

Instituto Superior de Ciências do Trabalho e Empresa

Departamento de Antropologia

DE ÉTNICOS A “ÉTNICOS”: UMA ABORDAGEM AOS
“ANGOLARES” DE SÃO TOMÉ E PRÍNCIPE

Joana Areosa Feio

Tese submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de

Mestre em *Antropologia*

Orientador:

Professor Doutor Gerhard Seibert

Instituto de Investigação Científica e Tropical

Co-orientador:

Professor Doutor Miguel Vale de Almeida

Instituto Superior de Ciências do Trabalho e Empresa

Fevereiro, 2008

Agradecimentos

Agradeço ao *Gabinete de Relações Internacionais da Ciência e do Ensino Superior* (GRICES), pela atribuição da bolsa de trabalho de campo em São Tomé e Príncipe, em Janeiro de 2005.

Aos Professores Gerhard Seibert e Miguel Vale de Almeida, pelo apoio e orientação regular.

Em São Tomé: a João Carlos Silva e esposa; ao Geane, ao Zé Luís; à Susie; ao Jorge Batista; aos anfitriões Luís Reis e Sónia; ao Ismael Sequeira.

Entre cá e lá: aos meus pais e avó; à Ana Cláudia, à Inês, à Naima, ao Vasco, ao Tiago, à Marta, à Sílvia; à Sara.

Resumo

Angolares e forros têm o estatuto de grupos étnicos e rracicos, expressões quase equivalentes no contexto estudado, usadas pelos santomenses para se classificarem entre si.

Forros e angolares sentem-se genética e ontologicamente diferentes: os forros consideram-se superiores pela junção com um sangue valorizador, o do europeu, que *idealmente* ter-se-ia misturado *apenas* com os seus ascendentes. Os angolares teriam sangue e comportamento “mais africano” e inferior, como resultado da sua pureza intacta, sinónimo de primitividade. O sangue misturado dos forros é a metáfora que valida e legitima uma cultura grupal que se considera mais propensa à civilidade e portanto à ocupação de lugares de maior poder socio-político e económico.

Palavras – Chave: Angolar, Forro, Etnicidade, São Tomé e Príncipe

Abstract

Angolares and forros have the status of racial and ethnic groups, expressions that have almost the same meaning in the studied context, usually used by santomense people to identify one another.

Forros and angolares feel genetically and ontologically distinct: the forros consider themselves superior due to the union with a greatly valued blood, the european one, that *ideally* had *only* mixed with forros ancestors. The angolares would have a “more african” blood and behaviour, being that way less civilized as a result of that supposed absence: they’re the purest, the untouchable, the real primitives. The mixed blood of the forros is the metaphor that gives legitimacy to a cultural group which consider themselves more civilized and so more prone to having valid access to socio-political and economic positions of power.

Key- Words: Angolar, Forro, Ethnicity, São Tomé and Príncipe

Índice

Prefácio	3
Introdução	5
Contextualização histórica, geográfica e social	15
Capítulo 1 – A Invenção dos “Angolares”	23
Capítulo 2 – Forros e Angolares, Barreiras (re) construídas ao longo da história .	45
Capítulo 3 – Ser “Angolar”: um ponto de interrogação	63
Conclusão	83
Bibliografia	89

Prefácio

*“Quando você for convidado pra subir no adro
Da Fundação Casa de Jorge Amado
Pra ver do alto a fila de soldados,
quase todos pretos
Dando porrada na nuca de malandros pretos
De ladrões mulato
E outros quase brancos
Tratados como pretos
Só pra mostrar aos outros quase pretos
(E são quase todos pretos)
E aos quase brancos, pobres como pretos
Como é que pretos, pobres e mulatos
E quase brancos quase pretos de tão pobres são tratados
E não importa se olhos do mundo inteiro
Possam estar por um momento voltados para o largo
Onde os escravos eram castigados (...)
Não importa nada
Nem o traço do sobrado, nem a lente do Fantástico
Nem o disco de Paul Simon
Ninguém, ninguém é cidadão...”¹*

¹ *Haiti*, Gilberto Gil / Caetano Veloso.

INTRODUÇÃO

A (Re) construção do "Objecto de Estudo": Velhas e Novas Perguntas de Partida

A primeira pergunta de partida, que originou o meu trabalho de pesquisa antropológica em São Tomé e Príncipe², sofreu constantes reformulações, no decorrer (e após) o trabalho de campo. O interesse pelo que viria a ser mais tarde a base do meu trabalho de investigação, vem no seguimento do meu primeiro contacto com a ilha de São Tomé, em 2002, altura em que ainda não frequentava o mestrado em Antropologia – Colonialismo e Pós-colonialismo. As questões de partida colocadas ao "meu objecto de estudo" são desconstruídas na segunda visita à ilha, em 2004, já em contexto de trabalho antropológico, para a tese de dissertação de Mestrado. Considero relevante para o próprio processo de investigação e reflexão torná-las explícitas, assim como às diferentes perguntas que com elas nasceram. Pretendo demonstrar de que forma o acto de elaboração de uma pergunta de partida pode condicionar a visão, nomeadamente a do investigador social, sobre um determinado objecto de estudo. Ao referir aqui o processo (acto continuado) de reformulação, adianto alguns dos principais olhares hegemónicos que, em permanência reconstroem e reproduzem os estereótipos associados aos grupos em estudo. Este exercício de voltar atrás permitiu-me, de certo modo, verificar a validade e qualidade dos dados recolhidos no terreno, uma vez que percebi melhor os condicionamentos de onde parti.

Na minha primeira estadia em São Tomé, em Agosto de 2002, fiquei a residir em Água-Arroz, um bairro forro³ relativamente humilde e popular, perto do centro da capital de São Tomé e Príncipe, a cidade de São Tomé. Tinha ido acompanhar uma equipa de artistas plásticos portugueses, convidados para trabalhar com artistas santomenses num projecto do *Centro Internacional de Arte e Cultura de São Tomé e Príncipe*, CIAC.

² O trabalho é limitado à ilha de São Tomé.

³ Os "forros" são descendentes de escravos alforriados, a quem foi concedida a carta de alforria e ou libertação, pela primeira vez no século XVI. Seriam filhos de europeus e africanos, ou já de escravos e escravas alforriados. Existia ainda a categoria de "forros gregorianos", escravos libertos no século XIX e seus descendentes, esta tem um peso irrelevante no discurso dos entrevistados que se denominam apenas "forros".

Olhei pela primeira vez a ilha e especificamente o grupo que estudo – os “angolares” (e por relação directa, os forros) – pelos olhos de uma certa elite santomense: “forros” artistas plásticos, residentes na cidade de São Tomé ou em Portugal; jovens forros da cidade de São Tomé, frequentadores dos ateliers de formação artística. Isto é, tratava-se de um grupo restrito de pessoas que se encontra em situação privilegiada a nível social e cultural. As elites (seguindo Bourdieu) têm, mais do que a restante população, o poder de se representarem a si mesmos (auto-representação), bem como o poder de representação dos *e sobre* os outros.

Foi neste contexto que os “angolares” me foram apresentados: um grupo de santomenses *fantásticos* e *misteriosos* que eu deveria “ir ver” no seu contexto *natural* (sobretudo por “ser antropóloga”⁴), isto se queria contactar, em São Tomé, com uma *África profunda*, quase unicamente existente no continente africano.

Os angolares são um *must* da ilha, algo que nós, turistas e cientistas sociais do “ocidente”, deveríamos espreitar, algo *genuíno* e *puro*, a levar para casa como lembrança da parte *mais negra* e *primitiva* destas ilhas atlânticas.

Regra geral e corrente, os angolares são definidos como grupo (s) de pessoa (s) descendentes de escravos angolanos naufragados na costa sul da ilha de São Tomé no século XVI. Este mito de origem foi pela primeira vez defendido por Lucas Pereira de Araújo e Azevedo, em inícios do século XVIII e desde aí reforçada por inúmeros autores, como Rosário Pinto (1734); Cunha Mattos (1842); Lopes de Lima (1844); Luiz Garcia e G. Jorge Janz (1953), Tenreiro (1961), Macedo (1996), entre outros. Leia-se, por exemplo, num dos poucos Guias Turísticos de São Tomé e Príncipe: ” São João dos Angolares, também conhecida por Santa Cruz dos Angolares (...) terra de descendentes de escravos angolanos que naufragaram na região sul de S. Tomé” (2003:92).

Sigo a tese defendida por Ferraz (1974), Hagemeyer (2005⁵); Seibert (1998; 2001; 2005), Henriques (2000), entre outros investigadores, que consideram os “angolares” descendentes – directos e indirectos – de escravos de diferentes origens, fugidos dos engenhos de açúcar do início da colonização, e mais tarde, no século XIX, das roças de cacau e café.

⁴ É recorrente associar-se ainda hoje em dia e em variadíssimos contextos e lugares, o estatuto de antropólogo àquele que andaria em busca das origens perdidas do homem contemporâneo.

⁵ No prelo.

Ainda de acordo com estes autores, o dito naufrágio não terá acontecido, não existindo até hoje quaisquer documentos históricos que o comprovem. Existe, porém, um forte interesse (colonial e colonialista) em difundir esta hipótese, como será explicado.

A fuga de escravos foi frequente em São Tomé e Príncipe, desde o início da colonização, do que dão conta inúmeros documentos, como de resto aconteceu na maioria das sociedades escravocratas. Como explicam os linguistas Ferraz⁶ (1974) e (2005) a língua crioula n'gola falada pelos angolares atesta a realidade dos quilombos, uma vez que a sua base lexical é o português, realidade que só seria justificável como consequência de uma situação de contacto prolongado.

As (velhas) perguntas de partida que coloco inicialmente à realidade a estudar, já em contexto de Mestrado, prendem-se precisamente com a vontade de perceber “quem seriam” afinal os “angolares”, abraçando a tentativa de discriminar as características culturais que supostamente os distinguiriam dos outros grupos de santomenses. Parti assim para o terreno em busca dos seus traços socioculturais e económicos, privilegiando a sua auto-definição. Tentei perceber que correspondências existiam entre o que era dito e escrito sobre estes (visão *etic*) e o que estes diziam/faziam sobre si mesmos (visão *emic*). Procurei entender os definidores culturais, as práticas e os valores, as ideologias e as crenças que evocariam para se olharem enquanto grupo singular; buscava as âncoras do seu sentimento de pertença.

Porém, quanto mais imbricada no terreno, menos angolares enquanto grupo cultural e enquanto grupo étnico⁷ encontrava: o sentimento individual e social de pertença à categoria angular era (é) disperso e vivido com ambiguidade. À semelhança de Moerman (1965, in Eriksen 1993), no seu trabalho de terreno na Tailândia entre os "Lue", apercebi-me que os "angolares", tal como os “Lue”, não preenchiam os requisitos esperados a priori, em larga medida retirados da bibliografia actual sobre as ilhas.

Moerman privilegia no início da sua investigação a diferença cultural enquanto factor relevante para entender a etnicidade dos “Lue”, o que se revelou, segundo o próprio,

⁶ Ferraz foi o primeiro investigador a colocar a hipótese da ascendência angular estar intimamente relacionada com a fuga dos escravos no arquipélago (Cf. Seibert 2007:2).

⁷ Enquanto um conjunto de pessoas que evoca um conjunto de valores, ideologias, costumes, crenças e práticas que os distingue de “outros”, reivindicando nesta base a sua singularidade.

infrutífero. Este apercebeu-se que as fronteiras entre os grupos étnicos estudados são recriadas pelos seus membros na justa medida em que estes *se consideram* culturalmente diferentes de outros.

Os angolares (já sem aspas) são apresentados, em diferentes textos actuais, enquanto um grupo cultural, étnico (e rácico) distinto. Como afirma Seibert no seu texto de 2005 *Náufragos, autóctones ou cimarrones? O debate sobre a Origem dos Angolares de São Tomé* “ (...) geralmente aceita-se que os Angolares constituem em termos sócio-culturais e linguísticos um grupo distinto de cerca de 10.000 pessoas” (2005:1).

Este grupo, segundo Ceita, antropóloga santomense, preservou uma língua própria “ (...) e outras particularidades, como a habitação sem estacas e as suas aldeias compactas, sendo um grupo distinto com a sua própria identidade sociocultural” (1991:1).

Macedo, luso-santomense de ascendência angolar, afirma, na mesma linha: apesar do “problema das origens angolares (...) do que não resta dúvida é que os angolares se apresentam hoje com características próprias reforçadas por uma longa prática de endogenia, o que se traduz numa homogeneidade rácica (...)” (Cf. Macedo, 1996:37).

Em São Tomé e Príncipe, a diferença cultural entre grupos não é facilmente identificável e não é sobretudo relevante para a auto-definição dos angolares. São assim um grupo que aposta pouco na etnicização, um grupo de “fraca etnicidade” (Cf. Machado, 2002) argumento que apresento e desenvolvo no decorrer dos capítulos que compõem este trabalho.

Hoje, os auto-denominados angolares recorrem a argumentos culturalistas e rácicos – os hegemónicos, dos quais são alvo – para catalogar *outros* angolares, os puros e genuínos, os representantes da angolaridade ideal.

Apresentam-se, a maioria das vezes, enquanto *levemente* angolares; oscilam no discurso que elaboram sobre si mesmos, apresentando identidades (pessoais e sociais) “angustiadas” (Cf. Cabral, 2003) porque vivenciadas com complexidade.

São precisamente outros santomenses (e europeus) que os descrevem enquanto um grupo cultural, étnico e rácico singular, apostando na criação de distintividade.

Este estudo insere-se no campo da etnicidade, entendida enquanto uma das dimensões da identidade social de cada sujeito, no seguimento de Eriksen. A dimensão étnica da

identidade, apenas uma das possíveis identidades evocadas, torna-se mais ou menos relevante consoante o “encontro social” de um eu com um “outro”.

Eriksen reforça a peculiaridade dos estudos que se focam na etnicidade: esta seria apenas apreensível para o cientista social que presencia o encontro social do dia-a-dia, do quotidiano, que mergulha no centro da “local life”, o espaço de excelência da sua construção e negociação. A etnicidade é um aspecto das relações sociais entre grupos que se olham enquanto diferentes, não sendo propriedade imutável de nenhum; é algo em permanente elaboração e reelaboração, tal como a identidade em si, um processo, mutável e situacional e nunca um “produto acabado”.

Objectivos

(Novas Perguntas de Partida)

Tentei perceber a angularidade enquanto discurso (no sentido de Bourdieu), enquanto categoria que encerra um conjunto de representações de pertenças que influenciaria:

- a) O percurso de vida de cada pessoa rotulada.

Pretendi entender como esta categoria étnica, directamente ligada à ideologia colonialista, influencia escolhas como a profissão exercida, a língua falada, o seguimento (ou abandono) dos estudos, a zona de residência, o acesso (ou falta de acesso) a infra-estruturas, etc. Como esta categoria, (também pós-colonial) influencia a posição e o posicionamento (expressão que remete para uma maior possibilidade de escolha) social, económico, cultural de cada um.

- b) A auto-imagem, o modo como cada pessoa se pensa, se desenha e se “conhece” no contexto sociocultural que a abrange e por comparação com um “outro”.

No fundo, pergunta-se qual a relação entre identidade étnica e identidade pessoal, tentando perceber como as diferenciações socioeconómicas e culturais interferem nesta relação.

Situando

O meu estudo incide apenas na ilha de São Tomé excluindo o Príncipe, que nunca visitei. São Tomé divide-se nos distritos de **Água Grande (Cidade de São Tomé e Pantufo)**; Lobata (Guadalupe, Agostinho Neto, Micoló); Mé Zochi (Trindade, Monte Café, Bom Sucesso, Bombaim); Cantagalo (Santana, Água Izé, Ribeira Afonso); **Lembá (Neves; Diogo Vaz, Santa Catarina, São Miguel); Caué (São João dos Angolares, Ribeira Peixe, Porto Alegre, Ilhéu das Rolas)**. Nos “centros urbanos” reside mais de metade da população total da ilha, nomeadamente em bairros periféricos. Esta tendência tem vindo a aumentar, especialmente desde o período que se seguiu à independência política em 1975. Só em Água-Grande reside 38% da população do arquipélago (Cf. *Guia Turístico de São Tomé e Príncipe*, 2003:14).

Acima, a sublinhado, estão as zonas onde realizei trabalho de campo com maior intensidade. Estas localidades são definidas localmente como “zona di angolar” ou “zona di forro”, havendo outras apontadas como zonas “di mistura”. Dentro das próprias localidades há também diferenciações baseadas em categorias étnicas: bairros designados como de “angolares”, de “forros” ou “mistos”. Estas diferenciações geográficas têm um significado simbólico muito importante para a definição identitária pessoal, social e étnica.

Metodologia

Este trabalho tem como principal instrumento de análise a observação participante, metodologia clássica da Antropologia. Privilegiei o contacto/diálogo informal com os meus interlocutores, acompanhando-os em diferentes momentos da sua vida pessoal e social.

Outro dos métodos privilegiados foi a aplicação de entrevistas, constituídas por perguntas abertas, semi-dirigidas e fechadas, aplicadas, sempre que possível, em momentos e contextos estratégicos, de negociação identitária com um outro.

Outra ferramenta fundamental foi a reconstrução registada das histórias de vida dos entrevistados, assim como as histórias das suas famílias, de modo a perceber o percurso e a mobilidade social de cada catalogado e dos “seus”; procurar a maior ou menor relevância para compreender o seu posicionamento pessoal, social e étnico.

Os discursos foram sempre que possível comparados com as práticas, sendo esta a riqueza do trabalho de campo e da observação participante: a leitura e análise do que está “off the record”.

Foram realizadas cerca de sessenta entrevistas, privilegiando-se a realização de contactos com pessoas de diferentes proveniências socio-económicas e culturais, de diferentes regiões e localidades de São Tomé, de diferentes escalões etários e géneros. Assim como pessoas inseridas – e que se inserem – em diferentes categorias étnicas: auto-denominados angolares, hetero-denominados angolares, auto-denominados forros, hetero-denominados forros, outros santomenses que não se identificam com nenhuma destas categorias; elementos de outros grupos, nomeadamente cabo-verdianos e seus descendentes; angolanos e seus descendentes; moçambicanos e seus descendentes; e portugueses residentes no arquipélago.

Procedeu-se ainda à análise de algumas das fontes primárias e secundárias relevantes: documentação histórica, antropológica, geográfica; análise de literatura, relatos de viagens, guias turísticos, imprensa; análise de programas televisivos emitidos na televisão santomense (São Tomé) e na RTP África e análise de *sites* da Internet.

Fragilidades

Sentiu-se a necessidade de investigar de modo mais detalhado e preciso localidades como Santa Catarina, Iô-Grande, Monte Mário ou Portalegre, zonas apontadas localmente como de angolares “puros”, o que não foi possível por razões logísticas.

Ao escolher estudar “angolares” e “forros” observei mais atentamente certas dimensões da identidade de cada um (as étnicas), o que não significa que sejam as mais relevantes para os sujeitos. O estudo da dimensão étnica das identidades poderá impedir olhar-se outras dimensões sociais eventualmente mais relevantes para as pessoas e grupos em causa, como alerta Eriksen (1993). Ao escolher estudar categorias étnicas em certos contextos poderá ser contraproducente, contribuindo-se, seguindo este autor, para a reprodução e reificação das barreiras e estereótipos que as próprias encerram. É assim necessário entender-se a descontinuidade e os “interstícios” das mesmas.

“If one goes out to look for ethnicity, one will ‘find ‘it and thereby contribute to constructing it. For this reason a concern with non-ethnic dimensions of polyethnic

societies can be a healthy corrective and supplement to analyses of ethnicity” (Cf. Eriksen,1993:161).

Porém, entende-se que forro e angolar são categorias étnicas que influenciam ainda hoje, em contexto pós-colonial, a vida e as escolhas que se fazem (ou não se podem fazer), em última análise, as escolhas identificatórias.

Resumo

Houve uma constante aposta, por parte dos santomenses, em se oporem categoricamente ao “escravo-africano” do continente, o que tem por base a própria formação de São Tomé e Príncipe enquanto sociedade escravocrata e de plantação, que recrutou a maioria da mão-de-obra do continente africano. Os santomenses, forros e angolares, sempre se recusaram a trabalhar para o europeu, principio que norteia a construção da santomensidade.

Estes sempre se pretenderam distanciar da “africanidade continental” considerada, ainda hoje, inferior e inferiorizante.

Com o colonialismo efectivo do século XIX, houve uma maior necessidade de mão-de-obra, e de (re)criação de diferença entre santomenses, uma vez que o colono procurou recrutar “nativos” de São Tomé e Príncipe para o trabalho nas roças, o que levou à primitivização de um grupo específico de santomenses, aquele que tinha menos acesso ao poder socio-político e representacional: os “angolares”. Estes são fixados na história enquanto descendentes de continentais, a categoria mais desprestigiada, segundo as premissas enunciadas pela raciologia científica da época. Assim, os “angolares” foram lidos e *escritos* por forros (e europeus) enquanto figuras mais aptas ao trabalho “servil”, *seres* mais “pretos” e “africanos”, figuras de retórica necessárias à agenda colonial. Os forros, por seu lado, sobretudo os das elites, apostaram na construção de uma identidade grupal ontologicamente aproximada à “europeidade”.

