmica Ahmadiya de S. Tomé. Perante 230 participantes, o presidente da Jama’at Islâmica Ahmadiya expôs a filosofia do movimento, seguindo-se uma sessão de esclarecimento. O programa findou com uma oração silenciosa, a entrega de um porta-chaves a cada participante e a visita a uma exposição com jornais e livros sobre cultura árabe, após o que se ofereceu um almoço aos participantes, cf. <https://uk.groups.yahoo.com/neo/groups/saotome/conversations/messages/25493> (acesso: 23 de Agosto de 2014). A respeito da presença muçulmana no país, poder-se-á dizer que a tolerância é sinónimo de indiferença?

países vizinhos, também não deixará de ser relacionada com uma chefia política.

Aventar-se-á que à procura, à adesão e à participação dos fiéis nas igrejas que proliferam no país subjaz a recusa de um princípio de autoridade, pelo qual o Estado pós-colonial – como antes o colonial em conjunção com a Igreja – pretendeu definir o sentido da vida e, sem moral para o fazer, demandar a observância de preceitos e de condutas segundo padrões não forçosamente condizentes com o horizonte de aspirações e de realização dos ilhéus (se esta não for uma equação desajustada numa sociedade pautada pela recorrência de privações e das provações).

Mas, sem reduzir a atividade religiosa a uma consequência da demissão do governo no tocante à regulação social, não é evidente que a proliferação de igrejas não reflua caso a agência estatal se pautar, ao menos aparentemente, pela coerência e firmeza (qualidades que, em tempos, os são-tomenses atribuíram a governadores coloniais e, quiçá, mais fugazmente, aos dirigentes do MLSTP) e à consequente indução da coesão social.

### *Irrupção da agência religiosa não tutelada*

À semelhança do ocorrido noutros países africanos, o ressurgimento religioso e a renovada oferta de igrejas<sup>53</sup> e de crenças evidenciam-se nos comportamentos de afirmação identitária grupal, produto de um renascido associativismo religioso que, replicando um passado de rituais, lembra os comícios partidários, também pelo uso de roupa uniforme, denotadora da lealdade e de afirmação identitária.

Acresce, talvez, a iniciativa religiosa, de que ressalta a edificação de pequenos templos de várias denominações religiosas, não só em aglomerados urbanos como em zonas do mato ou nas roças semiabandonadas<sup>54</sup>, com o que se sacraliza o território ou, quiçá, os lugares de pertença dos

---

<sup>53</sup> Diga-se, assim como irrompem, assim as igrejas poderão fenecer, também devido ao mutante ambiente político e social.

<sup>54</sup> Em 2007, no terreiro da antiga roça Porto Alegre, em cerca cem metros existiriam cinco igrejas, cf. <https://uk.groups.yahoo.com/neo/groups/saotome/conversations/messages/18144> (acesso: 23 de Agosto de 2014).

indivíduos<sup>55</sup>. O hábito de erecção de pequenas capelas é antigo<sup>56</sup> e, para além de prova do renovado dinamismo religioso, podemos ver nessa iniciativa uma emulação de condutas dos ilhéus outrora proeminentes.

No passado, edificando capelas ou custeando devoções, os ilhéus afirmavam o seu catolicismo (mesmo se, na óptica de europeus, se tratava de um catolicismo deturpado). Se na altura já se tratava de uma afirmação religiosa não tutelada, ainda que referida ao catolicismo, hoje, pelo menos nalguns casos, talvez se deva falar de uma pulsão para a afirmação religiosa contra uma visão institucional do religioso. As capelas edificadas nos caminhos e estradas das zonas rurais parecem brotar da vontade divina interpretada e executada pelos fiéis. A salvação, ou o sentido da vida, deixou de estar exclusivamente nas mãos de sacerdotes ou pastores<sup>57</sup>.

Noutros termos, nos últimos anos, assiste-se a uma agência religiosa mais livre<sup>58</sup> e, nessa medida, susceptível de ser olhada como errática, retrógrada e até disruptiva dos laços sociais, desde logo por, *a priori*, o seu diálogo com as instâncias de poder ser menor do que, por exemplo, o da Igreja Católica. O impacto das novas igrejas na transformação das relações sociais é de molde a suscitar reparos de políticos, alegadamente preocupados com o desarranjo das vidas (ainda que reparos similares pudessem ser endossados à ação política) ou, ainda, com a subtração das almas, ou das vontades, à sua autoridade. Seja como for, a retórica, pontualmente agressiva, não se desdobra em

---

<sup>55</sup> A par da importação de igrejas, assoma um dinamismo religioso, denotador de participação popular. Poder-se-ia pensar tratar-se de uma réplica da pulsão para a afirmação de vocações proféticas que vingaram noutras paragens africanas. Mas, supondo que, na origem dos actos religiosos, se encontra um conglomerado de memórias, de motivações e crenças, seríamos mais tentados a ver nessa irrupção religiosa uma réplica do passado, uma reatualização de crenças, onde, talvez também, mundividências (ou *performances*) africanas se façam presentes.