Só é possível perceber a categoria angolar olhando-a *em relação* com outras categorias e grupos, nomeadamente com “os forros”, o grupo dominante, de estatuto social mais valorizado, que apostou e aposta fortemente na criação e manutenção de uma identidade étnica fechada.

A categoria angolar é ainda hoje muito desprestigiada em São Tomé e Príncipe, nomeadamente pelos assim auto-denominados, havendo porém variações geracionais, regionais e ligadas aos diferentes “lugares” socio-económicos que cada um ocupa.

Reporto-me neste trabalho a *peessoas com estatuto* (Cf. Weber 1968, em Eriksen, 1993) de angolar assim como a pessoas com estatuto de forro, pondo de parte qualquer tipo de essencialismo.

Os diferentes capítulos:

Primeiramente apresenta-se uma breve contextualização histórica e geográfica das ilhas atlânticas, para que se possa melhor entender a criação e reformulação das categorias angolar e forro. No primeiro capítulo intitulado “A `Invenção dos angolares`”, procuro analisar as representações que sobre este grupo foram feitas em diferentes momentos históricos até ao presente, tendo em atenção o contexto político, económico e social no qual estes discursos identificatórios foram produzidos, bem como os agentes e as agendas que os produzem. Segue-se, e já como segundo capítulo, um esboço de alguns dos mais importantes princípios norteadores da etnoteoria forra, mantidos na actualidade pelas elites e pela população em geral, exposição que facilita a leitura da santomensidade, do ponto de vista de quem a representa e reelabora. Reconfirma-se, no seguimento do primeiro capítulo, o lugar da angolaridade no discurso das elites forras. É um capítulo etnográfico, no qual se reflecte, recorrendo a exemplificações empíricas, os vários modos como os actores sociais pensam e constroem a forrosidade, e por contraponto, a angolaridade.

Segue-se um último capítulo, dedicado à “auto-etnografia” angolar. Procuro apresentar os modos como se definem e de que meios se munem, tentando perceber a relação que estabelecem com o discurso hegemónico, como o usam, incorporam ou rejeitam, dando especial atenção ao contexto em que estas escolhas são feitas e negociadas. Dá-se conta do papel que as diferenciações socio-económicas terão na definição destas escolhas **situando-se** os entrevistados, os seus discursos (oscilantes) e as suas práticas.

CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA, GEOGRÁFICA E SOCIAL

São Tomé e Príncipe, com cerca de 857 km² de superfície, situa-se no Golfo da Guiné (Oceano Atlântico) a aproximadamente 350 km da costa ocidental do continente africano.⁸

É o segundo mais pequeno Estado africano, precedido das Seicheles.

O arquipélago santomense é constituído pela ilha de S. Tomé (capital São Tomé) e pela ilha do Príncipe (capital Santo António), que dista da primeira cerca de 140 km, a norte. Tem seis ilhéus principais: o ilhéu das Rolas, o único habitado e onde existe um dos principais *resorts* turísticos do país, situado a sul de São Tomé, exactamente sobre a linha do Equador; o ilhéu das Cabras, próximo da cidade capital de São Tomé; os ilhéus Bombom e Carçoço, na envolvente do Príncipe e os ilhéus Tinhosa Grande e Tinhosa Pequena, localizados a sudeste do Príncipe. São Tomé e Príncipe, com uma superfície total de 1001 km² é povoado por cerca de 140 000 habitantes, segundo censos dos finais dos anos 90 (Cf. Miranda, Jorge, 2005: 422). O seu clima é equatorial: regra geral quente e húmido, predominando duas estações, a das chuvas, com uma ligeira subida da temperatura, e a estação seca ou Gravana, menos quente e chuvosa. Os solos destas ilhas são de origem vulcânica e apresentam uma grande diversidade de paisagística: ora encontramos zonas de densa floresta, ora planícies secas e pedregosas. Os solos do arquipélago têm vindo a sofrer um profundo arroteamento, que se inicia com a introdução dos engenhos de açúcar desde inícios do século XVI (Henriques, 2000:26).

Pensa-se que a ilha de São Tomé foi avistada em Dezembro de 1470 e Príncipe em Janeiro de 1471, mas as datas não são conhecidas com rigor (Henriques, 2000:22-23). Estas encontravam-se desabitadas ao serem lóbrigadas pelos navegadores portugueses Pedro Escobar e João de Santarém, ao serviço do comerciante João Gomes. As ilhas começaram a ser povoadas cerca de quinze anos depois por doação régia ao fidalgo João de Paiva, o primeiro donatário do arquipélago. O povoamento foi um processo que se estendeu até ao segundo quartel do século XVI (Henriques, 2000:39). Isabel Castro Henriques chama-nos a atenção para o papel activo do “elemento africano” na invenção

⁸ O ponto mais próximo do Continente situa-se mais exactamente da costa do Gabão.

de São Tomé e Príncipe enquanto sociedade crioula e de economia de plantação, um vez que os “escravos”, geralmente tidos como agentes passivos, não constituíram de modo algum “massas inertes e homogêneas”. Pelo contrário, estas pessoas, provenientes de diversas regiões e “áreas culturais”, contribuíram activamente para a constituição da sociedade santomense: enquanto “escravos” de diferentes “estatutos”, desde os escravos domésticos até aos que esperavam o embarque para outros destinos, informa a historiadora.

Acrescente-se o papel dos “auto-libertos” ou fugidos, que constituíram os quilombos do sul da ilha de São Tomé, e que nunca estiveram completamente isolados. As próprias fugas, as próprias guerras do mato, as relações que foram estabelecendo com outros grupos certamente influenciaram a história da formação de São Tomé enquanto sociedade.

Castro Henriques alerta o leitor para o papel dos alforriados, os ascendentes da elite de “forros crioulos”. Leia-se a este propósito em Henriques (2000:46), *A Carta de alforria às negras de São Tomé*, de 1515, redigida por Dom Manuel, onde era concedida a liberdade às mulheres escravas (então libertas) dos primeiros povoadores, nascendo os seus filhos já livres ou alforriados após o nascimento. Estes herdariam dos pais inúmeros privilégios. Podemos ler no livro *Viagens de um piloto português do século XVI à costa de África e a São Tomé* sobre o poder económico e social de um “negro” que investe numa “crioulização” sociocultural: “Por cinco vezes que estive com navios na dita ilha, principiando no ano de 1520, atesto ter falado com um negro chamado João Menino, homem muito velho, o qual dizia ter sido *para ali levado com os primeiros que foram da costa de África* (...); e este negro era *riquíssimo* e tinha filhos e netos e bisnetos casados, os quais já tinham filhos” (Cf. *Piloto português*, 1550 em Henriques, 2000:119) (itálicos meus). Ou ainda: “Mas, às vezes, acontece que os ditos mercadores, morrendo-lhes as mulheres brancas, tomam-nas negras, no que não põem grande dificuldade, pois os habitantes negros são de grande inteligência e *riqueza*, criando as suas filhas **ao nosso modo**, tanto nos **costumes** como **no traje**. E os que nascem destas negras são de cor parda e chamam-lhes *mulatos*” (*Ibidem*).

João Menino, a quem Piloto se refere no primeiro excerto acima referido, poderá ser um africano rico e livre, proveniente do continente, que se fixa em São Tomé. Seguindo a

hipótese de Henriques,⁹ seria um “forro”, antigo escravo libertado pelos seus senhores. A frase *ter sido para ali levado*, poderá significar que foi *levado* por comerciantes de escravos enquanto escravo e depois libertado, hipótese defendida por Arlindo Caldeira no livro *Viagens de um piloto português* (2000: 119, nota 181).

Independentemente das duas hipóteses, é certo que os “africanos” – enquanto categoria social, “étnica” e até ontológica – foram desde cedo detentores de alguma riqueza e prestígio, sendo que os mais importantes foram também proprietários de escravos, tal como os europeus.

O desenvolvimento dos engenhos de açúcar, bem como o comércio deste produto foi levado a cabo não apenas por portugueses, mas também por europeus de outras nacionalidades que aí se fixaram. Estes foram aliciados pela Coroa portuguesa com a promessa de poderem acumular riqueza, nomeadamente com o resgate e comercialização individual de escravos na região da Guiné. A grande maioria dos portugueses fixados no arquipélago era gente condenada à pena de degredo, ou desesperados e humildes à procura de melhores condições de vida. De forma geral, São Tomé e Príncipe constituía-se no imaginário português como uma terra a evitar, lugar de morte,¹⁰ doença e desterro, pelo que a Coroa prometia privilégios a quem para lá partisse (Cf. Henriques, 2000:31-32). Os engenhos, introduzidos sobretudo a norte da ilha, que oferecia melhores condições à cultura sacarina, fixaram pequenos aglomerados populacionais, cujo desenvolvimento teve por base mão-de-obra escrava trazida do continente africano, da região do antigo Reino de Benim, actual Nigéria. Numa fase posterior, já de efectiva plantação, os resgates alargaram-se ao Gabão, Angola e reinos do Congo.

São Tomé e Príncipe foi, no século XVI, o principal exportador africano de cana-de-açúcar, assim como plataforma regional de tráfico de escravos, primeiro com São Jorge de Mina, tornando-se depois num entreposto privilegiado de exportação de mão-de-obra para as Américas, nomeadamente para o Brasil.

⁹ Esta autora defende que o povoamento efectivo da ilha de São Tomé foi também levado a cabo por africanos ricos, provenientes da costa africana, eles próprios possuidores de escravos. Seriam uma minoria que, assim como os seus descendentes, teriam tido um papel activo na formação da sociedade santomense (2000:39-40-41).

¹⁰ As doenças tropicais assolavam os europeus, que acabavam, não raras vezes, por sucumbir.

A economia de São Tomé e Príncipe, no século XVII, conheceu um período de recessão com a concorrência do açúcar brasileiro, mais barato e considerado de melhor qualidade. Houve um progressivo abandono dos engenhos de açúcar por parte dos europeus, nomeadamente devido à instabilidade provocada pelos ataques cerrados dos escravos fugidos das plantações e pela crescente insegurança nas vias marítimas (ataques de franceses, holandeses e ingleses). Os colonos começam a abandonar São Tomé e Príncipe instalando-se no Brasil, situação que se prolonga até finais do século XVIII.

As suas propriedades passam para as mãos da “elite forra crioula”, que se dedicava sobretudo à agricultura de subsistência, ao comércio interno e ao abastecimento de navios, conquistando, contudo, progressivo poder estatutário, sociopolítico e até económico. A restante população forra, a maioria dos santomenses portanto, possuía também pequenas parcelas de terra, as glebas ou “roças di forro”.

Na segunda metade do século XIX, a economia do arquipélago (após uma recessão de quase dois séculos), floresce de novo: é a chamada re-colonização (Cf. Seibert, 2001:19), com a reinvestida dos portugueses nas ilhas atlânticas, desapossando a elite santomense das suas propriedades que passam a incorporar as roças.

As primeiras grandes roças, como a Monte Café (1858) ou a Boa Entrada (1870) foram fundadas em terras que pertenciam a “roceiros crioulos” (Cf. Seibert, 2001:48).

Todo o território é reordenado e adaptado ao novo sistema de plantação,¹¹ com a implementação das estruturas agrícolas marcadamente coloniais: as roças do cacau e do café provenientes do Brasil.

A concentração da propriedade é mais evidente a sul e a oeste, onde as roças se desenvolvem a partir do litoral, ocupando a zona onde viviam muitos “angolares”. Estes ficam como que encravados neste novo sistema de ocupação espacial (político-económica e social) ficando as suas casas ao lado de senzalas de escravos oriundos do continente africano, de quem estes se tentam também diferenciar, à semelhança dos “forros”. Muitos “angolares” irão migrar para Norte, onde se estabelecem.

¹¹ Nesta época há também uma colonização ambiental, com o desbravamento de florestas e com a introdução de novas espécies vegetais. Altera-se o equilíbrio ecológico preexistente, encontrando-se hoje o solo bastante empobrecido, o que contraria a visão hegemónica da produtividade “infinita e estonteante” das ilhas (Cf. Miranda, 2005: 426).

São Tomé e Príncipe torna-se mais do que nunca uma sociedade fortemente hierarquizada, com o colonialismo efectivo que tem como suporte teórico e ideológico os princípios da raciologia “científica”. A maior parte da mão-de-obra será recrutada uma vez mais no continente africano, de onde provinham as raças mais inferiores. Para além disto, o número de santomenses é relativamente diminuto e estes teimarão – forros e angolares – resistir aos trabalhos para o colono.

Em Portugal, em 1869, declarou-se que todos os escravos fossem considerados libertos, na sequência de um decreto assinado por D. Pedro V (em 1858) pelo que foi criada a categoria de liberto. Após “libertos”, homens e mulheres foram porém obrigados a continuar a servir o seu “senhor” por um período máximo de 10 anos.

Em 1875, devido às pressões abolicionistas internacionais, sobretudo vindas de Inglaterra, cria-se a categoria de contratados ou serviçais. Em São Tomé e Príncipe, precisamente nesse ano e após os protestos de escravos e libertos, o governador de então, Gregório José Ribeiro, vê-se compelido a declarar livres os “libertos” que já tinha cumprido o tempo de serviço prescrito na lei. Porém, parte deles voltará sob contrato às plantações.¹² É ainda neste ano, e por consequência directa, que é criada a Curadoria Geral dos Indígenas, cuja função era a de recrutar trabalhadores, sob contrato, do continente africano para as ilhas.

Estes vinham essencialmente de Angola, sobretudo a partir de 1876: em 1881 chegaram a São Tomé mais de 7 414 angolanos, entre 1885 e 1892, mais 10 411 e em 1903 mais de 25 000. Até 1879, 10 341 contratados chegaram ao arquipélago, metade oriundos de Angola e a outra metade constituída por pessoas do Gabão, Costa do Ouro e Libéria (Cf. Seibert, 2001:53), havendo ainda registos de pessoas vindas de Macau. Desde inícios do século XX, a contratação cingiu-se a Angola, Cabo-Verde (devido às graves crises de fome neste arquipélago) e a Moçambique (Cf. Seibert, 2001:53). Estas pessoas eram resgatadas às suas terras, embarcando para as ilhas iludidas pela miríade de um contrato de trabalho que teoricamente as deixaria regressar livremente às suas terras quando assim entendessem.

Os contratados, apesar de auferirem de algum dinheiro, eram tratados como escravos, sujeitos a castigos, como a palmatória. Eram obrigados a trabalhar em condições

¹² Os “libertos” efectivamente *livres* passaram a denominar-se “forros gregorianos”, categoria que caiu em desuso.

desumanas, sendo que muitos, sobretudo os cabo-verdianos, nunca chegaram a ser repatriados, ao contrário do acordado. Actualmente é frequente encontrar-se nas roças de São Tomé, nas antigas senzalas, cabo-verdianos idosos que “migraram” na sua juventude para o arquipélago, engrossando a mão-de-obra colonial, e que esperam (ainda) a chegada de algum avião.¹³

Desde a segunda metade do século XIX, o número de habitantes nas ilhas aumenta de forma abrupta. Os africanos do continente passam a constituir o grosso da população: em 1900, por exemplo, estão em São Tomé mais de 20 000 africanos a trabalhar nas roças, como contratados ou serviçais, enquanto em 1844, encontravam-se nas ilhas “apenas” 5 500 continentais (Cf. Miranda, 2005: 426).

Os santomenses conservaram os seus aglomerados populacionais, com uma relativa autonomia socioeconómica, ao contrário dos continentais, habitantes das senzalas. Os africanos do continente eram considerados indígenas enquanto os forros, os angolares e também os cabo-verdianos¹⁴ foram inseridos na categoria de cidadãos, ilusão categórica que interessava ao regime colonial. Apesar da recusa santomense em integrar a mão-de-obra das roças, muitas das vezes estes viram-se obrigados a executar tarefas para o colono, sobretudo devido à perda do seu poder socio-económico, com a expropriação dos seus terrenos.

Ao derrube das florestas, à capinação, dedicaram-se sobretudo os “angolares”, que tinham ainda a obrigação de transportar as mercadorias das roças para a cidade, por mar. Os forros de origem mais humilde, trabalharam também na capinação, mas regra geral executavam trabalhos mais “leves”, que poderiam conciliar com outras actividades como as de alfaiate ou carpinteiro. Os mais instruídos trabalharam na própria administração das roças, das oficinas aos escritórios. Entre a elite intelectual forra houve ainda médicos, professores, entre outros cargos de poder.

Muitos forros conseguiram, a custo, manter as suas glebas, maiores ou menores dependendo do seu estatuto socioeconómico – e do próprio interesse da terra para o roceiro europeu – onde cultivavam o que podiam, resistindo à força colonial.

¹³ Isto foi-nos referido, na Roça Bombaim, em 2002, por um homem que se sentia mais “vivo” aquando da presença dos seus “senhores”, mesmo quando sujeito ao chicote, o que aconteceu não raras vezes, como se lê no corpo. Sentia-se agora abandonado e sem serventia.

¹⁴ Os cabo-verdianos, no entanto, trabalharam nas roças em condições semelhantes às dos “continentais”.

Haverá, cada vez mais, desde a re-colonização do século XIX, com a ocupação do território dos angolares para a implementação das roças, uma mútua aculturação entre forros mais humildes e angolares, nomeadamente a nível profissional, e consequentemente, estatutário.

Os angolares apostaram desde essa altura, como se dará conta no capítulo que se segue, na assimilação com os forros, nomeadamente a nível linguístico, religioso e de actividades económicas, havendo ainda relatos de alguma união inter-étnica.

Apesar de mais próximos – ou precisamente devido a essa proximidade lida como perigosa – os forros (com maior poder) e os angolares estão nesta altura bem distantes: o racismo da época exige a criação de distintividade entre santomenses, entre mais e menos “africanos”. A origem continental dos angolares (Angola), de onde vinham as “raças” mais “inferiores” é reiterada mais do que nunca, por santomenses e europeus, investindo-se na dicotomização de categorias étnicas e rácicas definidas por atributos estigmatizantes que perduram nas ilhas até aos nossos dias.

CAPÍTULO 1

A “Invenção” dos Angolares

Neste capítulo apresenta-se uma reconstrução histórica da categoria angolares, recorrendo-se aos diferentes modos como estes foram descritos em épocas históricas distintas.

Existe ainda hoje a insistência em tentar perceber-se *a verdadeira e misteriosa* origem dos angolares, comparando-se regra geral angolares e angolanos.¹⁵

Os “angolares”, escravos fugidos dos engenhos e das roças (tese aqui adoptada), são regra geral definidos enquanto originários de Angola, sobreviventes de um naufrágio que os conduziu ao sul de São Tomé. Esta foi a teoria que se intensificou na recolonização do século XIX, com propósitos específicos, sendo ainda corrente nos nossos dias. O naufrágio é o mito de origem angolares mais difundido e corrente no discurso oral dos santomenses, presente nomeadamente nos guias turísticos do país. Leia-se, por exemplo, a apresentação da localidade de São João dos Angolares no Guia Turístico de São Tomé e Príncipe: “ (...) também conhecida por Santa Cruz dos Angolares (...) terra de descendentes de escravos angolanos que naufragaram na região sul de S. Tomé” (2003:92).

“À parte a hipótese dos angolares poderem ser autóctones, desde tempos sem memória (...) não parece também inviável terem alcançado a costa, aproveitando as correntes do golfo, tal como os troncos de florestas continentais aportam às praias da ilha” (Cf. Macedo, 1996:70).

Como refere Laurinda Nambongo, a propósito da reconstituição histórica da origem angolares “todas as vias de pesquisas nos conduzem até Angola” (2003:68).

O debate permanente sobre a sua “verdadeira origem” não foi, não é e nem será, no meu entender, de interesse unicamente académico:¹⁶ os “angolares” foram e são símbolos necessários para preenchimento de uma quota-parte de “identidade cultural africana”

¹⁵ Há uma continuada tradição de se realizarem estudos comparativos entre angolares e angolanos, entre angolares e contratados de Angola e seus descendentes. Alguns exemplos: Almeida (1956); Leopoldina (1959); Nambongo (2003), entre muitos outros.

¹⁶ À semelhança do que afirma François Constantin sobre a “swahilité” (1989:342).

necessária ao colonialismo efectivo do século XIX e mais recentemente, desde o pós-independência, à reinvenção de São Tomé e Príncipe enquanto nação próxima da “europeidade”. Nas lutas pró-independência valorizou-se uma certa “africanidade” insular, recorrendo-se para isso à angolaridade, assim como à existência nas ilhas de outros grupos como cabo-verdianos, angolanos, moçambicanos. Actualmente esta quota-parte de “identidade cultural africana” serve também para a reconfiguração de São Tomé e Príncipe enquanto destino de turismo “exótico” e “étnico”.

Entre os “angolares” entrevistados, não há qualquer consenso quanto à sua “misteriosa”, também para os próprios, origem. Não existe, sobretudo, vontade ou interesse por parte destes em se unirem em torno de um mito de origem comum, apostando na assimilação com outros grupos, estratégia observável desde finais do século XIX.

Paradoxalmente, continuam, com base em discursos do passado, a ser apresentados enquanto um grupo “étnico” e rácico singular, com características culturais inaptas, geneticamente transmitidas.

De fugidos a “angolares”

Desde os anos 30 do século XVI¹⁷ até finais do século XVII, o arquipélago santomense é palco de conflitos mais ou menos constantes entre os escravos fugidos – que se mantêm a sul de São Tomé, por ser uma região de difícil acesso ao colono – e os donos dos engenhos sacarinos. Registam-se várias *guerras do mato*, na tentativa de resgate dos escravos por parte dos antigos donos, havendo também “investidas” dos fugidos nas plantações dos europeus. Apesar das tentativas de recaptura dos escravos, através de expedições de fazendeiros e governadores ao interior do mato, a sul, a força dos colonos concentra-se a nordeste, na protecção e defesa das plantações aí sediadas.

Em finais do século XVII, em 1693, o *capitão do mato e da serra*, Mateus Pires, investe em força nos quilombos, capturando bastantes homens (Cunha Mattos, 1842 em Almeida, 1962:6). Mateus Pires, após ter invadido aquelas terras, com o pretexto de reaver escravas fugidas, estabelece um acordo tácito com os *revoltosos* “ (...) ficando os Angolares definitivamente e, para o futuro, *pacíficos e úteis agentes do progresso material* da ilha de S. Tomé” (Cf. Almeida, 1962:6).

¹⁷O primeiro conflito de que há registo data de 1530 (Cf. Henriques, 2000).

Mateus Pires assina junto de um chefe do quilombo um “acordo de tréguas”, de modo a ver os seus interesses representados, bem como os dos restantes colonos, pretendo obter um aliado “nativo” que pudesse servir de intermediário social, político e económico entre os fugidos e os europeus. A aposta na colonização de modo indirecto foi uma prática muito usada em muitas outras ex-colónias. O chefe “angolar” recebe assim o título de capitão e inicia uma série de contactos regulares com a autoridade colonial: desempenhava funções “governativas e jurídicas”, dispondo de uma tropa composta por “tenentes e alferes” (Cf. Seibert, 2005:2).

Concorda-se com Macedo quando este afirma que o acordo com Mateus Pires é revelador de uma certa fragilidade das autoridades coloniais, “não obstante o seu êxito militar”, pois implicava o reconhecimento de “que parte da ilha não era controlável pelos colonos” (1996:31).

Estava-se em finais do século XVII, altura que coincide com o abandono do arquipélago por parte dos proprietários europeus, mais interessados no açúcar do Brasil. Referem-se aos “assaltos e saques” de angolares como um forte motivo para o “colapso da indústria de açúcar em São Tomé no século XVII” (Cf. Seibert, 2005:1; Ceita 1991:5) e consequente retirada europeia.

Até à data da recolonização do século XIX, os fugidos nos seus quilombos continuaram, ao que parece, semi-autónomos, talvez devido ao pouco interesse pelas terras por parte dos colonos, em debandada para as Américas, e mesmo devido à debilidade das forças coloniais e do colonialismo enquanto projecto político-administrativo (Cf. Dias, Alfredo; Augusto Diniz, 1988). Terá também ajudado à relativa autonomia angolar o facto das suas terras se encontrarem bem protegidas por um imenso manto florestal. À cultura sacarina bastaria as plantações a norte, o que se alterou com a introdução do cacau, em 1822 e do café em 1787.

Em 1878 há uma ocupação militar do território angolar, devido ao aumento do interesse português nas propriedades a sul, para instalação das roças: “A independência dos angolares terminou em 1878 com a ocupação militar da sua capital (...) por ordem do Governador Xavier de Almeida”, refere Macedo (1996:28). Tendo estes “ao verem-se espoliados das suas terras, se fixado mais junto ao litoral dedicando-se à faina da pesca” (Cf. Macedo, 1996:33). Este mesmo autor atribui “o feito da ocupação pacífica do território angolar” ao médico Mateus Sampaio, que comprou, em 1875, uma vasta

parcela de terrenos em território angolar, ocupando nesse mesmo ano São João dos Angolares, onde se instala, dando início ao arroteamento de terras e plantações (Cf. Mantero 1910:8 em Macedo, 1996:28-29).

Continentalizados

É no início do século XVIII que Lucas Pereira de Araújo e Azevedo, Ouvidor-Geral em São Tomé, se refere à existência dos residentes nos quilombos enquanto descendente dos sobreviventes de um naufrágio ocorrido algures na costa de São Tomé, sem no entanto citar qualquer fonte (Seibert, 2005:4). Estes “negros gentios” estariam “já passivos”, sendo descritos como “ (...) os mesmos que realizaram ataques às plantações europeias no passado” (Cf. Araújo e Azevedo, 1978:7-8).

Em 1734 o Padre Manuel do Rosário Pinto, de ascendência forra, fornece mais pormenores sobre a suposta origem dos fugidos, que denomina de “negros Angola do Pico”. O navio naufragado vinha de Angola carregado de escravos, quando embate numa “praia do sudoeste” de São Tomé, tendo escapado “ (...) a maior parte dos escravos” (Rosário Pinto, 1734 em Ambrósio, 1970:37). Estes terão feito a sua aldeia no Pico e a partir daí iniciam inúmeros ataques à cidade, nomeadamente em 1574, tendo sido derrotados pelos portugueses (*Ibidem*).

Em 1770, os “angolas” são vistos nas “enseadas” perto de “Ponta Azeitona”, onde “os negros brabos íam fazer sal” (Cf. Neves 1989: 287 em Seibert, 2005:4).

Estes “negros angolis” estariam ainda “infiéis e gentios”, escreve no mesmo ano o mestre-escola de São Tomé, Manuel de Deus Penaforte e Oliveira (Cf. Neves 1989: 293 em Seibert, 2005:4). Em 1789 o capitão-mor João Baptista e Silva informa que os “escravos naufragados” podem ser encontrados nas montanhas e que “se acham divididos em três povoações”, possuindo gado e dedicando-se à agricultura de subsistência (Cf. Neves, 1989: 401-402 em Seibert, 2005:4).

Passam estes “negros gentios”, “angolas, angolas de pico, angollis”, fazedores de sal e agricultores, criadores de gado, habitantes de montanhas e enseadas, a denominar-se angolares, a partir de 1842. É neste ano que Cunha Mattos usa pela primeira este termo para se referir aos descendentes dos naufragados de Angola, acrescentando ainda a suposta data do naufrágio: entre 1540 e 1550, uma vez que já se registavam ataques às

plantações de açúcar em 1574 (Cf. Henriques, 2000; Seibert 1998, 2005). Descreve as suas actividades económicas, como o cultivo da terra (bananeira), a pecuária (em particular a suinicultura), o trabalho das madeiras “que vendiam na cidade”,¹⁸ e a pesca.

Em 1844, Lopes de Lima, citando Cunha Mattos, acrescenta o lugar exacto do naufrágio – teria ocorrido na Praia das Sete Pedras – e em 1882 surge o número exacto de sobreviventes, cerca de duzentos (Nogueira por Almeida, 1962:9). Greef em 1882, afirma que os angolares falariam o n’bundo de Angola, uma vez que “os números (...) concordam inteiramente àqueles desta língua” (Cf. Seibert, 2005).

Como já foi referido anteriormente, nunca foi encontrada qualquer fonte histórica que legitime a veracidade do naufrágio. Seibert refere que, se o naufrágio tivesse ocorrido, os escravos sobreviventes não constituiriam a base demográfica dos “angolares”, mas ter-se-iam juntado a um núcleo já existente de escravos fugidos (1998:50). Lembra-se que a investigação linguística prova que os “angolares” falam um crioulo baseado no português que está na origem de mais de 80% do léxico da língua n’gola ou angolar, tal como na língua santomé e lunguíé, os restantes crioulos de origem local falados no arquipélago. Isto denota o forte contacto entre europeus (portugueses) e africanos, o que no caso dos fugidos só terá sido possível em situação de “prolongada” dominação, como refere Hagemeyer (2005:3-4). Para além disso, houve em São Tomé e Príncipe, tal como em muitas outras ex-colónias de plantação, inúmeras fugas de escravos, que constituem núcleos socioculturais e económicos autónomos ou semi-autónomos.

Concorda-se com Seibert quando este afirma que “a lenda de origem dos angolares (...) está directamente ligada à recolonização” (2001:49).

Henriques (2000) e Seibert (1998, 2001) referem-se à preocupação existente no século XVIII, intensificada no século XIX de se explicar de onde e como surgiram os “angolares”. Esta terá sido solucionada com a “lenda” do naufrágio, estratégia usada para se escamotear a realidade dos escravos fugidos, organizados em comunidades.

Foi necessário proteger a imagem das autoridades coloniais, não as expondo à leitura de fragilidades representadas pela existência dos quilombos. Aos seus membros – os fugidos – foi necessário rotular enquanto personagens míticas e místicas, personagens

¹⁸ Cf. Cunha Mattos (1842:54-55).

de alteridade, a quem foi preciso dar corpo e nome, numa tentativa de objectivação de indivíduos.

O acréscimo de pormenores sobre o naufrágio reforçou-se precisamente na altura em que os europeus lutam pela posse das terras, nomeadamente com os forros da elite; na altura em que a fuga dos escravos e subsequentemente a de contratados poderia “tornar-se também um problema para as prósperas plantações de cacau” (Cf. Henriques, 2000:50).

Os europeus necessitaram das propriedades para a instalação das roças e procuraram, paralelamente às acções de expropriação das terras dos forros, novos terrenos na “região angular”, a sul: “Hoje, cêrca de metade da ilha de S. Thomé, está cultivada. Um quarto do restante, no **centro e sul da ilha**, actualmente ocupado pela floresta ou obó, **póde ainda ser plantado**” (Sociedade de Emigração, 1914:7). Os antigos fugidos foram *também*, o que é muitas vezes esquecido no discurso hegemónico, expropriados.

A recolonização exigia mão-de-obra para as novas estruturas agrícolas, recrutamento ao qual os santomenses resistiram. Foi necessário (re) criar-se entre os “nativos” seres mais “inferiores” e “primitivos”, porque puramente africanos – os angolares – náufragos de Angola, região onde se encontravam as mais inferiores das raças, constituídas por indivíduos propensos ao trabalho árduo. Os angolares, signos de exterioridade, são assim continentalizados, e passam a ler-se enquanto os “nativos” mais prestáveis ao progresso material das ilhas.

A tese do naufrágio terá tido uma dupla função: por um lado esconde-se a realidade do mocambo (Cf. Seibert, 1998, 2001; Henriques 2000), por outro inscrevem-se os angolares no discurso racialista necessário à agenda colonial, aquele que legitima as tentativas de recrutamento para as roças de “seres pouco mais inteligentes que o gorilla” (Cf. Stockler, 1883: 112).

Também aos forros, sobretudo os que tinham algum acesso ao poder sociopolítico, económico e representacional, interessou a (re) invenção de seres que representassem o seu oposto, o que os aproximaria, por relação directa, do colono. A elite forra, que também possuía “escravos”, aposta assim na incorporação do discurso e valores

eurocêntricos,¹⁹ que legitimam a inferiorização de certos grupos “rácicos”. Aos forros comuns, interessou também a diferenciação em relação ao “africano puro”, aquele que era naturalmente apto ao trabalho braçal.

Era urgente a manutenção e (re) criação de distinção social e ontológica para a preservação e renovação de um estatuto que os aproximaria, aos forros da elite, da *civilidade europeia*.

“ (...) car la stratégie de la distinction consistait à essayer d’échapper à une condition sociale initiale e subalterne pour pénétrer une groupe sociale de dignité supérieur en intégrant au préalable les signes extérieures d’identification de celui-ci. L’objectif n’est pas la distinction en elle-même, mais l’assimilation à une modèl, l’intégration à autre” (Cf. Constantin, 1989: 344).

Puros e Intocados

Os angolares, enquanto descendentes de angolanos, ficaram *escritos* enquanto descendentes de “uma raça das mais inferiores das inferiores (...) typos mais inferiores da raça africana (...) sem qualquer ideia de civilização” como afirmou Mantero em 1910, a propósito da “raça” angolana (Cf. Almeida, 1956:11).

Foram descritos em 1883, em plena re-colonização, enquanto portadores de instintos “ferozes e sanguinários”, enquanto seres selváticos carentes de disciplina e civilidade, apenas adquiríveis no trabalho das roças do europeu (Cf. Stockler, 1883:112).

Escreve Stockler, um ilhéu de ascendência brasileira, a propósito dos angolares: “ (...) uma **horda de selvagens**, uma **excrescência social** (...) uma lacuna administrativa de séculos (...); nos princípios do século passado, algum monarca humorista nosso (...) achando graça áquellas **ferozes creaturas**, lembrara-se, por chance, de recommendar ao governo local, os deixasse em paz, entregues a uma **ignorância, rusticidade e selvageria** (...) fazendo assim, d’aquelle povo uma caricatura collectiva, o seu povo bobo, o seu caturra-povo, o seu *João tolo* (...). Se não foi isso, teria então sido a monomania das **collecções zoologicas, vivas**, que o genio de Buffon universalisara;

¹⁹ O discurso eurocêntrico é um conjunto de afirmações feitas sobre o mundo que envolve certas assunções e preconceitos em detrimento de outros, sempre partindo do ponto de vista europeu e ocidental como representante da “normalidade/civilidade”, pelo que o resto do mundo é analisado tendo como base princípios considerados verdades únicas e absolutas.

uma paixão levada à loucura pelos estudos anthropologicos, que levara, por ventura, o governo a **conservar intacto, no meio de uma população pacifica e civilisada, um viveiro de indomitos selvagens (...)**”.

E continua: “(...) quem quizesse dedicar-se a taes estudos (...) para conhecer de perto o **prognathismo puro e o typo das raças humanas inferiores:** bastava transportar-se a esta formosa ilha (...) e **dirigir-se aos Angolares.** (...). Tres ou quatro milhares, senão mais, de **analfabetos inconscientes,** mais **atrazados,** mais **barbaros,** do que as formigas do Texas, por que essas, ao menos, entregam se á agricultura e a exercem, ao passo que aquelles viviam quasi exclusivamente de producções expontaneas da natureza, e ainda hoje vivem (...) independentes, irresponsaveis, incoerciveis, fóra do alcance das nossas leis penaes, da irridiação benefica da instrucção publica, completamente entregues a si mesmos, entregues á sua **crassa ignorancia** e aos seus **instinctos ferozes e sanguinarios,** constitue esse **povo singular, raça de africanos robustos,** valentes, destemidos, energicos e ousados (**bons para o trabalho**), que ha perto de quatro seculos vive entre nós **em estado de nudez,** um **pouco mais inteligentes que o gorilla,** e muito mais **rudes** do que o idolatra dos sertões inacessiveis de Sangatanga, e o canibal de *Sete-Camas*” (*Ibidem*).

Em 1884, o mesmo autor refere: “Sendo os santhomenses das outras freguezias mais ou menos alfayates e mais ou menos musicos (...) não ha, comtudo, natural algum da freguezia de Santa Cruz dos Angolares, que seja capaz de deitar uns fundilhos, com arte, no quilambú (tanga) ou dar uma nota n’um instrumento de corda” (1884: 177).

Usando uma retórica de um racismo quase humorista, Stockler, estrategicamente, não deixa de aprofundar, (re) criando, uma divisão ontológica entre santomenses. Atribui a identidade de civilizados a certos santomenses, por contraponto aos “selvagens angolares”, um discurso recorrente ainda hoje. Relembremos o espírito da raciologia da época: a determinada raça e “grupo étnico” serviria determinado trabalho, e quanto mais inferior a raça mais pesada e inferior a tarefa.

No mesmo seguimento, incrustando-se divisões entre santomenses, escreve o autor de *Noticia Preliminar, Ilhas de S. Thomé e Príncipe*, já no inicio do século XX, apelando “ (...) à **intelligencia africana** aquela que **rege a Liga dos interesses Indígenas** “ para

que ajude à recruta de mão-de-obra, pois” (...) **facilmente** conseguiriam fazer compreender aos interessados que **só pelo trabalho podem progredir**” (1914:10).

Almada Negreiros em 1895 (Cf. Almeida, 1962:8) atesta também da inferioridade dos angolares, reforçando, por um lado, a sua proximidade ao continente africano, afastando-os, por outro, dos restantes santomenses. Teriam uma inferioridade “intacta”, própria de povos *sem contacto* com raças (sangues e culturas) superiores; uma inferioridade **continentalizada**.

Negreiros afirma não existir qualquer vestígio de contacto de angolares com sangue europeu. Estes estariam (ainda) isentos de mestiçagem/civilidade, nem sequer a teriam com “outros negros”: “ (...) por se manterem afastadas²⁰ de “outros Negros, *ainda* em 1895 se encontravam isentas de mestiçagem, teriam caracteres anatómicos e fisiológicos de um **tipo antropológico inferior**, com um extraordinário comprimento dos braços, tipo próprio dos **povos do interior de África**” considerando-os por isso “bem diferentes dos restantes grupos étnicos representados na ilha de S. Tomé” (*Ibidem*).

Cerca de sessenta anos depois, António de Almeida,²¹ antropólogo físico, no período áureo dos estudos antropofísicos em Portugal, inscreve-se também na velha – e sempre renovada – senda, a de tentar esclarecer o “ problema das origens angolares” (Cf. Macedo, 1996:37).

Realiza assim várias missões antropológicas a São Tomé e Príncipe.

Mendes Corrêa, Presidente da Junta das Missões Geográficas e de Investigações do Ultramar (na década de 50) descreve, por sua vez, a função das missões antropológicas: tinham em vista “a averiguação das características biotécnicas da população bem como das suas capacidades de colaboração com o regime e utilização económica” (Mendes Corrêa, 1945 em Ceita 1991:11). (sublinhados meus).

É neste contexto que António de Almeida analisa e apresenta os angolares enquanto “semelhantes aos mussurungos”, sobretudo ao nível dos “caracteres morfológicos”: Seriam descendentes de “gentes de língua quicongo e habitantes da vasta área territorial da margem esquerda do rio Zaire, outrora incluído no reino do Congo” (1956a:14). No mesmo ano, noutro texto, descreve-os enquanto falantes de um “idioma que deriva ou

²⁰ O autor refere-se às mulheres angolares.

²¹ António de Almeida foi um dos representantes da “Escola do Porto” tal como Mendes Corrêa, seu fundador (em 1920). Praticavam a antropologia física baseando-se em premissas racialistas.

revela muitas afinidades” com o Quimbundo “língua franca de várias tribos do interior de Luanda, entre as quais figura as dos Ngolas” (1956b:21), pois “conservam muitas credences e superstições dos povos do Noroeste angolano” (1956b:23). São assim, em continuidade, definidos enquanto representantes de práticas ancestrais, primitivas e “mais africanas”.

Esta procura das origens angolares, poderá ser lida enquanto a procura das origens do homem contemporâneo: procuram-se raças intactas e intocadas, isentas de mestiçagem e de civilidade.

É assim que em 1954, *A Brigada de Etno-Sociológica da Missão Científica de São Tomé* conduzida por Almeida, parte de Coimbra para as ilhas atlânticas em busca da suposta “pureza angolara”. Aí se instalam, conduzindo uma série de exames físicos a “cem angolares de Santa Cruz (...). Estes cem foram os escolhidos pois houve “ (...) todo o cuidado em *não aproveitar os suspeitos de mestiçagem*” (Cf. Almeida, 1954:11).

O antropólogo relata que foi com esforço que se realizou o estudo, devido, por um lado, a uma “inata altivez” dos examinados, e por outro, à dificuldade em descobrir a tal *pureza intacta*, a tal *raça pura* que se teima em querer encontrar/reinventar. Diz o autor: “ (...) só ao cabo de persistentes esforços se conseguiu estudar uma centena de indivíduos com as *maiores probabilidades de inexistência de sangue de outra origem étnica*” (1954:12). (sublinhados meus).

Almeida, acaba por dar conta da inexistência desse *estado* civilizacional *intocado*, fazendo referência, em vários textos, a inúmeros pontos de proximidade entre santomenses, testemunhos do que se adivinha ser uma forte (e antiga) vontade de assimilação aos restantes santomenses por parte dos “angolares”.