<sup>56</sup> Para alguns, as narrações de finais de Oitocentos ou de inícios de Novecentos (por exemplo, NEGREIROS 1895: 187 e HARRIS 1968: 271-272) não seriam totalmente desajustadas para descrever os pequenos templos, efémeros ou não, observáveis nos dias de hoje. Pode estabelecer-se uma continuidade entre as capelas de hoje e de outrora ou, sob a similitude formal, o significado é diverso? Com variações de detalhe, descrições das últimas centúrias concordam no facto de caminhos estarem saturados de “capelas de mato, pequenos abarracamentos de madeira, onde, postado sobre uma pequena tábua pregada à parede, e, entre a morrinha de duas velas acesas, agoniza, amarrado a uma cruz, um Cristo por vezes mutilado” (CASTRO e CARDOSO 1926: 90-91). Segundo Pedro MURALHA, à “beira do caminho, uma barraca de madeira, com uma tosca cruz de pau, indica que é ali uma igreja indígena” (1924: 48). Para Henrique GALVÃO e Carlos SELVAGEM, não “havia caminho em que não se encontrassem cruces simples e toscas, e não havia roça ou plantação em redor duma cubata que não tivesse à entrada esse símbolo”, cf. 1951: II, 283.

<sup>57</sup> Conquanto, nalguns casos, se deposite o destino ou a salvação mais ou menos imediata nas mãos de curandeiros ou feiticeiros.

<sup>58</sup> Do ponto de vista católico, o mais exprobrado dos erros dos protestantes - o da rejeição de um princípio de autoridade no tocante à interpretação da palavra revelada e, conseqüentemente, à rejeição da hierarquia dos crentes corporizada na Igreja - está hoje disseminado.

medidas administrativas e, por ora, os políticos não parecem apostados em condicionar o curso das igrejas ou das confissões religiosas<sup>59</sup>.

A desestruturação da sociedade pós-colonial, de alguma forma legatária da moldada pelo colonialismo, implicou a recomposição dos referentes simbólicos a que parte dos são-tomenses recorre para se situar numa sociedade em processo de mutação, de desregulação e, até há pouco, de empobrecimento. Poder-se-á radicar aí a emergência de novas igrejas, no que importa não ver apenas um recurso, antes também tentativas de reger o quotidiano por parte dos que vivem privações todos os dias.

O peso das profundas e, de certo modo, imprevisíveis mudanças sociais pode levar ilhéus a não aceitar mais como auto-suficientes os discursos religiosos. Mas, embora espartilhado e plural, o registo religioso continuará a fazer sentido para crentes, cujos horizontes de realização e de necessidades se vão refazendo a cada dia, até em função das mensagens religiosas, quiçá, pertinentes para firmar laços sociais.

Para uma fracção da sociedade isleña, o discurso católico que, até 1975, colocava o dever do mundo fora do alcance dos homens e, em concreto, dos ilhéus, perdeu sentido. E se a adesão se mantém, até por via da dimensão afectiva imanente à crença religiosa, o catolicismo não queda desobrigado de rever a sua visão acerca dos fins do homem, mormente dos são-tomenses. Seja como for, verificou-se uma perda de centralidade da Igreja Católica, cuja influência não é a mais equiparável à de outrora. O número de católicos diminuiu expressivamente, de uma maioria esmagadora de cerca de 90% para menos de 60%, percentagem onde certamente se incluem os que se declaram católicos por inércia ou por uma identificação lata com referentes da sua história e preponderantes no meio social.

De acordo com dados do recenseamento de 2012, o catolicismo mantém-se como a maior confissão religiosa. Dos 178.379 habitantes, 55,7% dizem-se católicos, ao passo que 21,2% afirmam não ter religião (já em 2001, 19,6% dos habitantes afirmara não ter credo religioso)<sup>60</sup>. Esta cifra de cerca de 20% de incrédulos, ateus ou agnósticos, brota da laicização social derivada da escolarização e da relação com o mundo.

---

<sup>59</sup> Diante da proliferação de igrejas e de crenças, é curioso ver alguns políticos são-tomenses alardearem um paternalismo, por vezes quase totalmente coincidente com o da Igreja Católica, relativo, por exemplo, à família quando, afinal, a poligamia ou os múltiplos relacionamentos dos políticos parecem um hábito arraigado e, lembre-se, tão socialmente disseminado que nem a Igreja logrou corrigir (cf., por exemplo, HODGES e NEWITT 1988: 70). O escasso número de casamentos católicos desde Oitocentos sugere que o costume local em matéria de laços familiares e de sexualidade resistiu à pregação católica. E o mesmo sucederá face a eventuais discursos de políticos, que não podem ser tomados como indício de uma atitude consequente no sentido da injunção de valores para regular os laços familiares.

<sup>60</sup> Atenta a constante mudança, mormente no campo religioso, estas cifras tornam-se números indicativos.

Ainda, segundo o citado censo, 4,1% da população segue a Igreja Adventista do 7º Dia<sup>61</sup>. A Assembleia Evangélica de Deus tem 3,4% de seguidores, a Igreja Nova Apostólica<sup>62</sup> tem 2,9%, a Igreja Maná 2,3%, a Igreja Universal do Reino de Deus 2%, a das Testemunhas de Jeová<sup>63</sup> 1,2% e outras 6,2%<sup>64</sup>. Refiram-se, também, a Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo (Igreja Tocoísta), a Igreja Pentecostal Deus é Amor e a Igreja Messiânica Mundial de África<sup>65</sup>.