Testemunhos da vontade de Assimilação: *desetnicização* angolara

Como já foi referido, muitos “angolares” vão migrar para Norte, depois da recolonização, apostando na aculturação e na assimilação com outros santomenses, distanciando-se da categoria “africano continental” que perigosamente os associava ao trabalho escravo. Por outro lado, após 1875, muitos libertos “mais acautelados” juntar-se-ão aos angolares (Cf. Macedo, 1996:51). Nessa altura muitos forros acrioulados perderam também poder social, económico e estatutário, aproximando-se económica e

socialmente de outros grupos, passando por um processo de mobilidade descendente. Passam nomeadamente a exercer actividades económicas, como a pesca, altamente desprestigiadas, consideradas próprias de angolares.

“Não existe em ambas as ilhas pescadores mais destros estando a sua cultura, tanto material como espiritual baseada nessa actividade (...). A agricultura não tem praticamente expressão no local em que vivem” (Cf. Ceita, 1991:28).

Os angolares são apresentados enquanto os exímios pescadores de São Tomé e Príncipe, uma estratégia de sobrevivência *naturalmente* sua, que os distinguiria culturalmente de outros, sobretudo dos ilustres forros. A pesca é uma actividade muito desprestigiada nas ilhas, pelo que os forros que a praticam sofrem processos de mobilidade social (e estatutária) descendente, como se exemplifica no terceiro capítulo.

Seguindo esta lógica, só as pessoas de estatuto forro possuiriam, de forma legítima, as “terras” das ilhas, um dos princípios norteadores da etnoteoria forra.

Na prática, uns e outros pescam, uns e outros possuem terras onde plantam o que podem, para consumo doméstico e para venda, nomeadamente os “angolares”, como foi referido em textos de diferentes épocas atrás apresentados, e como foi por mim observado.

Referem G. Jorge Janz e Luiz Garcia, que estudaram *os angolares de Ribeira Peixe*: “ (...) quase todos possuem um pequeno terreno em volta, onde cultivam, de acordo com a sua extensão, desde a mandioca e malagueta, até à bananeira, árvore do pão, jaqueiro, cana de açúcar (...) safueiro, etc (...) que são aproveitados na alimentação”, sendo ainda referida a criação de patos e galinhas, para alimentação própria e para venda (Cf. Janz; Garcia, 1953:220).

A expressão angolar denomina simultaneamente uma língua, uma região, um “povo” circunscrito territorialmente e com uma organização política própria: “ (...) até hoje todas as aldeias angolares têm um chefe que se diz descendente dos primeiros que construíram a aldeia” (Cf. Ceita, 1991:21).

Porém, já em finais do século XIX, pode ler-se em Mello e Almada (1884), assim como em Negreiros (1895) da inexistência de chefes angolares (Cf. Almeida, 1962:14). Também Almeida observou, em 1954, a inexistência de “chefes africanos” (Cf.

Almeida, 1962:14), acrescentando que os angolares obedeceriam a um capitão, espécie de intermediário entre o colono e estes santomenses “ (...) para a nossa administração não passava de simples comandante de polícia rural” (1962:9).

Ao angolar, é regra geral atribuído *o gosto*²² – traço revelador de uma cultura mais primitiva – por um tipo de habitação simples e rudimentar “ (...) geralmente quadrangulares, feitas de madeira, *levantadas sobre estacaria*, usualmente cobertas de andala de palmeira” (*Ibidem*).

“*Antigamente*”, as casas “da gente mais pobre” de origem angolar eram mais “ (...) pequenas e primitivas, com paredes e tecto de folhas de palmeira, sem janelas e *assentes sobre o solo, como as dos Angolas*” (Cf. Almeida, 1962:14).

Porém à data da sua observação e sobretudo entre os angolares “mais abastados”, há uma “nítida influência dos filhos da terra” (ou forros) no que respeita ao material de construção – uso de chapa zincada e uso de estacas, que *levantam as casas do chão* – sendo as “casas do tipo análogo às de S. Tomé”, admite Almeida (1962:14).

Outros autores “insuspeitos” como Gonçalves (1973), Tenreiro (1961), Fernando Reis (1969), Espírito Santo (1998) testemunham também da vontade dos “angolares”, sobretudo entre os que *podem*, de escolherem preferencialmente a traça e o uso de material de construção semelhante à dos restantes santomenses, com quem estão, sobretudo desde o século XIX, em franca assimilação.

Contrariamente, Nazaré Ceita, antropóloga santomense, apresenta as aldeias e casas de angolares enquanto inconfundíveis, próximas das do Continente e distantes da europeidade forra: “aglomerações dos angolares (...) distinguem-se rapidamente dos *outros* habitantes das ilhas”. São regra geral “cerradas e compactas”, o que corresponde segundo Ceita, “às características residenciais do grupo”, à semelhança do que se encontra “no continente africano” (1991:24).

Ceita contradiz-se de seguida, admitindo também a semelhança entre os grupos, não sem delimitar (no tamanho) a proximidade “ (...) pois que a vivenda desse grupo é uma **miniatura** da casa dos Fôrros” (1991:24).

²² Não houve nenhum entrevistado “angolar” que me referisse essa preferência, enquanto escolha individual ou de grupo.

No que respeita à língua, já em 1895 Negreiros esclarece que a maioria dos angolares opta por falar o português, sobretudo os sujeitos das gerações mais novas (Cf. Almeida, 1962:9).

Almeida, na segunda metade do século XX, dá conta da assimilação angolar no que respeita à língua afirmando que o “idioma dos angolares” estaria muito influenciado pelo crioulo *santomé* ou *forro*, denominado pelo autor de crioulo santomense. Segundo este autor todos os angolares “anseiam por falar forro”, que por sua vez estaria em vias de substituição pelo português (1962:17).

No mesmo sentido se direccionam as observações de Janz e Luiz Garcia: a língua angolar estaria “em modificação pela influência do crioulo santomense e pelo uso da linguagem portuguesa cada vez mais corrente no dia-a-dia” (1953:91).

Certamente que a opção pela língua que se escolhe usar, é, à semelhança dos dias de hoje, um instrumento valorizador da identidade pessoal e social de cada um; uma ferramenta potenciadora de mobilidade étnico-estatutária.

“A l’usage de la langue est associé un ensemble de valeurs, de normes, de comportements distinctifs couvrant les différentes manifestations d’un fait culturel” (Cf. Constantin 1989: 339).

É ainda Almeida que, em 1962, se refere ao facto da “indumentária dos angolares” se confundir com a dos forros uma vez que ambos os grupos “adquirem os tecidos nos estabelecimentos europeus e segundo modelo igual” (1962:14-16-17).

Angolares e forros tinham (e têm) o *modelo* europeu, como referência de normalidade e civilidade ideal.

O mesmo se lê em Gonçalves, de modo não linear. Este autor começa por afirmar que os angolares seriam “ (...) menos aberto ao progresso e ainda agarrado a princípios atávicos”, estado primitivo que se reflectia no trajar de panos simples e no facto de andarem, muitas das vezes, *descalços*. Porém, logo a seguir, refere não haver “diferença sensível nas vestimentas envergadas, por forros e angolares” (homens), nem nas “vestimentas da mulher angolar (...) análogos ao da mulher forra” (1973:91).

Regra geral aos angolares é apontada a opção (cultural, genética) por uma culinária pouco variada, resumida basicamente “aquilo que abruptamente oferece a natureza”

(Ceita, 1991:28). Resumir-se-ia assim ao consumo de peixe com banana,²³ por oposição à elaborada culinária dos forros.

Janz e Garcia reflectem no mesmo sentido, como se de escolhas culturais e civilizacionais se tratassem: a maior ou menor “variedade alimentar” reflecte o “ grau social” de cada grupo, afirmam “ (...) pois enquanto uns se contentam com o que comem habitualmente, outros têm o gosto mais civilizado (...)” (1953:228).

Gonçalves porém, reconhece que a variedade na alimentação depende *do poder socio-económico* de cada um (1973:92).

Em relação à endogamia grupal, “mais ou menos rigorosa em tempos distantes” Almeida observa-a em “esmorecimento” uma vez que as angolares se cruzavam com os forros, evitando porém os “tongas”²⁴ e “serviçais”, denominados perjurativamente de “gabons”²⁵ (1962:17-18). Ambas as observações deste autor me parecem semelhantes às dos dias de hoje, apesar de idealmente se reiterar a endogamia grupal.

Ceita refere ainda em relação aos angolares que “ (...) uma das grandes formas de sanção do grupo baseia-se em *rituais sobrenaturais*, de que os mesmos são os mais famosos nas ilhas, dada a eficiência das acções de feitiço ou pragas que trazem quase sempre a desgraça ou morte daqueles que cometem determinado delito. Esses rituais provocam o mais profundo respeito pelo grupo por parte dos outros habitantes das ilhas, bem como solidificam as suas bases de unidade e fortaleza” (sublinhados e itálicos meus) (1991:26).

Os angolares continuam a ser apresentados actualmente enquanto praticantes de rituais “mágicos e perigosos”, pessoas que juntam crenças animistas a práticas de feitiçaria,²⁶ representantes da obscuridade e alteridade continental nas ilhas.

²³ Espírito Santo refere porém que: “A banana é a base da alimentação do forro” havendo uma enorme diversidade deste fruto no arquipélago, assim como de peixe (1998:44).

²⁴ “Tongas” ou misturados com pessoas do Continente, sobretudo descendentes dos ex.contratados.

²⁵ Estrangeiros.

²⁶ Como referi na Introdução, dá-se conta no terreno de práticas híbridas, com elementos da religião católica e muitos outros, práticas a que recorrem indivíduos de todas as classes socioeconómicas e estatutos étnicos (Cf. Valverde, 2000:xxiv). Note-se como Ceita revela isso mesmo ao denunciar a crença na “eficiência dos feitiços”.

Goffman (1963) e a sua teoria sobre o estigma permite-nos perceber melhor como a animosidade entre grupos de diferentes estatutos sociais serve muitas vezes para alimentar ideologias que explicam estas lutas como comportamentos *naturais* de certo *tipo* de pessoas. Certos comportamentos mal *lidos* passam a ser os esperados e em larga medida os desejados porque correspondem a atributos que se querem como inerentes ao “outro”.

Mendes Corrêa descreve os “angolares” como: “ (...) um núcleo distinto e **inconfundível**”, do ponto de vista “psico-racial”. Diz, porém, no mesmo texto, que “não constituíam um tipo uniforme, mas uma mistura racial de pessoas”. Afirma que se uma pessoa não estivesse atenta poderia, ao observar as suas “manifestações culturais” paralelas a outros “usos e costumes antigos”, **confundi-los** “com as demais gentes da ilha de S. Tomé” (Corrêa em Almeida, 1962:11).

A mesma interpretação contraditória da realidade pode-se encontrar em Gonçalves (1972): “De **constituição robusta**, bem adaptados ao meio, os angolares distinguem-se pela sua altivez e por uma tenaz resistencia à aculturação, estabelecendo discretas fronteiras relativamente aos outros grupos étnicos insulares” (Cf. Macedo, 1996:37).

A assimilação dos angolares é, segundo Almeida, extensível a uma série de “usos e costumes dos Forros, por sua vez profundamente aportuguesados”, assimilação que existiria “desde há bastantes anos e graças à crescente convivência com Pretos, Brancos e Mestiços”, nas “fazendas agrícolas como nos centros urbanos” (1962:17).

Vimos como esta é observável ao nível das actividades económicas, ao nível da língua escolhida, ao nível do tipo de habitação e material usado na construção das casas, ao nível da semelhança nos trajes usados.

Os autores oscilam no seu discurso (muitas vezes os mesmos autores, nos mesmos textos) tentando (re) criar uma primitividade angular, concordante com as visões hegemónicas seculares sobre este (s) grupo (s). Procuram, já na segunda metade do século XX, com as premissas da Antropologia portuguesa da época, grupos “étnicos” (e rácicos) facilmente identificáveis e mesuráveis, não deixando porém de registar dados que nos permitem hoje adivinhar do já então fraco investimento dos “angolares” na distintividade étnica.

Os seus discursos ambíguos servem como demonstrações do continuado processo/vontade de primitivização de grupos de pessoas enquadradas na categoria angolara. São identificações impostas de fora e que não correspondem às auto-identificações dos catalogados, como de resto se observa na actualidade.

“(…) in some cases, ethnic identities are imposed from the outside, by dominant groups, on those who do not themselves want membership in the group to which they assigned” (Cf. Eriksen, 1993:33).

A aposta na assimilação por parte dos “angolares” é, hoje como ontem, uma estratégia que se insere num mais vasto processo de promoção social, enquanto fuga a uma suposta “condição” étnica e existencial, não sendo mais do que a resposta à necessidade de integração.

Etnicidade

O uso da “etnicidade” na antropologia social é relativamente recente (depois dos anos 60). Segundo Eriksen (1993), o termo foi inicialmente usado para se distinguirem diferentes grupos socioculturais, distinção baseada na ideia de filiações genéticas, as raças, grupos de pertenças de indivíduos que partilhariam tendências naturais para se unirem e para terem determinados comportamentos. É ainda esta a ideia corrente no arquipélago estudado.

A etnicidade, como é hoje definida pelas ciências sociais, vem precisamente atribuir à diversidade cultural, explicações da ordem sociocultural. Estas, no entanto, também podem ser vistas como naturais, sendo portanto naturalizadas e essencializadas, o que também se verifica em relação aos “angolares” de São Tomé.

Há hoje no arquipélago, como em muitas outras ex-colónias, uma sobreposição dos conceitos raça e etnia. Neste contexto, um “grupo étnico” é entendido enquanto um

grupo cultural e racico com determinadas características comportamentais *naturais*: essenciais, estanques e inferiores; premissas do discurso primitivista que os descreve.²⁷

Assim, os “angolares” foram e são lidos enquanto portadores de uma “cultura” (etnicidade/raça) tradicionalmente esttica e arcaica, propriedade de pessoas e grupos “mais africanos”. A etnicidade é concebida como uma identidade menor, associada a estados sociais e a seres mais primitivos, os “tnicos” e “tribais” que não são mais do que os grupos socialmente marginalizados (como os angolares; os ex.contratados). Os angolares são hoje descritos enquanto vestígios vivos de uma primitividade original: seres com práticas (e existências) anacrônicas.

Os “não-étnicos”, forros da elite, que se afirmam enquanto os representantes da santomensidade, são precisamente aqueles que investem na etnicidade: “ (...) In settler colonies of the British Empire the dominant Anglo-Saxon group is usually not seen as ethnic group because its ethnicity has constructed the mythology of national identity” (Ashcroft; Griffiths; Tiffin, 1998:82).

O Exemplo de Amador

A *Relação* de Rosário Pinto de 1734, conforme podemos ler em Henriques (2000:115-117) fornece-nos indicações sobre a existência em São Tomé, em finais do século XVI, de um “exército” – liderado por Amador – que levou a cabo uma importante rebelião: “ (...) no ano de 1595 um preto da Ilha de São Tomé, chamado Amador, se levantou com os homens da sua cor e se proclamou Rei da mesma ilha, cometendo os excessos que eram de esperar de uma besta feroz (...) escravo de um gentilhomen chamado D. Ferdinando, Amador apresentava-se como Capitão General das Armas de Guerra, Rey nomeado absoluto com poder de dar liberdade a todos os captivos” (Cf. Henriques, 2000:116).

²⁷O primitivismo é a crença em estados sociais mais “simples” que tenderão a progredir unidirecionalmente para estados mais “complexos”. Perpetua-se nos nossos dias, com a continuação na definição de pessoas, espaços e tempos, mais ou menos próximos das origens sociais. Espaços e tempos mais próximos da “liberdade original”, sociedades onde poderemos ir buscar algo que em tempos terá sido nosso, as nossas origens remotas, num prolongamento das teses evolucionistas dos finais do século XVIII.

O seu exército era constituído por “ (...) pretos e alguns mulatos entre os quais o lugar-tenente do rei, um crioulo²⁸ da fazenda de Ruy Dias e cinco chefes africanos que queriam atacar os engenhos e a cidade” (*Ibidem*). Amador, libertou um elevado número de escravos dos engenhos de açúcar – com quem levou a cabo a rebelião – contando ainda com o apoio de escravos já fugidos, entre os quais chefes africanos, que terão entregue, na derrota, Amador aos portugueses. Das tropas europeias constavam também negros e mulatos,²⁹ que dispunham de armas de fogo. Amador, escravo auto-liberto, terá assaltado a igreja da Trindade, bebendo do cálice do padre, importante acto simbólico contra a colonização “messiânica”.

A tradição santomense fixou Amador enquanto “rei dos angolares”, uma associação que se tornou popular no século XX, nomeadamente no período do luso-tropicalismo dos anos 60, com Tenreiro, autor luso-santomense que pela primeira vez associou a rebelião de 1595 aos angolares. Tenreiro, pretendeu provar a brandura do colonialismo português, negando a realidade de escravidão nas ilhas atlânticas, que denomina de “servidão” (cf. Seibert, 2005:3). Como refere Seibert: “escravos felizes não se levantam” (2005:3), tendo a rebelião de 1595 sido transformada num assalto de “bárbaros” angolares às plantações portuguesas. Como afirmam Seibert (2001; 2005) e Henriques (2000), não se pode deixar de verificar que a tradição de associar Amador aos angolares, reafirmada no pós-independência, limita a função majestática de Amador, designado nos documentos quinhentistas enquanto rei da ilha de São Tomé. Henriques diz mesmo que: “Esta amputação da dimensão do poder de amador, de Rei da ilha a Rei dos Angolares, consagrada na tradição santomense, constitui um dos fenómenos mais perturbadores da história de São Tomé e Príncipe” (2000:117). O que mais facilmente se compreende em Tenreiro, que escreve no período colonial, surge como perturbador no pós-independência, quando esta associação é reelaborada com grande ênfase, sendo hoje tradição oral e corrente (Cf. Seibert, 2005:4). Leia-se, por exemplo, Macedo: “ (...) controlando praticamente toda a ilha, os angolares decidem-se pelo assalto ao último reduto de resistência. Apoiados pelos escravos que haviam libertado e conduzidos por Amador (...) tentam ocupar a cidade” (1996: 27).

²⁸ Vemos aqui o poder de um crioulo, que desempenhava um importante cargo.

²⁹ Chama-se a atenção para a realidade pouco linear e dicotómica, não fazendo muito sentido aqui aplicar o binómio simplista colono/colonizado.

A santomensidade, a elite que a escreve, aposta na reinvenção de uma nação “africana” de civilidade superior, explicada pelo longo contacto com o europeu, necessitando paralelamente, de um lado mais “escuro” que represente a africanidade primitiva nas e das ilhas: a angolaridade. No período da independência, há mesmo diversas teses que atribuem aos angolares uma existência pré-europeia nas ilhas. “ (...) encontraremos nos Angolares as suas raízes mais profundas (...) os primórdios da nação santomense” (Cf. Macedo, 1996:70).

A rebelião antieuropeia continuou – continua – a ser atribuída, nomeadamente pela ideologia africanista, a um grupo considerado menos “polido” e “civilizado”. Amador é remetido para a realidade angolar, povoada de seres “revoltosos”, distantes do modo de vida e dos valores morais europeus, não interessando fixar Amador enquanto forro. Amador continua hoje “angolar”, tal como nos anos sessenta. A manutenção do seu estatuto étnico só poderá ser entendida, se percebermos a necessidade que as elites santomenses sentem em assegurar uma identidade/estatuto social que se tem vindo a criar, em continuidade, como próxima da europeidade, num processo dinâmico e secular de aproximação ao outro, de recriação de processos de promoção social, de acesso a direitos, poder, riqueza e prestígio.

Os angolares, enquanto figuras de distintividade, são símbolos vivos desta mesma dinâmica. A angolaridade é um discurso que, em última análise, serviu e serve como instrumento de reafirmação identitária e estatutária dos forros ilustres, na medida em que estes se consideram – ainda hoje – “os” descendentes directos dos europeus, em termos genéticos e socioculturais. A santomensidade, da qual são representantes, não deixa de ser “escrita” tendo como referência normas e valores eurocêntricos.

“O problema é que nos deixamos cair na armadilha semântica em que se faz a correspondência Europeu = Branco e Africano = Negro. Por razões que têm muito a ver com teorias racistas do século XIX, considerou-se que a população residente em STP era africana (por ser maioritariamente negra) (...) Não lhe era reconhecida a sua "europeização"/civilização”. Embora muitos não o queiram admitir (...) os movimentos de libertação das ex-colónias portuguesas (talvez excluindo Moçambique) foram liderados por crioulos e não por africanos – Amílcar Cabral, Pinto de Andrade, Agostinho Neto, etc., eram todos crioulos embora não o quisessem admitir. Pergunto: será que os angolanos, moçambicanos, cabo-verdianos, etc. não eram também eles

colonos (forçados ou não)?! Ou ser-se colono, ou não, é uma questão de pigmentação da pele?! O ataque cerrado às práticas coloniais (sociais, políticas, económicas, etc.) está na génese do nosso fracasso. Se você insistir em tentar preservar a santomensidade sem reconhecer esta realidade, só estará criando condições para a completa submersão da cultura santomense pela cultura africana continental” (Cf. D.L, membro da elite santomense, excerto retirado do site <http://groups.yahoo.com./group/saotome>).