Porventura mais relevante do que a cifra de crentes será a visão que os são-tomenses têm da Igreja Católica. Para alguns, ela aparece conotada com os mais velhos, que não souberam conduzir a sociedade ou a deixaram aprisionar por interesses ilegítimos<sup>66</sup>. De outro ângulo, a Igreja é olhada como parceira dos detentores do Estado, para muitos, um instrumento de esbulho das vidas. A perda de ascendência da Igreja Católica, que, ao invés do sucedido no tempo colonial, já não é conotada com um estatuto social diferenciado, é encarada com pesar por quem a julgava destinada a ordenar o

---

<sup>61</sup> A Missão Adventista integrou a União Portuguesa dos Adventistas do Sétimo Dia até 1959, ano em que passou a pertencer à União Angolana. Em 1975 ocorreu um "cisma". Um grupo, dirigido por Samuel Batista, proclamou a União Santomense dos Adventistas do Sétimo Dia, enquanto o grupo do pastor Cosme da Mota permaneceu leal às orientações superiores. Anos depois, os dois grupos reconciliaram-se, cf. <http://www.angoadventistas.com/2011/10/associacao-centro-angola-foi-fundada-em.html> (acesso: 24 de Agosto de 2014). Há anos, quando a população das ilhas rondava os 164.000 habitantes, a Missão Adventista teria 13 templos e contava 2607 seguidores, cf. <http://www.adventistas.org.pt/organizacao/instituicoes-no-estrangeiro> (acesso: 24 de Agosto de 2014).

<sup>62</sup> Aquando da visita do apóstolo de distrito, Rainer Storck, em Julho de 2014, aos cristãos novos-apostólicos foi afirmado que a Igreja Nova Apostólica era a segunda maior igreja cristã do arquipélago. Mais de dez por cento da população confessaria a fé nova-apostólica, cf. <http://www.igrejanovaapostolica.org/site/ndice/portugus/galerias/id-52-view-details.htm> (acesso: 24 de Agosto de 2014). Estes dados foram contraditados pelo censo de 2012, mas, para os crentes, tal nem sequer é questão, ao passo que os seus responsáveis certamente afirmarão a pouca fiabilidade do censo.

<sup>63</sup> Em 1981, contavam-se 30 testemunhas de Jeová, cf. HODGES e NEWITT 1988: 70.

<sup>64</sup> Cf. [http://www.worldstatesmen.org/Sao\\_Tome.html](http://www.worldstatesmen.org/Sao_Tome.html) (acesso: 23 de Agosto de 2014).

<sup>65</sup> Relativamente a São Tomé e Príncipe, esta igreja tinha a respectiva página em construção, cf. <http://www.johreiafrica.com/pt-br/1/breve-historico-da-difusao-da-igreja-messianica-mundial-de-sao-tome-e-principe/art/732> (acesso: 24 de Agosto de 2014).

<sup>66</sup> No limite, a reclamada universalidade do cristianismo, mormente na versão católica, não dispensa uma arrogada certeza e uma prerrogativa de palavra, que, hoje, não são mais admissíveis num meio social desagregado, composto por uma população maioritariamente jovem, sem perspectivas de vida mas informada, que pretende ter voz, mesmo se deste facto não consegue obter qualquer provento imediato.

ambiente social<sup>67</sup>. A renovação – relevante para os crentes lidarem com as incertezas do mundo actual – passou a estar permanentemente por fazer e, enquanto tal, a Igreja vai perdendo fiéis para outras confissões. Mesmo se não necessariamente referidos ao mundo africano – conquanto este se possa fazer presente através de suas cosmologias e seus desdobramentos afetivos e emocionais, que tanto pontuam as práticas religiosas quanto as políticas e outras –, os novos credos proporcionam, se não segurança, pelo menos sentido às vidas dos indivíduos.

### *O esfacelamento da verdade e o afloramento de (múltiplas) crenças*

Já se disse, a descrença em verdades totais deu azo à diversificação da religiosidade popular, num duplo sentido, o da disseminação das crenças e o do carácter não erudito (ao invés, até de subjectividade aparentemente extrema) das várias mensagens confessionais. Assinale-se a procura popular de diagnósticos e soluções fora das instâncias preponderantes, Estado e partidos e, também, a Igreja Católica. Este processo de descrença e de esfacelamento das verdades totais contém paradoxos, porque a rejeição das verdades totais veiculadas pelas instituições hegemónicas desemboca, por vezes, na adopção de verdades totais propostas por igrejas socialmente marginais.

Registe-se a novidade (até com significado político, mesmo se difuso) do aparecimento das novas igrejas – nalgumas das quais concorrem capacidades curativas decisivas para as vidas pessoais –, mas tal não equivalerá a atribuir um significado necessariamente inovador às suas mensagens religiosas. A novidade reside na escolha individual de um novo credo e no que tal escolha contém de determinação do indivíduo.

Neste contexto, a Igreja Católica teve de evoluir para a tolerância e a maior abertura face a outras denominações religiosas. A posição da Igreja – que se tem escusado a um escrutínio da sua história local, procedimento a que também o ambiente cultural não impele – balança entre a propensão (para já, retórica) para o diálogo inter-religioso e a reincidência no juízo velado, por exemplo, acerca da credices e das superstições que facilitam o crescimento das seitas ou das novas igrejas.

Diga-se, uma certa racionalidade do catolicismo – denotada pela concessão de alguma determinação à agência humana – é insuficiente para que os ilhéus, que fundam o devir nas acções dos homens, se identifiquem com o discurso da Igreja Católica. Mas essa forma de racionalidade é demasiada para quem reconhece a presença de espíritos, o poder do feitiço ou, ainda, para quem se

---

<sup>67</sup> A população mais idosa, que guarda memória do colonialismo como gerador de uma sociedade regida pelos “nossos valores”, perdeu capacidade de criar os descendentes na sua fé e nesses valores. O sentimento dos mais velhos não é partilhado pelos jovens, individualistas e atomizados, que, circunstancialmente, aderem a propostas políticas de que esperam retirar ganhos, se possível, imediatos, que diminuam a abissal diferença, se não para os padrões de usufruto de bens dos poderosos da terra, ao menos para patamares de vida vigentes noutras partes do mundo.



coloca totalmente nas mãos do Senhor.