Conclusão

Os fugidos ao longo dos séculos, são grupo (s) de pessoas provenientes de diferentes regiões e culturas, que estabeleceram desde sempre relações e contactos com outros elementos e grupos, nunca se encontrando completamente isolados (Cf. Dias; Diniz, 1988). Houve certamente uma mútua absorção de diversos elementos (humanos e culturais) assim como uma constante redefinição e renegociação de fronteiras identitárias, naturalmente fluidas.

Por outro lado, são fixados enquanto um grupo homogéneo e estanque. A angolaridade surge enquanto um conjunto de discursos que servem diversos propósitos e épocas, discursos necessários a reinvenções de realidades tão díspares como a portugalidade, a (luso) tropicalidade, a forrosidade e a santomensidade do pós-independência.

As várias referências actuais ao naufrágio dos escravos angolanos, não seriam, segundo Inocência Mata, mais do que referências a uma “africanidade simples”, que se quer (ainda) necessária “a uma certa a literatura³⁰ santomense actual”: (...) uma rememoração feita através de vozes, cores, odores, gostos, numa imagética tão primitiva” (Cf. Mata, 1998:182). É neste registo que se insere a representação contemporânea do “angolar” através de “ (...) uma exuberância, um êxtase, um festival de cores”, o que ilustra uma configuração – psicológica, cultural e física – “feita a partir do exterior” (Cf. Mata, 1998:76).

Os angolares surgem *ainda* enquanto categorias que definem realidades biológicas e estados culturais arcaicos, na imagética de uma África povoada de pessoas e rituais estranhos e misteriosos, que servem a quota-parte de identidade cultural exótica

³⁰ E a uma certa visão de São Tomé e Príncipe, acrescente-se.

necessária ao “turismo étnico”, a aposta actual do arquipélago, tendo em vista o seu “desenvolvimento”.

“Francisco”,³¹ forro da elite artística³², explica: “são os angolares que dominam a zona sul (...) é a rota do turismo de praia, então, os angolares *nesse aspecto* já não podem estar esquecidos”. E propõe: “Quando se trata de tentar... defender o lado africano da própria cultura santomense, **antes de se chegar ao continente**, tem-se precisamente os angolares, que conseguiram preservar essa matriz...africana”. E sublinha, logo a seguir: “ O forro é a classe que maioritariamente, **depois dos portugueses**, já estou a falar no pós-independência, tá bem discriminada dos angolares”.

Os angolares seriam *ainda* menos polidos e evoluídos, opondo-se à “pureza miscigenada” dos descendentes dos portugueses. Seriam um grupo/raça coeso e unificado, de fronteiras fixas, sem pontes de comunicação ou fronteiras abertas com outros grupos.

Ignoram-se hoje as discontinuidades e as zonas intersticiais que formam necessariamente qualquer grupo (s), reforçando-se, de modo artificial, oposições baseadas em premissas culturalistas, “étnicas” e rácicas, no seguimento das divisões reforçadas pela administração colonial (Cf. Gonnin, 1989: 169). Ignoram-se, nomeadamente, as vontades de pertença, os definidores últimos de um sentimento étnico. Este é um processo permanente e continuado, uma vez que “ (...) ce n’est pas le subordonné, mais le groupe dominant qui fixe les conditions de l’attribution de son statut” (Cf. Constantin, 1989: 346), o que tem sido uma constante ao longo da história.

³¹ Enquanto representante de uma estratégia mais vasta.

³² Tem 35 anos, reside em Portugal, foi entrevistado em São Tomé e em Lisboa.

CAPÍTULO 2

Forros e Angolares – Barreiras (re) construídas ao longo da história

Este capítulo apresenta-se como um prolongamento do capítulo precedente, dando-se aqui lugar às vozes dos actores sociais de estatuto forro, reafirmando-se as afirmações que têm vindo a ser explicitadas.

Por um lado, expõem-se alguns dos principais pilares da etnoteoria forra da actualidade (exposição não exaustiva); por outro constata-se da proximidade entre estes e os princípios enunciadores da santomensidade.

Dá-se conta dos modos como alguns membros da elite intelectual santomense esboçam uma imagem do arquipélago, partindo de um quadro de referências eurocêtricas, herdados do contexto político colonial. É ainda guiados, muitas das vezes, por um quadro teórico de premissas racialistas próprias do colonialismo, que os membros da elite forra descrevem e reescrevem os restantes habitantes do arquipélago, nomeadamente angolares e cabo-verdianos, e a si mesmos. É percebendo as bases de onde partem que se explica, em grande medida, os temores face à presença nas ilhas de imigrantes *do continente africano*, cuja presença representa uma ameaça à “civilidade” das ilhas. Teme-se uma invasão/contágio continental: a nível de pessoas, de práticas e de valores morais, o que poria em risco a imagem que se quer para São Tomé e Príncipe, sociedade africana de modelo sociológico europeu.

Continuidades

São Tomé e Príncipe é uma sociedade fortemente hierarquizada. A maioria dos membros das elites³³ intelectuais e culturais entrevistados,³⁴ nomeadamente escritores, políticos, artistas plásticos, funcionários públicos, médicos, professores, empresários, entre outros, identificam-se com a categoria étnica forra ou enquanto santomenses, havendo quase que uma sobreposição entre estes dois termos.

³³ A elite cultural santomense estuda regra geral na Europa e insiste em manter uma identidade própria, baseada no estatuto social, isto é, nos atributos reconhecidos socialmente (Cf. Cohen 1981).

³⁴ Chamo a atenção para o facto de que analiso *alguns* membros de *uma* elite intelectual, social e cultural específica, os que valorizaram, num dado momento, a dimensão étnica da sua identidade. Porém, julgo que muitas outras dimensões identificatórias coexistem, muitos outros discursos são certamente valorizados, nomeadamente por membros das elites políticas e económicas.

Não se nega aqui a componente “europeia” típica de sociedades crioulas, mas é intrigante a insistência, em São Tomé e Príncipe, em discursos que nos remetem para um quadro teórico (neo) luso-tropicalista, no sentido em que se exalta a propensão natural do português para a miscigenação, premissa inerente a esta ideologia.³⁵ Seria através das práticas e valores herdados do ex.colono – aquele com vocação inata para a mistura, aquele que primou por estabelecer relações amistosas e brandas para com o “outro” – que se recria hoje a proximidade “fraterna” a uma Europa/Portugal idealizados. É seguindo este quadro teórico que se lê o que escreve um membro da elite intelectual santomense, num site de discussão sobre o arquipélago: “Dado que no passado houve a preocupação dos portugueses de manter as ilhas quase isoladas do resto do continente (para permitir uma melhor assimilação da cultura europeia) gerou-se uma sociedade em que a componente europeia está acima da sua quota natural (próxima do zero), tendo em conta a sua localização geográfica (...)” (Cf. D.L. <http://groups.yahoo.com./group/saotome>).

Como refere Said na sua discussão sobre o Orientalismo,³⁶ o conjunto de “conhecimentos” que se constituem sobre o Oriente, e acrescentemos, sobre África, não são mais do que o reflexo de um determinado tipo de relações e olhares que o ocidente, e nomeadamente França, Inglaterra, Portugal, estabeleceram e estabelecem ainda hoje em dia, apesar das independências políticas, com outros países e formas culturais. Este conjunto de conhecimentos (e acções), composto por ideias, discursos, estórias, são resultados e consequências de relações de poder que estes países estabeleceram, criando e recriando, ao longo dos séculos, uma complexa e profunda rede de representações

³⁵ O Luso-tropicalismo teve o seu auge de aderência a partir dos anos 50 do século XX, nomeadamente através de Adriano Moreira. Neste contexto político-ideológico, a mestiçagem surge-nos como tópico da *portugalidade* e da *tropicalidade*: os portugueses não seriam racistas por “natureza” teriam, ao invés, uma *propensão natural* para a miscigenação com outras “raças”, o que terá caracterizado o “bom colonialismo português” e as suas práticas tolerantes para com o “outro” (Cf. Thomaz, 2000). Portugal teria uma profunda vocação ecuménica: seria composto por homens tolerantes e fraternos, com predisposição para a partilha e para a comunhão, de sangue e de cultura. Este é um modo particular de olhar a mestiçagem, aquele olhar que crê na imunidade dos portugueses ao racismo uma vez que estes se misturariam devido à sua missão civilizacional: a de colocar na escala do progresso outros povos e culturas.

³⁶ Para Said, o *Orientalismo* é um conjunto de discursos ideológicos que se baseiam na distinção ontológica e epistemológica entre *Oriente* e *Ocidente*. O orientalismo seria o modo ocidental de olhar, inventar, dominar e reestruturar o oriente, não seria mais que um modo de conhecer o outro, construindo-o de modo autoritário, tornando-o controlável.

hegemónicas sobre o mundo que dominaram ou tentaram dominar. Criaram-se redes de conhecimentos e representações sobre os “outros”, partilhadas por ex.colonos e ex.colonizados, que se mantêm ainda hoje numa continuada (re) criação de “otherness”.

A mesma pessoa refere: “ (...) Defendo a **Santomensidade** sem interferências **Africanas**. A importação de **maus hábitos** e **costumes** é o que me preocupa. Até cabrito já se mata e esfolia (queima) perto da Igreja da Conceição. É um horror, não aceito, não acredito! Podemos ser amigos, mas não temos que copiar (e assumir) **costumes**. Na verdade algumas **práticas "africanas"** foram **trazidas** pelos emigrantes santomenses em **Angola** e no **Gabão**, que se dedicam ao comércio informal (candongá) e não só. Não se queixem depois da **africanização galopante...** a nossa **diferenciação em relação ao continente** não caiu do céu, não é um comportamento inato mas sim **adquirido** e como tal poderá desaparecer. Mais, em termos estatísticos e dada a localização geográfica e afinidades étnicas é muito provável que os santomenses venham a adoptar **os comportamentos continentais**. Por isso vá-se habituando a ver as cabras a serem esfoladas na praça pública (...) substituamos a saia e o quimone, os fatos de linho (**demasiado europeus**) por bus-bus e outros trajes bem mais africanos”, refere o autor. “Nestas coisas os cabo-verdianos são bem mais espertos que nós. Já identificaram **o problema** e já estão a agir em conformidade. É tudo uma questão de **sobrevivência cultural...** acredito piamente que é necessário **manter um pilar europeu na cultura santomense** para garantir a sua sobrevivência” (sublinhados meus).

Seria necessário evitar o contacto com certas “práticas e gentes”, agora que a presença da Europa não se faz sentir tanto. Assim, aposta-se em afastar aquele *outro* que é imaginado enquanto *o inimigo*, associado a profissões desprestigiantes, a actos “bárbaros” e “sanguinários”, como o esfolar um animal em terreno público, seguindo-se a imagética de uma África “tribal” e “estranha”, potencialmente invasora e contagiante. Este contágio é sentido como um perigo que pudesse invadir as ilhas destruindo a sua cultura “isolada”, herança da missão civilizadora do colonialismo português. O fantasma continental – escondido e a esconder – poderá invadi-los, sem avisar, expondo uma qualquer afinidade/fragilidade inferiorizante, descrita como exterior mas que no fundo se interiorizou.

Sente-se assim a necessidade de se reafirmar, mais uma vez, a civilidade das ilhas e das suas gentes.

Crioulidade de tendência europeia

O autor dos excertos acima apresentados relembra o que se considera essencial para os santomenses e para a santomensidade: a insistência na performance da crioulidade, isto é, no investimento num conjunto de hábitos, costumes, práticas e modos de “estar/ser” que se querem próximos da europeidade ideal. Esta proximidade, equivalente a um estatuto, é sentida como instável, não estando nunca completamente assegurada: seria assim urgente explicitá-la, nomeadamente através do que se escolhe *vestir* – das saias e quimones das senhoras, aos fatos de linho dos homens – assegurando-se a distinção dos santomenses face aos “outros” africanos.

Galvão, na segunda metade do século passado, referiu-se precisamente à nobreza dos *filhos da terra* ou forros, visível nos modos de dançar e trajar, que distinguiria os mais afortunados dos restantes santomenses: “Eram graciosos esses lundus,³⁷ de uma grande sensualidade, *nada brutal*. As viúvas, quer a *Sam*³⁸ que usava chapéu e *vestia europeia*, quer a que trajava as grandes saias, com camisas bordadas em decote, de mangas curtas e um chale desdobrado de ombro a ombro, ou ainda a que cingia os panos de cores berrantes ou a simples tanga. Os homens nativos de S. Tomé *vestiam* sempre segundo *as suas posses, à europeia* ou de calções de cotim, ou ainda de panos cingidos na cinta ” (Cf. César, 1968:79-80).

Já Mello e Almada, em finais do século XIX, se tinha referido à origem ilustre (*europeia*) dos “forros mestiços”, que se poderia adivinhar nos nomes: “descendência de escravos alforriados e produtos remotos ou recentes do cruzamento da raça africana com a raça branca (...) mesmo quando **a cor** não caracteriza sua **origem mestiça**. Os **nomes de família** (...) atestavam por outro lado essa origem” (Cf. César, 1968:72).

Hoje Francisco,³⁹ forro da elite artística, explica o que distingue um santomense comum, popular, de um membro da elite forra, enunciando alguns dos princípios da *sua*

³⁷ Dança reclamada como sendo própria do grupo forro, considerada das mais antigas de São Tomé e Príncipe (Cf. Espírito Santo, 1998:240-241).

³⁸ *Sam* ou Senhora, em santomé.

³⁹ Forro da elite intelectual e artística, trinta e cinco anos, a residir em Portugal, entrevistado em Portugal e em São Tomé.

etnoteoria “nota-se na **língua**, no **traje** – no pormenor da cor, no padrão – no **modo** de andar, de colocar as mãos, de *usar a roupa*, nas **práticas**”.

“O traje é uma fusão, as mulheres é que preservam a maior parte desses *valores, a saia e o kimono ou kimone*, alguns trajes tradicionais. As mulheres do Minho, dos ranchos folclóricos, usam uns muito parecidos com aqueles que nós usamos, **é um traje de origem europeia, não é afro** (...). A **definição do estatuto social**, pode-se ver *na forma de vestir* um kimono e a manta, o xaile (...) e os *padrões dos tecidos* e o corte marcam a diferença. Os padrões das chitas, muitos são identificados como padrões de classe baixa,⁴⁰ enquanto que na classe social superior usam-se tecidos mais *nobres*, tons mais *lisos*, cores mais *serenas*⁴¹. Tu não tens, entre as mulheres, um azulão, tens um azul muito clarinho, *quase branco*. Mesmo a nível das flores. E os homens, o *clássico europeu*, *não há qualquer...hipótese*. A camisa clássica, gravata, o corte da calça *clássica*, e **retoma nalguns momentos muito específicos os trajes africanos**” (itálicos e sublinhados meus).

Este explica que existem, entre os forros, duas classes sociais: “os nobres, aqueles que têm *posses e estatuto social*, um conjunto de famílias que têm **nome**, a que chamam Kikudo ou gente gordo”.⁴² Seriam estes os forros da elite, os que escolhem valorizar a europeidade: “A identificação com África é típica dos santomenses mais humildes”, com menos recursos escolares, que escolhem uma identificação “menos certa e informada”. Os mais desfavorecidos “acabam por *se render* a uma identificação com África ao verem-se enquanto *negróides*”, o que se justificaria por “ignorância e falta de informação histórica”, refere.

A criouldade de tendência europeia é claramente uma opção estratégica actual muito em voga entre uma certa elite intelectual e cultural, entre pessoas que “viajam” bastante, entre *cá e lá*. Aquela que leva em conta a configuração inicial da identidade dos forros

⁴⁰ Mais coloridos, remetidos para “mais afros”, mais “afros” sinónimo de mais pobres.

⁴¹ Mais “europeus”, menos africanos, mais sóbrios, mais civilizados, menos garridos e estonteantes, mais pálidos, mais “brancos”.

⁴² A aposta numa relativa gordura física, sinal de “valentia” e “poder”, assim como um elevado culto do corpo caracterizaria a cultura forra, homens e mulheres, como explicam Espírito Santo (1998) e Francisco. Este último pretende daqui a uns anos regressar às ilhas onde pretende “engordar”, simbólica e literalmente: “ (...) uma barriguinha fica sempre bem”.

crioulos, os alforriados descendentes de europeus e escravos africanos, aqueles que em 1500 “criavam as suas filhas ao nosso modo”⁴³, tanto nos **costumes** como no **traje**” (Cf. Piloto português 1500 em Henriques, 2000:119).

Inocência da Mata no seu livro *Diálogo com as Ilhas – Sobre Cultura e Literatura de São Tomé e Príncipe* fornece exemplos de variados estudos que procuram analisar em inúmeras manifestações socioculturais santomenses a raiz europeia da santomensidade. Fornece-nos como exemplo *A Ilha de São Tomé e Príncipe*, de 1961, do sociólogo e geógrafo Francisco José Tenreiro, onde se explicita a definição da criouldade santomense enquanto detentora de uma preponderante matriz de “europeidade” em detrimento de uma mais fraca matriz sociológica africana: “ (...) embora em alguns aspectos **sobrevivam elementos de civilizações africanas**, na maioria das expressões e atitudes encontramos os paradigmas de uma influência europeia” (Tenreiro, 1961, em Mata, 1998:21).

Tenreiro afirma não existirem em São Tomé e Príncipe formas nítidas de sincretismo religioso, antes se tendendo para um catolicismo **autêntico**, mesmo quando imbuído “ (...) de **certa ingenuidade** por parte dos crioulos de São Tomé e Príncipe, (com) situações sociológicas que fogem da ética de um catolicismo ortodoxo, é certo, mas que não afastam essa população do **comum da gente gregária de Portugal**” (*Ibidem*).

Hoje como ontem, o forro que aposta com “maior sucesso” na performance da criouldade é aquele que *pode*. Isto é, é aquele que tem condições e posses para “comungar dos usos e costumes”: desde a indumentária à frequência escolar, ao modo de falar, ao “porte e posição pessoal”. Aquele que age sem envergonhar a “classe”, desempenhando a sua performance de forma exemplar, reafirmando o “ (...) espírito de realeza, excelência, (que) constitui o suporte mais importante que *norteia o pensar e o agir* deste grupo étnico da ilha de São Tomé” (Cf. Espírito Santo, 1998: 17).

Mesmo entre as pessoas de estatuto forro existem aquelas, consideradas pelas elites, enquanto mais “africanas”: as de baixo estatuto social, mais humildes e com menos recursos “escolares”. Isto notar-se-ia a nível de usos e costumes, como o uso de trajés

⁴³ O “europeu”.

mais berrantes e “afro”, a menor fluência no português “correcto e sem sotaque”, assim como na própria escolha identificatória ao lerem-se por “ignorância histórica” enquanto “negróides”.

Os mais desfavorecidos a nível socioeconómico, são assim remetidos para uma categoria ainda hoje inferiorizante. A africanidade seria o último marco identitário do mais despreviligiado, do menos esclarecido. Verifica-se assim uma correlação directa entre estatuto social e as categorias étnicas “europeu/europeizado” e “africano”. Mantém-se, porém, o estatuto de forro mesmo entre os mais humildes: em última análise, seriam os forros de vários estatutos sociais que preservariam, segundo a etnoteria local – com maior ou menor dificuldade, tendo em conta as suas posses e escolaridade – alguns dos outros princípios da identidade forra ideal, que se apresentam de seguida.

Identidade Nacional: os forros enquanto os resistentes ao colono

Relembre-se que muitos forros da elite trabalharam em cooperação com o europeu, nomeadamente na administração pública, tendo os forros populares resistido em força na recusa ao trabalho para o colono, ao longo dos séculos. Esta resistência é um símbolo/princípio norteador da identidade forra e da identidade nacional: “o espírito de realza dos forros, *independentemente do seu estatuto socio-económico*, prende-se em grande medida com *valores de rejeição do trabalho agrícola*, considerado “função de serviçal” (Espírito Santo, 1998:125-126).

Desta resistência secular nos dão conta vários autores:

Salvado Motta, médico português, em 1905: “A *boa entrada* está cercada de forros; é um verdadeiro **exercito de parasitas** que vive à custa d’ella e que em troca lhe faz o pessoal alcoolico e anemico (...) é de noite que o serviçal menos vigiado tyrata dos seus negocios particulares com os forros e faz provizão de aguardente” (Motta, 1906?: 46).⁴⁴

⁴⁴ Relatório do médico Salvado Motta referente à população da Roça Boa Entrada.

Mantero, em 1910, afirma no seu livro *A mão d' obra em S. Thomé e Príncipe* a propósito dos roubos nas roças, por parte dos forros devido “ (...) à ociosidade em que vive uma parte da população nativa e os angolas forros (...) descendentes dos antigos libertos que em 1875 abandonaram o trabalho nas plantações” (Cf. Motta, 1906?: 45-46).

Lê-se em 1914 na *Noticia Preliminar, Ilhas de S. Thomé e Príncipe*, pela Sociedade de Emigração Para S. Thomé e Príncipe: “Quanto ao trabalho dos “filhos de S. Thomé” (...) à parte um pequeno numero d’elles e alguns que trabalham em terrenos que lhe pertencem, não procuram empregar-se na agricultura. Os que possuem “ (...) **tinturas de educação e de catholicismo**, dedicam-se ao commercio de retalho e, nada mais ” (1914:7-8-9).

A maioria dos membros da elite entrevistados, com estatuto forro, valorizam-se também enquanto *os* resistentes ao colono ou seus descendentes directos: descendentes dos santomenses que lutaram pela independência política do arquipélago, representantes do país, da terra e do povo, os que em 1953 se opuseram corajosamente ao europeu, o que levou à morte de muitos no massacre de Batepá,⁴⁵ conduzido sob a administração do governador Carlos de Sousa Gorgulho.⁴⁶

Em consequência desta luta travada em 1953, que culminou de modo sangrento, reforçou-se certamente o sentimento étnico entre os forros, que elegem hoje este episódio enquanto caracterizador da sua identidade.

Refere Cláudio, forro da elite, instruído e com relativo poder sociocultural: “Forro são *os filhos da terra* de mais alta categoria. Categoria civil, prevista e acarinhada pela lei. Poder moral. Moral e institucional. O forro é que normalmente assume o estandarte da ilha. Quem manda nisto, é forro! Foi o forro que fez independência! Foi devido ao forro

⁴⁵ Batepá, onde ocorreu o massacre dos santomenses, situa-se a cerca de 15 quilómetros da cidade capital, perto da Trindade, uma localidade “forra” com um importantíssimo valor simbólico.

⁴⁶ Os forros, nomeadamente os de maior poder estatutário, declararam-se contra as decisões ditadas pela administração colonial portuguesa, que tentou recrutar santomenses para as roças e obras públicas, trabalho compulsivo designado oficialmente de “voluntário”, ao que os forros da elite se opuseram explicitamente. Os portugueses tentaram unificar a categoria “africano”, incluindo os forros na mesma, abalando o estatuto da elite forra santomense.

história massacre! Meia dúzia de rebeldes que não aceitaram o trabalho servil, ao ponto de se rebelarem!”.

Ironicamente, o grupo que se lê enquanto o resistente oficial ao colono é aquele que aposta na europeização e que se apresenta como o legítimo herdeiro do português, das “suas terras” e valores, do seu “sangue” civilizador. Alguns sobreviventes ao massacre, entrevistados, “forros” mais humildes, apesar das inúmeras sequelas do massacre, visíveis a olho nu, não apresentam um discurso “anti-português”, mais: os menos instruídos chegam a valorizar o “tempo do branco” como sendo um tempo de maior bem-estar económico e de *progresso*.⁴⁷

Uma forma de estar

A terra

“No mundo forro quem é forro é quem possui uma roça, *seja lá como for*; usos e costumes comungados no grupo forro que *não tem nada a ver com senzala!* E o angolar, não tem essas características! O angolar tem que falar o santomé, que hoje em dia já falam! Tem que comungar valores, hábitos alimentares, a veste, a indumentária...*o comportamento social!* Isto é que difere! E estou a falar do forro cultural! Forro sempre tratamento superior. Deve-se dizer meu senhor, minha senhora. *Forro é usos e costumes!*” (Cf. Cláudio).

Uma pessoa com estatuto de forro, da elite à mais comum, é basicamente aquela que se opõe ontologicamente ao “serviçal”, aos “valores da senzala”, à africanidade primitiva dos angolares e dos continentais.

“Em Água Grande há pessoas que nem sequer põe **roupa** africana! Vivem totalmente **como alguém que vive na Europa**, adoptam todos os costumes europeus, até a maneira

⁴⁷ Diz um denominado e auto-denominados “forro di tempo”, **ex.vítima do massacre de Batepá**: “Saiu o português, acabaram com as roças, as empresas todas foi abaixo, não há empregos, vai tudo para a cidade, vender...”.

de **falar!** Não há muita diferença assim com **sotaque**, tudo, maneira de ser. O santomense, há uns que assimilam mais valores europeus... vivem na **cidade**, modo de **vestir, comer**, tudo, é **tipo europeu!** Por exemplo, aqui há poucos santomenses que se vê a **comer com mão**...mas por exemplo, nas **roças** come-se com mão, tudo à vontade...”. (Cf. Paulo⁴⁸).

O tema comer com a mão é recorrente, assim como o que se come e o modo de cozinhar, o que atestaria uma marca de civilidade, ou falta dela. O “angolar di roça”, ou outros grupos mais “africanos” *ainda* o fariam.

A maioria dos “forros”, mesmo os mais comuns, possui uma roça ou gleba, na qual praticam agricultura de subsistência ou para comércio, desempenhando ainda outras funções, desde sapateiros, alfaiates, marceneiros, comerciantes de rua, a lojistas, taxistas ou enfermeiros, ente muitas outras ocupações, dependendo do poder económico e social de cada um. Não deixam, independentemente disso, de investir na compra de uma gleba, como projecto presente ou para um futuro próximo, o que lhes asseguraria o estatuto social (e étnico).

A posse da Terra “ mãe de todos os bens” atesta a condição de forro, ao contrário dos que estão próximos do mar: “o espaço que para os forros não representa valor significativo” (Cf. Espírito Santo, 1998:125-126).

O mar, a praia, não lhes permitiria comungar dos princípios basilares da etnoteoría forra uma vez que “ não lhes permite usar a indumentária consentânea com a sua finura” pois “ geralmente, os pescadores trajam roupas velhas e amiúdes rotas, adequadas à faina do mar” (Ibidem).

⁴⁸ 36 anos, nome fictício. Nasceu em Cabinda (Angola) onde o pai foi trabalhar como enfermeiro. O pai do seu avô era filho “legítimo”, sublinha, de um português “ou alemão, ou com descendência alemã”, não está certo. Herdou assim o que terá sido uma imponente casa, agora semi-destruída. Estudou até ao último ano do Liceu Nacional (11º ano) e tem uma profissão estável e bem “cotada”. É aparentado de importantes pessoas que desempenham funções no governo.

“A posse de Gleba (ou roça de forro) é também outro valor importante, símbolo da dignidade familiar, do poder económico e social, **da resistência política** e da identidade nacional” (Cf. Espírito Santo, 1998:175).

A maioria da população forra não vive desafogada a nível económico, no entanto, insiste-se em contratar para as glebas outros residentes nas ilhas, nomeadamente cabo-verdianos, enquanto “assalariados”. É um trabalho ocasional, para épocas agrícolas específicas, prática que é acima de tudo um acto simbólico e estatutário, uma vez que *idealmente* “o forro” não trabalha *directamente* a terra.

“Quinta de meu pai voltada para agricultura, de subsistência Hoje em dia não é praticamente quinta, não é? Nesta época por exemplo, estariam lá *dois ou três* a trabalhar, mas meu pai não assumiu empregados, mas sim empregados que paga, prestadores de serviço (...). Tenho terreno que o Estado me deu e cuido mais desse terreno e dos que eu próprio comprei, do que o da herança! Meu pai deixou mais ou menos oito roças de herança! Aqui é propriedade minha mãe. Minha mãe tem doze roças de herança! Portanto...Obviamente que roças não dão lucro se não se investir! Agora há um lucro, o chamado lucro tradicional, que é arrendar a roça e receber dinheiro. Do lado da minha mãe algumas foram arrendadas ou outras tão com alguns herdeiros. Do meu pai também mas sem consentimento de todos herdeiros” (Cláudio).

Paulo, residente numa antiga casa colonial em pleno centro da cidade de São Tomé, afirma a propósito da divisão entre forros e outros grupos, visível também nas tarefas *naturais* de cada um:

“ (...) Porque em São Tome distingue-se forro, angolar, cabo-verde. Mas actualmente já há forro a misturar com angolar, angolar com forro e pronto, esse tipo de divisão eu acho que está a desaparecer talvez porque os próprios *forros santomenses* começaram mais a migrar, a ir mais para as roças, em busca de terrenos novos, novas amizades, isso. Tentou-se fazer coisas com roças, mesmo os grandes proprietários aí, que tinham grandes comércio, começaram a praticar comércio de agricultura. O Estado deu

algumas parcelas de terra,⁴⁹ começaram a dar a facilidade de divisão de terrenos, então começou essa ligação, *sobretudo cabo-verde com forros*, principalmente (...). Alguns até com algumas *cabo-verdianas de roça*. **Os roceiros** vão **em busca de mão-de-obra para trabalhar nas roças**, o que é bem visível. Porque geralmente os cabo-verdianos *são* mais trabalhadores que os forros. Então começou-se a **procurar-se mão-de-obra cabo-verdiana**”, explica.

Mantém-se convenientemente o estereótipo do forro menos apto ao trabalho braçal por ser mais apto a actividades intelectuais – nomeadamente na função pública – e do cabo-verdiano mais propenso a trabalhos mais árduos. Perpetua-se a divisão colonial e colonialista da existência de pessoas/raças mais aptas e ou destinadas a determinadas tarefas. A diferença é entendida como um conjunto de propriedades naturais, essenciais e estanques, que distinguem pessoas e grupos que partilhariam tendências naturais para terem determinado comportamento.

“ Aqui na cidade as pessoas iam, isto havia muito nos anos oitenta, para as roças, procurar jovens⁵⁰ para trabalhar nas casas, empregadas de limpeza, uma época isso existia muito. As pessoas na cidade são mais...olho aberto.⁵¹ E iam procurar **essas pessoas mais sossegadas** e assim para fazer **determinados trabalhos**” (Cf. Paulo).

É recorrente serem estes os principais valores de um forro: a actividade ocupacional que se tem ou não; o que se veste e como se usa a indumentária; o que se fala e como se fala; onde se vive: marcas exteriores sentidas símbolos enquanto **marcadores** interiores.

Na zona

“Tens terra em zona de forro, então tu és uma forra. E para te *afirmares* como forra, tens que saber bem **língua** e... **angolar** não tem roça. **Tonga** não tem roça. Forro é que tem

⁴⁹ As grandes roças foram dadas às elites forras que se confundem em grande medida com os próprios membros do governo.

⁵⁰ *Essencialmente* cabo-verdianas.

⁵¹ Este discurso é recorrente, mesmo entre os grupos considerados mais “tapados”, que reproduzem a narrativa.

roça. Forro é Santo Amaro até Guadalupe, embrenha matas vai dar entre Desejada e bater Madalena, Trindade, Ubu-longo, Caixão grande. Eu sou forro e levo isso para toda a minha vida. Forro e não tem mai nada a dizer! Tenho roça em **toda a área de forro** (...) Minha mãe é forro, meu pai é forro. Isso está entre Santo Amaro, Madalena e Trindade. Toda a área de forro” (Cláudio).

Os forros de famílias com nomes menos sonantes apresentam-se como descendentes dos forros genuínos ou “forros di tempo”, que correspondem aos “forros de Luchan”,⁵² aqueles que teriam um modo de vida considerado mais antigo, tradicional e popular. Seriam os portadores dos valores normativos da identidade forra ideal, falando nomeadamente o *follo santomé* antigo, o que é relativamente raro.

Estes, quer os “de luchan” quer os “di tempo” (regra geral coincidem) residem em zonas muito específicas, relativamente isoladas, de forte valor simbólico e identitário para a consolidação de uma etnoteoria forra: Trindade, Madreus, arredores destas localidades, Riboque, já mais perto da cidade, lugares símbolos de uma identidade de resistência face ao colono. Ainda outras localidades são apontadas enquanto “zonas di forro” como Santo Amaro, Madalena, Caixão Grande, Boa Morte.

A “cidade-capital” é hoje considerada como “de mistura”, com “o avanço da miscigenação”, como indica Cláudio, “forro com orgulho”.

Refira-se que os “forros di luchan”, na casa dos setenta anos, residentes em locais mais **isolados** estão muito menos preocupados em se demarcar de “outros” grupos. De novo, deparamo-nos com a questão da proximidade, nomeadamente física: um maior contacto com o “outro” exigirá uma maior aposta na criação de diferenciação.

Há uma extrema importância dada pelos “forros” ao local onde se nasce e onde se vive, assim como aos locais de onde são originários os seus ascendentes. O estar-se na zona (di forro), o “estar-se no meio”, junto com os seus, determinaria o sucesso da sua

⁵² Terras relativamente isoladas, perto dos centros “urbanos” classificados como “freguesias” ou “zonas” (di forro). Onde estão, muitas das vezes, as glebas ou roças de forros.

performance identitária. Um forro não estaria *naturalmente* na praia, assim como um angolár na Trindade, a “zona di forro genuíno”.

Não se pode descurar a questão do “lugar”, para entender a etnicidade em São Tomé: as identidades sociais (e étnicas) são sempre *localizadas* e situadas, não existindo *per si*, mas nos lugares concretos onde se criam e recriam (cf. Augé, 1994).

José, residente em Água-Grande, proprietário de um táxi e auto-denominado “forro com orgulho”, distingue deste modo forros e angolares: “Quem vive na praia é angolár, é quem tem toda a ignorância e tradição,⁵³ quem vive na *zona*, na freguesia, tem outro modo de comportar”.

Em relação aos angolares, afirma Paulo: “ Não há tanta mistura,⁵⁴ é muito menos. *Eles* gostam de viver mesmo comunidade deles. Não gostam muito de misturar. (...) Angolares são mais africanos que pessoas que vivem assim na zona, aqui no distrito de Água Grande. Dedicam à pesca africana, vivem na comunidade, vê-se mesmo que é uma comunidade africana, devido estilo de casa, de roupa, modo de vestir, coisa de comer, todos esses costumes, vê-se mesmo que é uma comunidade totalmente africana”, resumindo assim alguns dos pilares da *sua* etnoteoria.

Outros “usos e costumes”

Valoriza-se o forro enquanto o falante do português “sem sotaque”, do santomé correcto, também sem sotaque africano, assim como de outras línguas como o espanhol, o inglês, o francês.

Nutre-se o respeito pela “família étnica”, valorizando circuitos ou redes de apoio económico, social e político (clientelismo).

Muitos forros, sobretudo homens, têm inúmeros filhos, nomeadamente com pessoas de diversas origens sociais, culturais, económicas e “étnicas”, que não chegam a ser reconhecidos, na maioria dos casos. Apenas se valorizam os filhos tidos dentro do

⁵³ Esta expressão enunciaria um conjunto de valores (mais) “antigos”, “arcaicos” e “primitivos”, opondo-se à “modernidade tradicional” ou à “tradição moderna” dos “forros”.

⁵⁴ Comparando forros com cabo-verdianas.

“casamento”, da “família”, com a mulher que se escolheu para “ oficial”, o que é notório sobretudo entre os forros de famílias mais “ilustres”, que apostam também numa certa “descrição”. Ser ou não “irmão biológico” de pai, não tem qualquer significado, sobretudo para o filho “legítimo” que apenas valorizará os “irmãos de mãe”.

A **endogamia** continua porém a ser um valor grupal de extrema importância, sobretudo entre os mais “nobres”, uma vez que os forros se constituem enquanto um grupo que se quer ler enquanto fechado.

“Os forros raramente desposam indivíduos pertencentes a outras **raças e grupos étnicos**, inclusive os que residem em São Tomé e Príncipe, designadamente os **angolares** e os minu iê, santomenses do Príncipe. Quando os mais afoitos o fazem são votados ao **desprezo** pelos amigos e sobretudo pelos familiares, que garantem que a honra e a dignidade do agregado familiar foram profanadas”, refere Espírito Santo (1998:137).

Os forros com mais posses apostam em habitações ricamente ornamentadas, que contrastam com as dos forros mais humildes. Para estes últimos, porém, tal como para os primeiros, a casa tem uma extrema significância simbólica. É, em última análise, tal como a gleba, representativa do seu estatuto.

Resumindo, aposta-se essencialmente na manutenção da diferença ontológica (com os restantes santomenses e com os “continentais” de baixo estatuto) enquanto valor grupal, o que os transforma quer nos representantes da santomensidade ideal quer na “classe” com legítimo acesso ao poder político, cultural, social e económico. Os forros – quer da elite quer a maioria da população – partilhariam uma série de normas consensuais que os definiria enquanto grupo singular, e aos seus membros enquanto um *tipo de pessoa*. Partilhariam um mito de origem (descendentes de portugueses e alforriados); teriam respeito pelas mesmas instituições, nomeadamente a escola e a igreja católica. A “educação” tem aqui um papel muito importante: estudar nos sítios “certos” para ocupação dos cargos administrativos de maior poder, no caso das elites, que estudam fora do arquipélago.

Conclusão

São Tomé, como todas as ex-colónias escravocratas, constituiu-se enquanto palco de lutas⁵⁵ por poderes estatutários, espaço de conquistas (e manutenção) de “lugares”, em última análise, ontológicos. A ameaça da “primitivização” estaria desde sempre presente, o que alimentou a reconstrução dos estereótipos que a elite fez, e faz, sobre a restante população.

É preciso perceber-se a criouldade da elite santomense como um processo performativo, de afirmação identitária e estatutária que tem uma base histórica mais do que uma efectiva “mistura” biológica.

Os “forros” quer se afirmem ou não crioulos, usam-se dos mesmos estigmas e estereótipos para definirem “outros”, os usados no processo de fabricação de uma “África primitiva” e por isto colonizada e colonizável. Não deixam de reiterar e difundir os preconceitos racistas herdados do período colonial e dos quais foram também alvo. Há simultaneamente uma forte incorporação de discursos que renegam a sua africanidade – esta é representada nas ilhas por outros santomenses devido ao que se acredita ter sido uma “cultura” portuguesa de miscigenação, inserindo-se no quadro teórico do lusotropicalismo, teoria que rege pessoas com orientações políticas diversas. É este o modo de se afirmarem e de se auto-diferenciarem da restante população santomense e dos continentais, aproximando-se do ex.colono. É este olhar, partilhado por europeus e santomenses o que se lê nas palavras de Sousa Tavares, jornalista português, ao referir-se ao arquipélago: “Só os trópicos e o *Terceiro Mundo* – e África, em particular – conseguem despertar em mim esta alegria incontida das chegadas e a *nostalgia das partidas* (...) há nestas paragens tropicais um chamamento e uma força que despertam em nós exactamente o oposto da tristeza – uma alegria de crianças deslumbradas, como se só aqui nos pudéssemos *reencontrar* qualquer *coisa perdida* no *fundo da nossa memória e das nossas raízes*.” (1998: 85) (itálicos meus)

O autor parece andar em busca do Império perdido (“*nostalgia das partidas*”; “*reencontrar qualquer coisa perdida*”; “*nossas raízes*”), (re) conhecendo aqui e ali, a

⁵⁵ Estas não foram lutas simples e “lineares”.

remota África na qual os portugueses se realizavam como homens de carácter expansionista e missionista (“*um chamamento*”). A África na qual Portugal se configurava como Nação de “Aquém e de além-mar” e na qual simultaneamente os portugueses encontravam a sua filogénese, a história da infância da humanidade (“*reencontrar qualquer coisa perdida no fundo da nossa memória e das nossas raízes*”). Deparamo-nos, através do discurso do jornalista com uma África que seria *ainda* um prolongamento natural de Portugal e do “modo de ser português” (cf. Cláudia Castelo 1998); um Portugal que só existiria como é “com” e “em” África. Reencontramos um Portugal que se deslumbra com um continente que seria uma espécie de prolongamento da alma da Nação, o que justificaria as actuais relações de cooperação e de “recuperação” das antigas relações entre Portugal e os actuais países da “Lusofonia”.

Quanto à etnoteoria forra, resumindo: idealmente o “forro” não pesca, nem é trabalhador agrícola para outrem. A terra tem um valor simbólico por demais importante – ser forro é ser dono de propriedades (e da ilha) e ter empregados para o trabalho da terra em si. Forros são os que adquiriram requisitos e mananciais para poderem desempenhar *a sua* performance; são *os* representantes da santomensidade: os resistentes ao colono que partilhariam entre si um certo *decorum*; um *saber estar* (Cf. Cohen, 1981), próprio da sua nobre *condição*, aquela que legitimaria o seu *natural* acesso ao poder.

CAPITULO 3

***Ser “Angolar”*: um ponto de interrogação**

Neste capítulo dá-se conta da incorporação do discurso hegemónico sobre a angolaridade por parte dos angolares, que remetem os estereótipos que configuram a *sua* categoria étnica para *outros* “angolares”, descritos enquanto “os” genuínos e intocados. Assim, e face aos atributos negativos que a categoria étnica encerra, os entrevistados de estatuto angolar, denominam-se *apenas levemente* angolares, remetendo a fidelidade categórica para outras pessoas, de outros lugares.