Ora, entre responsáveis católicos, parece vingar alguma adequação às circunstâncias, notando-se juízos menos peremptórios das credices<sup>68</sup>, dir-se-ia, alijando racionalidade a favor de maior tolerância para com a idiosincrasia local, considerada propensa à inquinação pela superstição<sup>69</sup>. Aliás, é curioso cotejar a reprovação velada dos milagres prometidos e operados nas novas igrejas ou a da credice subjacente aos surtos de possessão com os outrora recorrentes relatos de milagres que – porventura pela pouca fé, pela velada maldição dos negros ou pouca virtude dos circunstantes<sup>70</sup> – só ocorriam alhures, pelo que, insusceptíveis de corroboração positiva, demandavam um acréscimo de fé. A alteração do cenário religioso acentuou a plasticidade da Igreja Católica, não tanto no plano da sua doutrina, quanto no da compreensão pela idiosincrasia local. Afinal, tal entronca na plasticidade moral com que no passado a Igreja julgava os fiéis, pecadores, que a ela se acolhiam.

O nódulo da religiosidade desloca-se do foco no legado de Cristo, interpretado pelas várias correntes do cristianismo, para a ponderação de outras dimensões do sobrenatural e do divino. Serão as novas igrejas mais capazes de aceitar costumes locais, de dialogar e, até, de emular práticas curativas da terra, ganhando, por isso, vantagem à Igreja Católica? Menos apegadas a mensagens decantadas, estruturadas e hierarquizadas, estarão as novas igrejas em posição mais favorável para operar visões do mundo – que passam por milagres ou pela evocação do extraordinário – que apontem uma saída de que os fiéis se sintam parte ou na qual depositem, mesmo se transitoriamente, alguma esperança?

Em parte, a proliferação de igrejas decorre do passado religioso facetado pela Igreja Católica. Como nunca houve reflexão teológica que envolvesse os leigos – também por sucessivos contextos políticos não o facilitarem –, em vez de diferença e de oposição no seio da Igreja, abriu-se caminho à pluralidade de igrejas tão logo as circunstâncias o facultaram. Aliás, é forçoso concluir que só os constrangimentos políticos do tempo colonial e do pós-independência contiveram a iniciativa religiosa. Removidos esses constrangimentos, as circunstâncias actuais ajudam à composição de um quadro heteróclito e dinâmico onde laboram igrejas africanas, de outra proveniência, mormente do

---

<sup>68</sup> Evidentemente, tal não deve excluir o que se considerará um aproveitamento da credice pela própria Igreja Católica. No tempo colonial, talvez os missionários pensassem que os relatos de obras maravilhosas eram os únicos susceptíveis de serem entendidos pelos africanos, sendo, por isso, um instrumento da catequização. A recomendação constante à oração baseava-se na presunção de assim se obter a graça divina (os relatos dos milagres provavam uma insuperável força divina), nessa medida se suprimindo outras (falsas) fontes de poder, como a feitiçaria. Credice de hoje ou crença de outrora não serão comparáveis no tocante ao desenho das relações dos humanos com o divino?

<sup>69</sup> Cf. NASCIMENTO 2012.

<sup>70</sup> Conquanto não se descarte um operante, mesmo se velado, racismo, não se perca de vista que tal literatura do miraculoso também corria em Portugal, dirigida especialmente a indivíduos de baixa extracção social e cultural. Mediada por esta literatura religiosa assente no miraculoso, a leitura dos antagonismos do mundo quedava reduzida à luta entre o bem e o mal, este corporizado no comunismo.

Brasil, e, possivelmente, igrejas criadas localmente.

O impulso para a autonomia propicia a iniciativa religiosa, também de pessoas de baixa origem social. Nessa iniciativa ou na mera participação, mais do que a dimensão profética, talvez se façam presentes as dimensões devocionais, porventura também as performativas e, quiçá, protectoras e curativas dos rituais, acentuando-se uma dimensão afectiva e emocional, por vezes ligada a máximas morais, cuja observância estrita aparece como requisito para prevenir a disrupção das vidas. E, no meio das incertezas, não oferecerão os vários credos maior esperança do que o católico?

A fragmentação do campo religioso não é específica do arquipélago. Por via da incerteza no mundo e na terra, cresceram os motivos de associativismo e a necessidade de mecanismos de amparo recíproco que, tal como noutros contextos, os são-tomenses encontram nas várias igrejas e confissões religiosas.

Dados o recuo das propostas institucionais e a maior circularidade de variados referentes, a interpretação dos males do mundo e as escolhas passaram a ter maior carga volitiva e uma dimensão pessoal mais acentuada, mesmo se passível de equívocos acerca do mundo: é aqui que reside a chave da adesão religiosa, não necessariamente na alienação ou num embuste que demandaria a passividade dos indivíduos.

Em todo o caso, a dinâmica religiosa não se relaciona apenas com as propostas de conversão chegadas do mundo em mutação<sup>71</sup>. Não denotará também similitudes com outros processos de identificação em curso na sociedade são-tomense, por exemplo, em torno do providencialismo de políticos? Parte do meio local, mormente a rua, parece denotar propensão para adesão a lideranças aureoladas por supostos intentos regeneradores, nos quais entrevê promessas miríficas<sup>72</sup>. Num certo sentido, tal pode ocorrer com as várias confissões religiosas.

---

<sup>71</sup> A relação com o mundo deixou de ser decisivamente pautada por governos e/ou Igreja católica, como, sintetizando, sucedeu até ao regime de partido único. Diferentemente de religiosidades africanas vinculadas a lugares, os credos oferecidos por várias igrejas - incluindo algumas africanas, mormente de Angola - têm em comum com o catolicismo (que filtrava a relação com o mundo, cingindo-o à metrópole e, noutro plano, a Roma) a oferta de vínculos internacionais, de relação simbólica com o mundo. Por exemplo, a Igreja Tocoísta ou Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo implementa projectos em São Tomé e Príncipe, cf. [http://www.portalangop.co.ao/angola/pt\\_pt/noticias/africa/2007/4/22/Igreja-Tocoista-implementa-projectos-sociais-Sao-Tome-Principe,8035e403-35f7-4af0-93c3-c18e58bed792.html](http://www.portalangop.co.ao/angola/pt_pt/noticias/africa/2007/4/22/Igreja-Tocoista-implementa-projectos-sociais-Sao-Tome-Principe,8035e403-35f7-4af0-93c3-c18e58bed792.html) (acesso: 30 Julho 2014); também <https://pt-br.facebook.com/Tokoistas/posts/446289298722307> (acesso: 30 Julho 2014).

<sup>72</sup> É tentador relacionar as esperanças em milagres com as expectativas depositadas em personagens políticas, chegadas de fora da terra ou da política, dotadas de intenções pressupostamente salvíficas; desde a independência, várias soluções políticas participam deste conglomerado de atributos (cf. NASCIMENTO 2013c). Em todo o caso, estas adesões são algo voláteis e, a menos que se refaça o campo político, resta cada vez menos espaço para discursos de vocação hegemónica que não retornem em dividendos o crédito das esperanças neles depositados.

Numa sociedade carregada de provações e de constrangimentos, extensíveis ao campo religioso, não é claro que a libertação individual perseguida com a rejeição da subalternização, vivida, por exemplo, na Igreja Católica, se concretize com a adesão a igrejas supostamente norteadas por vínculos mais densos e menos assimétricos entre os crentes. Dito de outra forma, as novas igrejas parecem pautar-se por uma vincada hierarquização, assim como pela subalternização dos crentes face a pastores, mormente os estrangeiros<sup>73</sup>. Mais relevante, porque é que se aceita, de uma forma quase acrítica, a palavra do pregador estrangeiro?<sup>74</sup>

Conhecendo-se o histórico de constrangimentos na sociedade são-tomense, impõe-se, sem qualquer juízo de valor, perguntar se algumas adesões não se prenderão com a dependência material. Em África, não é incomum as igrejas disputarem uma fatia de bens nacionais ou colectivos, conquanto em São Tomé e Príncipe essa possibilidade seja menor, tanto pela escassez dos recursos, quanto por, até hoje, as igrejas terem sido impedidas de ser parte no rateio de bens.

Em todo o caso, poderemos admitir que a filiação numa nova igreja, onde se ingressa na condição de crente e, logo, de subalternidade relativamente aos sacerdotes, pode traduzir a inserção num espaço de relacionamento interpessoal pautado por uma leitura do mundo e da palavra divina que, independentemente do acerto ou da heterodoxia – uma questão para quem se julga depositário do legado de Cristo, mas forçosamente diversa para as igrejas africanas ou para as novas igrejas –, confere alguma segurança e auto-estima, que indivíduos crentes não encontrarão na Igreja Católica<sup>75</sup>. Ou, pelo menos, não encontraram.

---

<sup>73</sup> Esta subalternização é indiciada por algumas fotos – divulgadas em vários sites de igrejas – de conversos coreograficamente alinhados e espacialmente separados dos pregadores visitantes. Todavia, é possível que aquilo que, ao observador externo, parece uma ratificação da hierarquização através da linguagem religiosa, ritos incluídos, seja percebido pelos participantes como uma reinvenção de laços sociais e uma recriação de gestos e práticas de antanho, que, poderemos especular, vão ao encontro da história que os indivíduos transportam consigo. É também possível que assim se cimente uma versão popularizada da mensagem cristã e da respectiva aplicação às suas vidas. Acrescente-se, é interessante como a exuberância do culto, a organização das cerimónias, a uniformização das vestes parecem tornar estas igrejas muito próximas das do continente e, todavia, tal cenário era inimaginável após a independência, para já não dizer há poucos anos.

<sup>74</sup> A olharmos as novas igrejas, logo aflorará a percepção da réplica de hierarquizações, sublinhadas pelos ritos, pela polarização da palavra e, sobretudo, da sabedoria num missionário, amiúde estrangeiro. Relativamente à Igreja Católica, a diferença destas igrejas residirá na sua aparente apartação do poder político, mas, todavia, pode existir comunhão ou convergência de interesses dessas igrejas com os governantes. Aliás, tal comunhão de interesses tenderá a crescer.

<sup>75</sup> Obviamente, falamos de sentimentos, suposições, crenças que não serão objecto de avaliação fria. Decerto, os laços sociais e as histórias de vida revelam-se mais decisivos do que a ponderação dos motivos de fé e de doutrina para a decisão de abraçar esta ou aquela Igreja. Acerca da relação entre novas igrejas africanas e reconstrução de uma ordem moral atinente a proporcionar segurança e auto-estima, veja-se PEEL 1998: 424.