Os “angolares” são, também para os próprios, figuras de retórica, personagens de uma estória (re) inventada: as características que lhes são atribuídas, hegemonicamente, não contrastam com a sua visão sobre a categoria étnica. Os angolares (verdadeiros) seriam assim mais “primitivos” e “africanos”, falariam mal o português e o santomé, seriam regra geral analfabetos, pescadores, vivendo próximos da praia, em “comunidade”. Seriam também menos aptos a nível intelectual, mais encorpados e robustos, e de comportamento pouco civilizado, sendo muitos deles “decisivos e desordeiros”.

Os *angolares genuínos* ou “puros” são regra geral pessoas idosas, também designados de *angolares de outrora*, representantes de uma existência anacrónica. São ainda considerados “mais puros” os habitantes das zonas mais periféricas, aqueles com menor poder socioeconómico e representacional: descritos enquanto os praticantes de rituais “estranhos” e “primitivos”, que ninguém sabe ao certo descrever com precisão.

Os angolares *leves* não deixam, muitas das vezes de se rever em atributos para aos quais foram e são *nomeados* a representar. Há, muitas das vezes, um sentimento ambíguo face à categoria que os nomeia, da qual, por vezes, acaba “por se gostar”; é neste sentido que se oscila, constantemente entre o *nós* e o *eles*, como se exemplificará.

Diz-me o que fazes, dir-te-ei quem és

“Os Angolares *são* excelentes pescadores do mar santomense, com eles tendo aprendido o ofício alguns Filhos da Terra. (...) Pescam [os angolares] por sua conta ou avençados

pelos administradores das fazendas agrícolas para fornecimento diário de peixe fresco, mediante contracto livremente ajustado” (Cf. Almeida, 1962: 14).

A pesca seria a propensão natural do *angolar angolar*, actividade que lhe molda o espírito: “ (...) verdadeiros mestres da *sua* actividade produtiva, os Angolares distinguem-se dos demais pescadores dada a **habilidade inata** com que dominam os segredos do mar. Esta profissão molda-lhes a cultura material e espiritual, adoptando estes “ (...) as referências cognitivas, afectivas, em resumo, comportamentais” adquiríveis no e pelo desempenho da pesca (Cf. Ceita, 1991:28-29-30) (itálicos e sublinhados meus).

Os angolares de São Tomé e Príncipe são definidos enquanto “os” pescadores das ilhas, ocupando-se *naturalmente* de uma profissão de baixo prestígio social. Em São Tomé e Príncipe ser angolar equivale a ser pescador, e vice-versa. A historiografia santomense e europeia fixou-os ao mar, apesar de também terem tido – e terem actualmente – muitas outras actividades. Os angolares transportariam algo no seu código genético que os levaria a desempenhar uma actividade que exigiria gente robusta, corpulenta e destemida, discurso corrente nas ilhas e também incorporado por auto-denominados angolares: “Há documentos que provam que a nível físico *têm* também características diferentes”, refere um “angolar”.

Diamantino,⁵⁶ auto-denominado angolar, residente e natural de Neves,⁵⁷ confirma: “ (...) *são* todos **robustos, musculosos**, por causa do tipo de trabalho que fazem, que é a pesca, o remo, também o trabalho de colheita (...) as mulheres andam muito e então são muito robustas. Hoje em dia há pessoal que *continua* com **corpo de angolar**. Mas outros, *já mistura*, já é diferente, nota-se logo que é *distinto daquele angolar puro puro*. No modo de andar, de **falar**, a **posição pessoal** já é diferente. Se eu vou para *praia*, digo logo quem é *angolar angolar* (...)”.

⁵⁶ Enquanto representante de uma estratégia recorrente.

Este possui alguma formação escolar e um percurso de relativa ascensão social e económica. É guarda numa escola. Tem sessenta anos.

⁵⁷ Localidade a norte de São Tomé, com algum peso conómico, a nível de pesca e industrial. É aí que se encontra a única fábrica de cervejas do país. É também aí onde estão concentrados os depósitos de conservação do combustível importado (Cf. Guia Turístico de São Tomé e Príncipe, 2003:80).

Assim, e seguindo este entrevistado, nem todos as pessoas de estatuto angolares teriam *corpo de angolares*. Os **misturados** seriam já distintos, não só fisicamente, mas a nível de comportamento, de usos e costumes, e de práticas culturais. Apenas os puros continuariam como no antigamente, (porque) num estado de primitividade **intocada**. Estes seriam facilmente identificados, sendo a praia o seu habitat. E mesmo aí haveria uns mais “angolares” que outros, o que se notaria até no modo de andar, na posição pessoal.

É paradigmático da ambivalência estatutária ser um auto-denominado angolares a tecer estas afirmações. Por um lado, demarca-se do estigma de que é alvo atribuindo-o a *outros*, por outro, incorpora-o pois não deixa de atribuir estereótipos inferiorizantes a pessoas encaixadas na *sua* categoria étnica.

Apresenta-se, em certas alturas, como *apenas levemente* angolares, talvez porque não possa ainda aceder a outro estatuto.

Pescadores de ascendência forra

É revelador da associação entre actividade ocupacional e estatuto étnico o discurso dos pescadores de ascendência forra que entrevisto junto da praia 15, a caminho de Neves. Encontram-se na praia, homens e rapazes de várias idades, regressados do mar. Residem, a sua maioria, em Guadalupe (perto de Neves). Ao serem abordados acerca das categorias étnicas, sociais e culturais existentes no arquipélago e sobre as suas identificações em específico, reagem como que apanhados em flagrante, como se ali, na praia, não se pudessem apresentar vestidos com outras identidades.

Jerónimo, um dos pescadores, afirma que *era* forro quando trabalhava na roça mas que já não *é*, tendo passado a angolares: “Como dizer que não sou angolares?! Angolares mesmo! Fica na praia...*nós tá angolares memo!* Se eu *vou* pescador...Então!”.⁵⁸

Os pescadores de ascendência forra despromovem-se na escala social devido à sua ocupação, salvaguardando as divisões clássicas entre “grupos étnicos”. Descrevem-se

⁵⁸ O discurso é semelhante ao de Fausta, em Pantufo, auto-denominada “angolares de sangue”. Diz: “Pantufo é tudo angolares. Forro? Tem...mas como pode dizer-se que é forro?!”, uma vez que a maioria das pessoas se dedica à pesca.

enquanto “sem terra” e por isso angolares: “ (...) pescadores é aquele que não tem terra...para plantar árvore (...). Sabe, (sou) forro, pescador, é por isso que eu *sou angol* (...) mas tem **próprio angol** (...).”

No decorrer do discurso, reafirmam, marcando a distância: “*Também* não gostamos de angol... Angolar *no antigamente* é mau. Não lida com forro não. *Não brinca* memo (...) gente também não mete com *eles*, *eles* não mete com *nós*. *Nós forro* não mete com angol e angol também não pode meter com *nós* (...) raça má (...) vieram de Angola, raça de angolanos”, reproduzindo-se o estigma sobre o angol selvático e perigoso, de origem continental, estereótipo recorrente e secular, como se expôs nos capítulos anteriores.

Quem *está* pescador consolida e interioriza – situacionalmente – os atributos depreciativos inerentes à categoria étnica angol. Este *ir-se* angol, é como o próprio verbo indica, algo temporário, inerente ao momento em que se desempenha a actividade piscatória, inerente ao local próprio de “angolar”: a praia. Não *são* angolares, desinserindo-se assim de uma categoria identificatória determinista e essencializadora que os rebaixaria na escala social.

Não *são*, muito menos, “próprio angol” expressão que nomeia pessoas consideradas angolares genuínos e puros, que viveriam em *regime de angol* (expressão local). O “próprio angol” é da praia, embrutecido por nascença no e pelo meio, por herança genética e “cultural”. É-se angol como se de uma inevitabilidade – muitas vezes indesejada – se tratasse. Assim, os pescadores de ascendência angol são *naturalmente* o que deveriam ser, seres cuja existência seria necessária, também para outros (menos “angolares”).

Escolha: fora da dança

Um marco étnico apontado como caracterizador da *angolaridade pura* seria o gosto por *certo tipo* de rituais, como danças e músicas consideradas mais “africanas” e africanizantes, como o Quiná, dança atribuída aos “angolares” não misturados.

Esta prática remete-los-ia para a sua realidade: mais arcaica, mais primitiva, distante da dos outros “angolares”.

Segundo Macedo, o Quiná “*parece* pois representar a chegada e alegria de viver em liberdade, longe dos perigos do cativo, numa terra que se supunha sem perigos”, referindo-se ao naufrágio enquanto mito de origem angolar (1996:70). (itálicos meus). O Quiná seria a celebração desse mito, segundo este autor.

Outra autora, apresenta-a enquanto uma “dança guerreira”, na qual os homens manuseiam catanas, lutando ao som de cânticos e de um instrumento musical, réplica de uma canoa tradicional, o que marcaria, sem deixar dúvidas, a origem étnica da dança, própria de pescadores. No chão, uma cabeça de iza-quente, simbolizaria o colono (Cf. Nambongo, 2003: 81-82).

Diamantino, explica deste modo a dança: “ *têm* um vestuário *como os moçambicanos* que *dançavam* ou dançam, *até agora*, com uns malhamboques que são umas coisas *do mato*, feito de palha (...) amarra cintura, pés e cabeça, com palha, com toalha amarrada. Isso é que é cultura *deles*. Isso é coisa que *eles faz lá* ”, em terras menos “desenvolvidas”.

Associa, inequivocamente, esta prática à África continental, pelas roupas, que lembram as dos moçambicanos, pelos ornamentos provenientes do mato, local de feitiços e de alteridade. Distancia-se, também inequivocamente desta performance, algo de outra gente, de outro tipo de angolares, *deles*, que estariam *lá*, num estado mais primitivo. Não sabe no entanto nem a origem da dança nem o seu significado.

Diamantino vê-se angolar só até certo ponto e *apenas* porque nasceu *no meio*, herdando o estatuto étnico: “Sou. Só que...Eu sou angolar, pai angolar, mãe angolar, eu nasci neste meio, e eu sou. Agora dizer que eu vou entrar no *meio de quiná!* Mas eu sei música *deles*, eu sei”.

Adivinha-se a contradição: oscila entre o *ser angolar* por transmissão paterna e materna, e a vontade de o renegar. Não se vê enquanto um angolar puro, a nível de praticas, apesar de “saber a música”. E acrescenta: “Sabe, com a *evolução, desenvolvemos*, já não estou para aquela brincadeira dos *angolares de outrora*. Mas já vi várias vezes”.

Estar dentro ou fora “da dança” equivale a uma escolha identificatória: o ser “mais” ou “menos” angolar, o que se mediria através do acto de entrar em certo tipo de rituais, associados a pessoas menos “sofisticadas”, residentes em lugares *distantes* e isolados. Entrar na dança seria a metáfora que atestaria a falta de civilidade e por isso Diamantino contém-se na dança, preferindo ficar a olhá-la, de fora. Refere porém, que se sente tentado a entrar “no regime di angolar”, quando vai a outros locais, de visita aos seus familiares. Aí, talvez se permita entrar na roda, uma vez por outra.

Neves é uma localidade considerada “mista”, isto é, onde habitariam pessoas de vários estatutos étnicos e sociais, apesar da alta “taxa de angolares”. Diamantino habita o bairro Bengá, o mais “desenvolvido”, como explica: “No Bairro Bengá, tem angolar, não todos! É aqui um bairro *mais desenvolvido*. Quando muda de bairro, da praia, para Bengá, um gajo nota logo que não é desse bairro. Bengá tem pessoas *mais olho aberto*.⁵⁹ Água – Tomás é *misto*, onde situaram mais angolanos, chamados tonga. Até à ponte é mais tongas, juntou com forro e com angolar e filhos *já estão* mistos. Quem fica praia é *angolar memo*”.

Este é um discurso essencialista e essencializador, muito recorrente entre as pessoas de estatuto angolar, descrevendo nos termos de “outros” a *angolaridade ideal*, de que se demarcam. O *ser-se* mais ou menos “evoluído”, o estar-se mais ou menos “esperto” ou olho-aberto, o estar-se na praia ou na zona, definiria o grau de angolaridade/primitividade de cada um. Aos “angolares” mais humildes é-lhes atribuído um lugar muito específico, a nível de estatuto social e étnico e mesmo a nível geográfico: são territorializados em zonas próprias à sua condição e estatuto socio-económico.

Os angolares “são cerca de dez mil” e vivem “nas zonas do litoral sul desde a Ribeira Afonso até Porto Alegre”, habitando todo o distrito de Caué, a rota do turismo “étnico”, afirma Francisco, forro da elite. Habitam ainda “o litoral noroeste desde Neves até Bindá. Existem ainda pequenos grupos perto da cidade, em São João da Vargem, Pantufo e Praia Melão” (Cf. Ceita, 1991:23).

⁵⁹ Expressão caracterizadora do “forro da cidade”.

Esta delimitação baseada em pressupostos étnicos é obviamente fixista e rígida, uma vez que as fronteiras das pessoas, dos grupos, e dos lugares são permanentemente reelaboradas e renegociadas, disputando-se em espaço aberto, no seguimento de Gilbert Gonnin (1989:169). Tal como refere este autor, nenhum informante pode precisar em absoluto sobre as fronteiras de uma região (e de um grupo), uma vez que não se pode deixar de levar em conta a sociedade englobante e o seu efeito sobre os grupos vizinhos, absorventes e absorvidos. Em última análise, as divisões demasiado fixistas são reveladoras de mapas teóricos e ideológicos que propõem realidades que se querem homogéneas, não dando conta dos interstícios e ambiguidades que compõem necessariamente grupos e lugares (Cf. Gonnin 1989:169).

(Outras) ambiguidades

Diamantino, valoriza-se enquanto guarda de escola, profissão que não o liga à suposta actividade de angolar, a pesca. Investiu na escolaridade dos filhos, que se “estão a virar para a agricultura”, deixando “o mar”. Também não entra em “meio de quiná”, como se referiu; escolhe falar o português e o santomé. Recorre a um leque identificatório mais vasto, mas em certa medida limitado, porque é (re) criado quase que por oposição directa ao discurso hegemónico sobre a angolaridade.

A língua que se escolhe usar é uma questão central na afirmação da identidade pessoal e social de cada um, e um instrumento crucial para a estratégia de “desangolarização ideal”.⁶⁰

A língua *certa*, que seria sobretudo o português, permitiria ter o comportamento “adequado”, nomeadamente na escola, em confronto com o “outro”. Seria a própria língua “de escola” e de “literatura”, de “cultura”, em oposição à língua dos mais analfabetos, que falariam um “angolar carregado”.

Como se refere: “Criança que aprende língua angolar não vai ter *noção de literatura*, não aprende bem o **português** (...). Na escola fala-se português!”, refere Diamantino. E esclarece, apontando Beta, auto-designada angolar, oitenta anos, suposta representante da *angolaridade de outrora*: “Essa ainda de vez em quando fala aqui no quintal⁶¹ com

⁶⁰ Criada nos mesmos termos da angolaridade ideal.

⁶¹ Espaço de intimidade, familiar, note-se, não é um espaço público.

criança em angolar, mas eu *já* não, *já* tou habituado com criança daqui⁶², **não posso** falar em língua de angolar!”. Beta zanga-se e **desmente** a “acusação”. Diamantino tenta justificar a sua zanga: “*Eles* sentem receio de falar língua de angolar para não *chamarem* eles de angolares.⁶³ Mas aqui tem alguns e algumas que falam língua de angolar! Mas só flash! Não aprofundam, sentem *receio*”. E acrescenta, como que a ditar a regra social a ser seguida: “Angolar *tá a continuar* até hoje como em Santa Catarina, *lá* sim, porque em Neves não fala língua de angolar! A língua que eles fala *lá*, nós aqui não compreende! Fala diferente! não apanho, difícil. Como a *gente tá a falar português*, alguns deles não compreende até hoje...Neves *falam* mais português, e forro também se fala. **Agora país tá civilizado**. Há angolar agora, por exemplo, fala português bem mesmo! É isto, mundo tá a transformar!”.

Por outro lado, ambos dizem gostar da língua angolar. Talvez se esta se ensinasse/aprendesse na escola o gostar poderia coincidir com o falar-se em angolar, sem o receio de se ficar “para trás”. Há aqui, na questão da língua, um sentimento de ambiguidade, de indecisão, uma angústia de não saber, “é um ponto de interrogação”, como diz Diamantino.

Em São João de Angolares, um grupo de jovens rapazes e raparigas, na casa dos vinte anos dizem que “são mais angolares” que os que vivem na cidade, que estariam “um pouco lavados” e teriam mesmo vergonha “de falar nossa língua (...)”.

“Há pessoas, angolares, que tem vergonha de dizer que são angolares porque acha que **nome de angolar é nome** esquisito, porque muita gente não gosta de angolar. Isso é uma ignorância”, refere Juliana, 22 anos.⁶⁴

Esta fala habitualmente o português ou o santomé, só ocasionalmente “arranha” o angolar, junto com as pessoas mais velhas, **mas nunca na cidade, onde vai com frequência**: “ Não falo na cidade porque *eles* iam trocar. A gente de lá não fala essa língua. Mas forros aqui já vêem que essa **língua é normal**, já ficam acostumados”, balançando no discurso.

⁶² Isto é, tem responsabilidades com crianças, pretende ser “um exemplo” a seguir.

⁶³ Muitas vezes a “simples” nomeação é sentida como uma grave ofensa, em certos contextos “angolar” é uma palavra perjurativa, que equivale a “atrasado”, “burro”.

⁶⁴ Comerciante, 10ºano de escolaridade.

Em Pantufo⁶⁵, um grupo de senhoras de meia-idade, sentadas junto à estrada a vender pescado, afirmam: “Aqui não tem angolar não! Angolar lá em cima....aqui não tem gente que fala **essa língua** não! Vai para Angra Toldo, Ribeira Peixe, Monte Mário, Portalegre. Vai em direcção lá em cima, lá tem angolar que fala mais. **Voz** de angolar. Angolar? É como nós mesmo... **língua** é que fala diferente...mas...é **pessoa igual** mesmo. Aqui é forro....angolar e forro... Tonga é São Marçal, lá é que tem tonga....”.

Ao mesmo tempo que se afirmam não angolares, “defendem” a categoria, ao apresentarem os “angolares” como “iguais”. Por outro lado, não *podem* ser angolares, talvez por estarem bem pertinho da cidade, onde a concorrência por um estatuto é “mais feroz”.

Uma senhora do grupo discorda da auto-identificação das outras, acusando: “É angolar sim! Lá de Monte Mário...mas tá aqui muitos anos, é como *gente daqui já!*” E zanga-se, gritando para as outras: “Forro não trabalha não! É comer só! Follo va tlabá?! Follo va vende pixi?!”. Ou seja, para esta não fará sentido a identificação das amigas pois estão ali a vender peixe, a fazer *trabalho de angolar*, não podendo dizer que não o *são*. Os forros não trabalhariam a vender peixe.

“Angolares” e “forros” continuam a ser remetidos para zonas geográficas e lugares sociais muito específicos e “circunscritos”, porém, e talvez por isso mesmo, a ambiguidade prevalece.

Estigmatizados

Paradoxalmente, São João dos Angolares, entre muitas outras localidades “di angolar”, é apontada como local de angolares mais “puros”. Porém, aí, outros locais são indicados.

Koti, palaié (revendedora de pescado e produtos agrícolas), quarenta anos e residente em São João, denuncia que os “angolares” de Monte Mário, de Portalegre, de Ribeira Afonso ou de Ribeira Peixe são “mais atrasados”: “É burro memo. Cacharamba só!

⁶⁵ Localidade a 2 km da capital.

Palavra só! Angolar di roça!”. Isto é, discutiriam e lutariam entre si por razões insignificantes, pois a maioria viveria desde tenra infância “ali isolado, sem nunca terem conhecido escola”, justifica Koti.

E acrescenta, referindo-se aos “angolares” de Portalegre: “Lá é capoeira só. Angolar de roça não compreende o que se fala, *analfabetos*. Só tem **pescador** tudo memo, **tem mai nada** memo”, pelo que prefere o “ambiente de São João”.

Os “angolares” de Pantufo, por sua vez, são descritos enquanto: “*decisivos*. Não brinca! Dizem não entra polícia, polícia não entra memo! São desobedientes”, refere.

Koti usa a mesma expressão de Diamantino, em Neves, ao referir-se aos angolares “de outrora”: “*Decisivos*. Moçambique entra praia, *eles* vê pisada. Hum...esta pisada! E mata. Mata memo! Corpo no mar”.

Alguns *descendentes de angolares*, residentes em Pantufo e em Praia Melão, perto da cidade, são apontados pelos próprios forros enquanto “angolares leve”, pois “ (...) aproximam mais ao forro”. Estes, por seu lado, tentam mudar de estatuto étnico, o que não lhes é permitido, nem por forros nem por outros angolares, como já se evidenciou com o exemplo das vendedoras de pescado.