### *Os multiformes laços entre religiões e política*

Historicamente, não surgiram movimentos religiosos de cariz anticolonial<sup>76</sup>. Aliás, por diversas razões, foi limitada a contestação ao colonialismo e, da mesma forma, o regime de partido único – para muitas pessoas, uma violência – não suscitou outra reacção significativa além da evasão física e simbólica.

Ora, não tendo servido a contestação política, a religião serviu, ao invés, o poder colonial. Adquirida a ideia da perenidade do religioso, apesar da descristianização de parte da sociedade, esta concertação, tácita ou explícita, entre o poder político e as igrejas pode ser refeita, tendo, até como pretexto e ocasião, a reclamada recomposição social no arquipélago<sup>77</sup>. O pensamento religioso difunde-se, ao passo que muitos se apartam da depreciada *política*. À primeira vista não há uma translação do ideário religioso para o pensamento político. Mas poderá suceder que o florescimento daquele ideário religioso venha a ter consequências políticas, tal uma possibilidade de evolução das relações entre as agências políticas e religiosas<sup>78</sup>.

Por hipótese, e diversamente do sucedido com a Igreja Católica, pensar-se-á que as novas igrejas representam uma mais vincada apartação do campo político, a seu modo, também fomentadora de um moralismo sumário contra os *políticos*. Não obstante, é possível que, no futuro, as novas igrejas que, hoje, ensaiam a construção de ordem moral para os seus membros, se disponham a uma intervenção no campo político. Mesmo se inspiradas numa rigidez moral, para alguns forçosamente falível, certas normas das novas igrejas poderão mobilizar seguidores e vir a pesar politicamente, até na medida em que o seu discurso condensar o referido moralismo sumário da *rua* contra os *políticos*. Talvez por isso os políticos não descuram completamente o relacionamento com as igrejas.

A moral, ainda tributária do catolicismo, se já não molda atitudes de responsáveis nem permeia

---

<sup>76</sup> Por São Tomé passaram desterrados políticos, mormente serviçais, cuja oposição ao colonialismo assentava na plataforma religiosa, caso de elementos do movimento Watch Tower. O seu messianismo, relativo ao fim do colonialismo, e a procura de purificação (PEEL 1998:430-431) induziam ao afastamento do mundo dos colonos (NASCIMENTO 2002b: 168-169). Tal não teve repercussão de monta nas ilhas.

<sup>77</sup> Em termos assaz simplistas, aventaríamos que as limitações quanto a um papel das religiões na recomposição social (diferente do de ratificar privações e sujeições prevalecentes) são de duas ordens: uma, primazia ao aumento dos seguidores e, outra, um instrumental político e cultural condicionado por credos religiosos de alguma maneira desligados da situação dos homens no mundo.

<sup>78</sup> Hoje, são vários os sinais dessa concertação em virtude da qual as igrejas são reconhecidas como actores políticos: convite a um pastor adventista para presidir ao Fórum de Unidade Nacional de 2004 (cf. <https://uk.groups.yahoo.com/neo/groups/saotome/conversations/messages/7154>, acesso: 23 de Agosto de 2014) e participação das igrejas na conferência do Diálogo Nacional em 2014. Acrescente-se a participação de políticos em festas religiosas como a de Deus Pai, na Trindade, ou a de Santo Isidoro, em Ribeira Afonso.

a acção política, ainda sustenta juízos de valor da *rua* acerca dos *políticos*. Não é de excluir que, a partir da premência de inculcação da moral na política<sup>79</sup>, assista-se à imbricação futura de grupos religiosos (socializadores, produtores de moral para os seguidores, preceituadores de vínculos imperativos) com a acção política. Também não é de excluir que ditames religiosos sejam incorporados, ao menos como intenções, em programas políticos em troca de indicações de votos, que competirão com a compra das consciências ou dos votos, vulgarmente chamada de *banho*, uma designação com ressonância religiosa.

Inibida a propensão disruptiva, até por força da contiguidade forçada num exíguo universo insular, a disposição de actores políticos e religiosos é de aparente boa vontade. Não será por acaso que, para encontros e plataformas destinadas à reconciliação e ao diálogo nacional<sup>80</sup>, se chamaram várias igrejas a estar presentes e a assumir protagonismo. Mas, em tese constituindo um importante vector geopolítico, nas ilhas, para além de ter uma valia instrumental para a (encenação da) recomposição política e social, a religião oferece termos de orientação para a procura de salvação social, em suma, para ajudar os são-tomenses ao domínio das contingências da vida?

Também por isso, o domínio das relações entre a religião e a política lembra a questão da ocorrência da crença num Deus em razão da (eventual) hegemonia dos seus seguidores, perspectiva pertinente para o período colonial, mas igualmente para o actual, como o sugere a recente emergência do islamismo. Este fato decerto deriva do reposicionamento geopolítico procurado pelo arquipélago, desde os anos 90, que redundou num afluxo de muçulmanos do entorno geográfico. Mas, tarde ou cedo, poderá igualmente ser relacionado com a actuação de Patrice Trovoada, um político influente que se declara muçulmano. Alguém que vaticine que o islamismo não penetrará de forma significativa nas ilhas pode arriscar-se a errar, como já teria errado se, em conformidade com a convicção generalizada, tivesse predito que o islamismo em São Tomé era uma impossibilidade. Ou seja, arriscar-se ao erro quem se continuar a basear numa suposta índole dos são-tomenses e não pensar a movimentação religiosa em função da actuação de poderes e da geoestratégia.

São multiformes os liames das religiões com as políticas. Para alguns, não fosse o peso

---

<sup>79</sup> Atentemos num exemplo: em Junho de 2010, a Igreja Evangélica Assembleia de Deus celebrou um culto, sob o mote a 'Decisão Certa', tendo em mente o adventício período eleitoral. Na celebração, numa praça central da capital, terão estado presentes centenas de pessoas, fiéis e convidados, entre eles, o Presidente da República, o Presidente da Assembleia Nacional, o primeiro-ministro, Rafael Branco, e elementos do Governo, cf. <http://jornaldigital.com/noticias.php?noticia=22519> (acesso: 24 de Agosto de 2014) e <http://jornaldigital.com/noticias.php?noticia=22519>, (acesso: 24 de Setembro de 2010). Foi a primeira vez que uma igreja protestante teve a iniciativa de uma tão clara afirmação política e cívica, supostamente respaldada na consciência religiosa, apelando à população para votar em consciência e não trocar o voto por bens materiais. É duvidoso que tenha tido êxito na remoção de práticas adversas ao voto consciente.

<sup>80</sup> Numa síntese muito esquemática, diríamos que, em São Tomé e Príncipe, apesar do individualismo decantado pela prevalência de uma cultura institucional europeizada, a espaços afirma-se a necessidade de um destino comum ou do que se poderia chamar uma salvação colectiva, que décadas de provações e de privações tornam mais premente. Ainda que menos provável.

relativamente fraco da religião, a atual pluralidade de crenças poderia afigurar-se mais perturbadora do que o ateísmo socialista. Mas se não o é hoje, não sabemos como será.

### *Notas finais*

A história das religiões pode ser relevante para o estudo de sociedades outrora dominadas e, hoje, secundarizadas no processo de globalização, onde há um caminho a percorrer para que, por fim, os indivíduos tomem o destino em mãos, tal um eventual ponto de partida para uma investigação sobre a religiosidade em São Tomé e Príncipe.

Tentar perceber com detalhe os caminhos da religião na história recente e no presente do arquipélago implicaria, também, uma análise das mensagens veiculadas pelas várias confissões religiosas. Se, por um lado, assim se devolveria densidade própria aos processos religiosos, por outro, tal análise não se poderá encerrar numa indagação da congruência e consequência dos lemas religiosos, cabendo igualmente enfatizar a interacção destes lemas com as pressões sociais que tendem a desregular quotidianos e vidas.

A história tem demonstrado à saciedade que os efeitos políticos e sociais das crenças religiosas podem não ter a ver com o conteúdo (literal) da mensagem religiosa. Dito isto, não se circunscrevendo aos enunciados verbais, antes se desdobrando em renovados laços sociais, adquire a religião algum poder transformador da realidade? Se relativamente aos traços de cosmologia e religiosidade africanas, que pontuam a intimidade dos indivíduos, se aventará que eles não se desdobram necessariamente em mensagens políticas (apesar de, a espaços, terem sido considerados perturbadores da acção governativa), já o mesmo não se dirá de mensagens das igrejas, que podem vir a assumir-se como relevantes para a orientação da política e da vida coletiva nas ilhas.

Vislumbra-se no arquipélago uma atitude não conformista, a da recusa de uma humanidade completamente dominada e, no que nos importa, a procura de um espaço religioso alternativo mesmo se, de início, marginal. Ora, pode esta efervescência metamorfosear-se numa atitude política?

No tocante à relação entre si e delas com o poder político, em prol da sociedade, podem as igrejas e as suas mensagens cristãs atuar no sentido de tornar éticos os procedimentos políticos – que não sendo os da repressão ou do condicionamento totalitário, são de predação e de fomento de clivagens avessas ao sentimento de pertença à terra e de comunidade, sentimento que não subsiste apenas pela contiguidade forçada – e, noutra plano, ajudar a recompor a sociedade?

Evidentemente, as igrejas podem tentar-se a ignorar a predação e a injustiça ou, diferentemente, a transformar os seus credos ou princípios morais em programas políticos em prol dos seus seguidores, que não necessariamente da sociedade.

Não sabemos se a adesão a esta ou àquela igreja, decorre, por exemplo, da socialização familiar

ou, diferentemente, da avaliação da coerência entre os valores apregoados e as práticas dos respectivos crentes. Se assim fosse, sobriaria a questão da transitividade dos valores morais da vida pessoal para a criação da confiança social e, no caso de São Tomé e Príncipe, da confiança política.

### Referências

AJAYI, Jacob Ade. “O protestantismo em África”. In: *Povos e culturas*; n.º6. Lisboa: CEPCEP, 1998. pp. 373-383.

AMBRÓSIO, António. *Subsídios para a História de S. Tomé e Príncipe*. Lisboa: Livros Horizonte, 1984.

ANUÁRIO ESTATÍSTICO 1973. *S. Tomé, Instituto Nacional de Estatística*. Delegação de S. Tomé e Príncipe, 1973.

ATLAS missionário português. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1962.

BENATTE, António Paulo e CAMPIGOTO, José Adilçon. “História, religião e cultura. Apontamentos historiográficos”. In: BENATTE, António Paulo e CAMPIGOTO, José Adilçon (org.), *Religião e cultura. Temáticas de história cultural das religiões*. Guarapuava: Editora UNICENTRO, 2013.

CASTRO, Armando A. G. de Moraes e, e CARDOSO, A. Pereira. *Uma viagem através das colónias portuguesas*, Porto: 1926.

COSTA Manuel Pinto. *Discursos*. São Tomé: AHSTP, 1978.

FERREIRA, António Matos. “Cristianismo e espaço ultramarino. Igrejas e correntes religiosas em face do império e da descolonização”. In: BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kirti. *História da Expansão Portuguesa. Último império e recentramento (1930-1998)*. Círculo de Leitores, 1999. pp. 384-405.

GALVÃO, Henrique e SELVAGEM, Carlos. *Império ultramarino português - monografia do império*. II vol. Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade, 1951.

GORGULHO, Carlos de Sousa. *Relatório do governador da colónia de S. Tomé e Príncipe referente aos anos de 1946 e 1947*. São Tomé: Imprensa Nacional de S. Tomé, 1948.

\_\_\_\_\_. *Relatório do Governo da Província de S. Tomé e Príncipe respeitante aos anos de 1948 a 1951*. S. Tomé: Imprensa Nacional de S. Tomé, 1952.

HARRIS, John H. *Dawn in darkest Africa*. Londres: Frank Cass & Co. Ltd. 1968.

HENDERSON, Lawrence W. *A igreja em Angola. Um rio com várias correntes*. Lisboa: Editora Além-mar. 1990.

HISTÓRIA das ilhas de S. Tomé e Príncipe. Porto: 1974.

HODGES, Tony e NEWITT, Malyn. *São Tomé and Príncipe. From Plantation Colony to Microstate*. Londres: Westview Press. 1988.

MAURIER, H. “Religiões da África Negra”. In: DOMINGUES, Bento (introd.). *Religiões e teologias africanas*. Lisboa: Centro de Reflexão Cristã, 1988. pp.11-30

MBEMBE, Achille. *África insubmissa. Cristianismo, poder e estado na sociedade pós-colonial*. Mangualde: Edições Pedago, 2013.

MURALHA, Pedro. *Terras de Africa - S. Tomé e Angola*. Lisboa: 1924.

NASCIMENTO, Augusto. “A marginalidade social e política do protestantismo em S. Tomé e Príncipe (do último quartel de Oitocentos a meados de Novecentos)”. In: *Lusotopie*. Paris: Editions Karthala, 1998. pp.307-315.

\_\_\_\_\_ *Poderes e quotidiano nas roças de S. Tomé e Príncipe de finais de Oitocentos a meados de Novecentos*. S. Tomé: SPI, 2002a.

\_\_\_\_\_ *Desterro e contrato. Moçambicanos a caminho de S. Tomé e Príncipe (anos 1940-1960)*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 2002b.

\_\_\_\_\_ *Entre o mundo e as ilhas. O associativismo são-tomense nos primeiros decénios de Novecentos*. São Tomé: UNEAS, 2005.

\_\_\_\_\_ “As demandas sociais e a construção de conhecimento entre o fervor identitário e a tutela política em São Tomé e Príncipe”. In: *Africana Studia*, nº19, Porto, CEAUP, 2012. pp.117-136.

\_\_\_\_\_ “Política e religiosidade em São Tomé e Príncipe: os equívocos do colonialismo ao pós-independência. Notas para uma investigação”. In: <http://www.buala.org/pt/a-ler/politica-e-religiosidade-em-sao-tome-e-principe-os-equivocos-do-colonialismo-ao-pos-independen>. 2013a. (acesso: 26 de Setembro de 2014)

\_\_\_\_\_ “Os dividendos do autoritarismo colonial: o impacto e a manipulação do legado colonial na configuração do pós-independência em São Tomé e Príncipe”. In: PIMENTEL, Irene e REZOLA, Maria Inácia (orgs.). *Democracia, ditadura. Memória e justiça política*. Lisboa: Tinta-da-China, 2013b. pp.259-282.

\_\_\_\_\_ “As pulsões na política em São Tomé e Príncipe”. In: *Africana Studia*, nº20. Porto: CEAUP, 2013c. pp.135-152

\_\_\_\_\_ “São Tomé e Príncipe: da equivocada crispação anti-protestante no tempo colonial ao pluralismo religioso no pós-independência”. 2014. (entregue para publicação)



- NEGREIROS, Almada. *Historia ethnographica da ilha de S. Thomé*. Lisboa: 1895.
- NEWITT, Malyn. *Portugal in Africa. The Last Hundred Years*. Londres: C. Hurst & Co. 1981.
- NOGUEIRA, A. F. *A ilha de S. Thomé. A questão bancária no ultramar e o nosso problema colonial*. Lisboa: 1893.
- PEEL, John D. Y. “Novas religiões africanas”. In: *Povos e culturas*. n°6. Lisboa: CEPCEP, 1998. pp. 417-438.
- SANTO, Carlos Espírito. *A Guerra da Trindade*. Cooperação, 2003.
- SEIBERT, Gerhard. *Camaradas, clientes e compadres. Colonialismo, socialismo e democratização em São Tomé e Príncipe*. Lisboa: Vega, 2001.
- TENREIRO, Francisco. *A ilha de S. Tomé*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1961.
- VAZ, Padre Francisco. *San Men Dêçu. A Senhora Mãe de Deus*. Lisboa: Província Portuguesa da Congregação dos Missionários do Coração de Maria, 1989.
- VALVERDE, Paulo. *Máscara, mato e morte em São Tomé*. Oeiras: Celta, 2000.
- YOUNG, Crawford. “The end of the post-colonial state in Africa? Reflections on changing Africa political dynamics”. In: *African Affairs*, vol.103, n°410. Londres: 2004. pp.23-49.

---

Recebido em 24/10/2014

Aprovado em 17/11/2014

---