São assim alguns angolares que denunciam quem o nega “ser”: “Eles foi para a cidade, lá em baixo, pronto. É daqui mesmo! Chega lá diz que ele já é forro. Não quer vir cá em cima. Eles chega, você é angolar, eu não meto com vocês, angolas, eu sou forro`. É mentira! Chega em cidade, pronto, é só follo, follo, follo. Não é follo não! É angolar que saiu daqui!”, referem algumas pessoas mais idosas residentes em São João de Angolares.

Por outro lado, as mesmas pessoas dizem: “Cidade tem angolar não. Não tem *próprio angolar!*”.

“L’appelation est donc le fait des autres, ceux qu’ils ont essayé d’abandoner (...)” (Cf. Constantin, 1989:346).

Os “angolares” que aspiram a outro estatuto étnico terão de se contentar com o serem *levemente angolares*, pois a sua aspiração é sentida como uma ofensa aos outros “angolares”, sendo percebidos como uma espécie de traidores “*déclassé, un individu coupé de ses racines*” (...) qui ont oublié leur groupe social d’origine sans parvenir à être admis, reconnus, comme membres à parte entière du groupe modèle auquel ils aspirent et qu’ils imitent” (Cf. Constantin, 1989:346).

Fausta,⁶⁶ em Pantufo, localidade – a cerca de 2 km da cidade – apontada como zona di angolar, discute com Nino que se intitula forro e a insulta enquanto angolar. Fausta argumenta: “Todos iguais, diferença é poder económico! Em São Tomé (o que) angolar come, forro come. Angolar come, cabo-verde come! Forro mesma coisa. Angolar come fruta, cabo-verde come fruta, angolar come fubá, cabo-verde come fubá, tudo, é normal. Nada! Não tem diferença (em) São Tomé. São Tomé angolar veste, forro veste, tudo veste só! Tem dinheiro, vai para supermercado compra tudo teu gosto, compra seu gosto você veste! Não é angolar nem forro nem cabo-verde! Tudo é igual agora! Agora dinheiro é só o que se pede!”.

Quanto aos estereótipos associados aos angolares: “Antigamente eu não nasci...Meus avós disseram que antigamente *a gente* punha pano assim, cadinho, cadinho di roupa só, não havia roupa, não havia nada, *eles fazia...*essas coisa, mas eu não vi! Eles *diziam*”.

Nino não se convence e insiste: “Diferença um do outro, cada um tem sua tradição. Mesmo eu, que em casa tenho cabo-verdiana como esposa, eu gosto é de calúlú,⁶⁷ é tradição, santomé. Santomé sábado! Não sabe?! Quem não gosta de um bom calúlú?! Mesmo *quando nós viemos para São Marçal*, minha mãe gastou muito dinheiro para *investir na roupa*. Mesmo eu, *sou forro*, namorar um cabo-verde foi mais fácil que namorar...um angolar. É insuportável! Mesmo que ela fica aqui na praia, as conversações que um angolar usa...você como *tá civilizado* ou talvez porque tem algo...de bem, você *não consegue partilhar*”.

É complexo alguém assumir-se como angolar perante um “forro”, que insiste na criação de diferença. Os angolares (ainda) tentam provar a sua igualdade, e explicam como é importante o poder socioeconómico para o fazerem com maiores possibilidades de sucesso. Porém, talvez não seja o suficiente.

A diferenciação “ (...) é apenas no sentido em que o forro a faz, porque somos todos iguais”, explicita Nezô, em São João de Angolares.

⁶⁶ Palaié ou revendedora de peixe, 6ºano, **filha de agricultores**, denomina-se “angular genuína. De sangue”. Nasceu em Pantufo assim como os seus pais.

⁶⁷ Prato associado à santomensidade forra.

“Diferença é o acesso à escola. Os forros assim que receberam alforria tiveram direito à escola, funcionários públicos. **Hoje a maior parte dirigentes do país é forro.** No meu tempo só havia aqui uma escola primária. Mas já havia um liceu na cidade, forro (...). Hoje deve haver dois ou três engenheiros de origem angolar e cem, duzentos, quinhentos de origem forro”.

Ainda Nezô: “ A diferença cultural já não é tão marcada como antigamente. O angolar não *gostava* que os outros tivessem conhecimento da sua **língua**, por causa do colono. Hoje tá mais aberto. Ainda se fala angolar, aqui, sim. O que marca mais é a **língua** e a **actividade**. Fora daqui diminuiu muito, só se vêem aqui é que eles falam em angolar”.

Este discurso ouve-se com frequência, em todas as localidades: “Tem diferença não! Forro diz que é mais esperto que angolar porque nasceram e criaram *zona baixa*, onde ele tá mais *desenvolvido*. Criou lá, com brancos. E os angolares *não desenvolveu*, porque angolares jogou recuado, *é recuado*. Tava zona sul, nas praias. Só agora é que *angolar desenvolveu*. Eles (forros) conheceu escola cedo. Só por isso forro diz que é mais esperto. Agora tamos a correr par a par, só que forro tem mais facilidade porque se vamos a uma repartição da cidade, ele diz que ele é forro. É *difícil* dizer este é um angolar. Um angolar na repartição?! É difícil! Então, o forro é praticamente mais privilegiado”, refere Josefino, tornando claro o poder da nomeação, a força do estigma étnico.

Angolares de outrora

Estes representam a angolaridade para outros “angolares”, mas são raríssimos os que assumem como angolares puros, sendo antes “apontados”. Os “angolares puros” estariam sobretudo distantes no tempo: seriam os avós, os pais.

Os mais *carregados*, são vistos como mais “atrasados”, habitantes de zonas mais periféricas, carentes de infra-estruturas básicas e com uma posição socio-económica mais baixa. Comeriam *ainda* com a mão, no meio do mar, trajando “pano só”, em estado de nudez original. Isto é dito entre auto-denominados angolares, que assim se referem aos “outros” angolares. Teriam ainda um modo próprio de comer, sendo relevante o que comem e *como* comem; um modo próprio de vestir e comportar. Assim, seriam pessoas mais “à vontade”, que não ligariam muito à “etiqueta”. Seriam ainda

“acanhados” e “tapados”, ao contrário dos “forros”, sobretudo os da cidade. Comeriam essencialmente “banana e fruta-pão, com peixe fumado” e “*usavam* muito o coco”. É também no tempo passado que me indicam o seu modo de “ir à cidade”: “*iam* assim memo, *descalço*, à vontade”, o que é dito em tom de elogio e admiração, por não serem “vaidosos”. Estes atributos seriam próprios de *outros* angolares. Os *outros* angolares encontram-se distantes a nível físico, habitando *outras* localidades⁶⁸ ou *outros* bairros.⁶⁹ Os *outros* angolares encontram-se distantes no tempo.

Regra geral os auto-denominados angolares não se diferenciam com base em estatutos étnico, não é uma aposta sua. Escolhem “outros angolares”, reais ou imaginados, para o papel, a quem atribuem a distintividade “esperada”, no jogo da diferenciação com os “forros”.

Os “verdadeiros angolares” seriam os faladores de “angolar memo puro (...) contam os números todos em angolar e tudo isso!”, e estariam a desaparecer havendo porém *ainda* alguns. Estes “sobreviventes” são pessoas mais idosas, com setenta e mais anos, “angolares que *ficaram*”, diz-se.

Regra geral são pessoas nascidas e criadas na mesma localidade, sem grande mobilidade, não foram à escola ou se foram têm uma escolaridade muito baixa.⁷⁰ Estariam: “já cansados”. Muitos trabalharam para o colono, compelidos, como pescadores ou nas roças, na capinação.⁷¹ Silva,⁷² “angolar memo”, residente em São

⁶⁸ Os “angolares puros” são apontados como habitantes de áreas muito circunscritas. Em Neves, por exemplo, mandam-me procurar “angolares puros” em Santa Catarina. Em São João dos Angolares, enviam-me para Portalegre ou para Monte Mário.

⁶⁹ Por exemplo em Neves há uma diferenciação das zonas habitacionais consoante a pertença “étnica”, consoante se é “mais” ou “menos” angolar, “mais” ou “menos” misturado ou assimilado. Assim, um angolar considerado mais puro residiria mais perto da praia, na “comunidade”.

⁷⁰ As escolas encontravam-se na capital.

⁷¹ Foi o caso de Sousa, setenta e cinco, nascido e residente em São João de Angolares. Analfabeto. Auto-denominado angolar e apontado como “angolar de outrora”. Diz: “trabalha roça sim, angolar, tonga, angolano, moçambicano, cabo-verdiano...dormia [angolar] roça sim, cada um tinha seu quarto.

Tudo junto é moçambique, cabo-verde. Angolar, alguns, pescador que tem canoa, que tem um motoro, não vai para a roça trabalhar. Mas como nós não tem canoa, não sabe pescar, vai para a roça trabalhar! Até independência gente tinha de trabalhar memo “livre”. Depois acabou porrada, acabou palavra”.

Trabalhou ainda como servente de pedreiro. Agora dedica-se à agricultura, juntamente com a sua família, vendendo o que plantam na cidade. Fala o angolar e o santomé, e também o português “com sotaque”, como diriam. Diz que São Tomé é (de) angolares, os primeiros a povoarem as ilhas, “mas nós mesmo, angolar, não sabe de onde veio”.

⁷² Tem setenta anos, é pescador, filho de pescador. Analfabeto. Os seus filhos também são pescadores. Trabalhou compelido nas obras públicas, nomeadamente na construção do hospital da cidade. Havia os “chefes de praia” que nos anos cinquenta escolhiam e recrutavam pescadores para as obras da cidade,

João de Angolares, recusa-se a falar comigo em português, lembrando em angolar “carregado” os castigos a que foi sujeito no tempo colonial. Explica como ali, em São João dos Angolares, tudo era dividido por áreas: havia uma área reservada só para angolares que não podiam entrar “área de brancos”. A sua identidade enquanto angolar passa em grande medida pela partilha de uma língua usada como instrumento de resistência ao colono e em certa medida também ao forro, que ainda na actualidade fala “palavras só!”, injuriando os angolares, refere Silva. Sublinha ainda a expropriação das terras de que foram vítimas, por parte quer de europeus quer de forros, explicando: “ficou sem terra, fica pescador”. Os forros são percebidos como aqueles que colaboraram com o “branco” ou “colombo”.

De resto, não há muitas práticas “vivas” que me possam indicar: “tudo misturado”, hoje em dia, diz-se, pelo que “angolar tá a morrer”. Usariam em tempos, certo tipo de roupas, como as que Inês,⁷³ com cerca de oitenta anos, apontada como representante de uma *angolaridade de outrora*, me mostra, por insistência minha. São roupas elegantes, de ir à missa, que já não usa. Guarda-as com carinho num baú, junto com uns cordões de ouro, as *heranças* dos seus pais.

A Performance de uma certa angolaridade

Ainda em Neves, a propósito dos angolares mais puros: “Acanhados mas a *evoluir*, mais estudos, começámos a *desenvolver* e a *evoluir* depois da independência”, diz Josefino,⁷⁴ quarenta anos. “Temos...dança de Quiná, conhece? Já **foram a Portugal**. Andalas verdes na cabeça, nas pernas, uns machins de pau, dançam..., mas mais é para *zona sul*”.

Como explica Inocência Mata (1998), depois da independência do arquipélago santomense muitas práticas locais foram (re) inventadas, para assegurar uma “quota-parte de africanidade exótica”, nomeadamente com o apoio material das “elites letradas”. A angolaridade ideal e idealizada teve aqui um papel fundamental: eram os mais “africanos” naturais das ilhas, cujas *performances* o deveriam demonstrar. Assim, e neste seguimento, hoje apostam-se nas “encenações” para ocasiões muito específicas,

explica. Sublinha que tinha ainda a obrigação de fornecer pescado ao colono, reforçando que apesar de receber algum dinheiro do trabalho que desempenhava “trabalhavam obrigados, se não chicote!”.

⁷³ Reside num bairro junto à praia, em Neves, dona de casa e o marido é pescador. Nunca foi à escola.

⁷⁴ Tem relativo poder socio-económico. É professor.

que se exibem *noutros lugares*, como na ex. Metrópole, ou “*lá, a sul*”, nomeadamente em São João de Angolares, para os turistas.

“*Lá eles são bons, graças a Deus, tão lá e têm grande cultura mesmo. Em São João de Angolares, Caué*” (Josefino).

Danço Congo

Fernando Reis, em 1969, refere que em todos os distritos de São Tomé existiam grupos de Danço Congo, prática associada aos santomenses mais populares, sendo por isso menos apreciada pela elite. Nesta altura, a Câmara Municipal de São Tomé organizava competições de danças entre os diversos municípios, no que se designava as festas da cidade. **Em todos os distritos existia um grupo de Danço Congo.** Porém, os vencedores do danço Congo foram, consecutivamente, em 1965 e 1966, os membros do grupo de Ribeira Afonso “constituído apenas por angolares (...) descendentes de angolanos” (Cf. Reis, Fernando 1969:35).

“Estes homens, talvez devido ao atavismo e temperamento bisonho, *se terem impregnado menos de civilização*, executam o danço Congo mais vigorosamente, mais entusiasticamente que os outros, merecendo sem favor o título de campeões que ostentam orgulhosamente até à data” (*Ibidem*).

Talvez por esta dança ter sido proibida no período que antecedeu a “benevolência” lusotropical dos anos sessenta⁷⁵ e por ter sido desde sempre praticada nos meios mais populares (Cf. Ferreira, 1979:196 em Espírito Santo, 1998:256) ficou definida enquanto uma dança associada aos angolares. É hoje descrita como uma “dança violenta” e “mais africana”, pouco apreciada pelos forros da elite: “ (...) dança mais popular e a mais africana. Ela é praticada pelos Angolares que ficaram *muito tempo fechados às influências europeias*. É uma dança **violenta**, mito **ritmada** que mobiliza todo o corpo. Foi proibida no tempo colonial e *pouco apreciada pelos filhos da terra*” (Cf. <http://www.lusoafrika.net>).

⁷⁵ Voltou a ser “ (...) autorizada (intuitos demagógicos) nos meados da década de 60” (Cf. Ferreira, 1979:196 em Espírito Santo, 1998:256).

Ou escreve-se num guia turístico: “ (...) uma das manifestações a ver. **Endiabrada como as danças africanas**” (Cf. Guia Turístico de São Tomé e Príncipe, 2003:26).

Paradoxalmente, Espírito Santo, santomense, afirma que o Danço Congo constitui a “ (...) representação dramática dos forros”, pois é uma dança que dramatiza a resistência ao colono (1998:250). “Todas as freguesias de São Tomé *possuíam*⁷⁶ um ou mais grupos de Danço Congo”, nomeadamente o Riboque, localidade associada à resistência forra ao colono (Cf. Espírito Santo, 1998:255). Também Reis afirmou a existência de grupos de Danço em todas as zonas da ilha.

Não será por acaso que, em São João dos Angolares, localidade inserida na rota do turismo étnico-exótico, se formou recentemente um jovem professor de Danço Congo: “*Exibimos na roça, para turistas, gostaram, então ficou, andamos a praticar*”, refere o professor Jorge, que tem cerca de trinta anos. “Apresentamos ainda no feriado do 1º de Maio. No resto do tempo, os jovens ficam mais no terraço, na discoteca, utilizando mais o kuduro, o romântico...” (Jorge).

Nesta localidade “pode assistir ao Danço Congo. Mas é também daí originária a dança guerreira do Quiná, *manifestação exclusivamente local ligada à vida dos pescadores*, a qual tem vindo a resistir contra o tempo” (Cf. *Guia Turístico de São Tomé e Príncipe*, 2003:96).

É precisamente em São João de Angolares que surge, em 2003, um grupo de jovens músicos denominado “A Voz do Rei” (Amador). O vocalista, ligado profissionalmente ao sector do turismo e do comércio está a aprender a língua angolara, para poder escrever as letras.

É no distrito de Caué, que encontramos o caminho para o Ilhéu das Rolas – por onde passa o marco da linha imaginária do Equador, um dos ex. Líbris do turismo no arquipélago – onde se localiza um importante *resort* de renome internacional. São João dos Angolares, capital do distrito, está no “centro” desta rota.

É uma localidade em grande medida dinamizada pelas actividades desenvolvidas na roça de São João, anunciada nos guias turísticos e com franco sucesso internacional, num projecto que ultrapassa fronteiras “ (...) a primeira roça turística e cultural do país” (Cf. *Guia Turístico de São Tomé e Príncipe*, 2003:94).

⁷⁶ Tempo passado.

O seu proprietário, o artista plástico João Carlos Silva, liga São João à "cidade-capital" e a outros países, como Portugal, através das artes.⁷⁷ A roça dinamiza a localidade a nível social, económico e cultural, sendo aí que se realizam periodicamente vários ateliers: de dança contemporânea, de dança "tradicional", de pintura e escultura, de artesanato, com formadores de todo o mundo. A angolaridade encenada e re (usada) nesta localidade para fins turísticos, apesar dos perigos inerentes à recriação de imagens fetichistas e fetichizantes (como primitivismos e exotismos), poderá servir como instrumento de *empowerment* para os actores sociais locais (Cf. Thomas, 1994). Relembre-se que os actores sociais não são passivos, e têm reflexividade para se usarem dos discursos hegemónicos sobre si mesmos de modo inovador, produzindo-se mobilidade social, económica e até identitária.

Por outro lado, poder-se-á prolongar e reforçar certos estereótipos, mantendo-se laços hierárquicos e reforçando-se a diferença ontológica, uma vez que serão sempre só alguns os beneficiários (MacCanell, 2001).

Nezô, angolar e artista plástico residente, quer que em São Tomé se conheça a "sua cultura", pelo que "pinta o povo angolar". Identifica-se enquanto angolar "do ponto de vista artístico e cultural, seja em Portugal, seja em São Tomé". Elege "a música cantada em angolar", integrando o grupo musical *Tempo*, que canta e dança a *angolaridade*. Esta prática é recente pois como explica "antigamente não se cantava em angolar", o que sucedeu pela primeira vez há bem pouco tempo. Hoje já há " (...) canções interpretadas em língua angolar nas antenas de rádio e televisão nacional" (Cf. Guia Turístico de São Tomé e Príncipe, 2003:96). Este grupo gravou, para além de um CD, um *videoclip* onde se encena a chegada dos náufragos de Angola, numa estética altamente "comercial".

É certo que São João dos Angolares possui várias infra-estruturas importantes, como escolas, hospital, correios, delegação de electricidade, associação de pescadores, médicos e uma **boa rede transportes públicos regulares para a cidade**.

As pessoas têm também acesso a várias profissões: artistas plásticos, artesãos, professores, guias turísticos, dançarinos, professores de danças "tradicionais", motoristas, empregados da roça ou do hotel no ilhéu das rolas enquanto cozinheiros,

⁷⁷ Vários "angolares" de São João vieram, por exemplo, em 2006 a Portugal, para realizar uma exposição de pintura no Centro Cultural Português (Lisboa).

empregados de mesa, recepcionistas, pescadores, agricultores, comerciantes, professores, entre muitas outras. Há uma relativa mobilidade socio-económica e por isso um maior leque de referências identificatórias.⁷⁸ Os jovens mais instruídos escolhem falar várias línguas, nomeadamente, o inglês. Aqui há sem dúvida um forte sentimento de pertença à comunidade *local*. Elogia-se o convívio, a inter-ajuda, as festas. Estão e afirmam-se como “fora da cidade”, local de “turbulência e confusão”: “em termos de tranquilidade aqui é melhor (...) nós aqui temos hospital, apesar de mais longe (que a cidade), nosso nível de tranquilidade é superior...temos produtos da terra mais baratos, frutas, até peixe é mais barato, até azeite, nível de vida é mais barato aqui, e terra também, para plantar, há é muitos porcos soltos! Aqui quase 70% da população cria porcos”, refere Justino, cinquenta anos, taxista.

Tem-se uma relativa abertura face a “outros” que se inseriram na localidade: aí vivem “europeus”, “forros”, “cabo-verdianos”, “tongas”, havendo pouca discriminação. “Ambiente e movimento é mais amplo”, comparando com outras “zonas de angular”, explicam.

Há assim uma nova geração, com maior poder sociocultural e económico que está a reencenar umas “nova” velha angolaridade, tirando para seu proveito e da comunidade local os benefícios, nomeadamente materiais, que daí advém. Investem também noutras identificações, denominam-se “santomenses”, “africanos”, “artistas”, “cidadãos do mundo” e por vezes também “angolares”.

Conclusão

O discurso primitivista referente aos “angolares puros” continua a ser reiterado por auto-denominados angolares. Assim, os “mais” angolares representariam *ainda* uma angolaridade passada, menos evoluída, que caracterizaria um modo de *ser* e de *estar* no mundo, distinta da de outros santomenses e da dos angolares mais distintos.

Os genuínos angolares habitariam *espaços* e *tempos* que corresponderiam a estados sociais e culturais mais “simples” e “arcaicos”: quanto maior o seu grau de *pureza* mais “atrasado” o seu local na “estrada” evolutiva, menos próximos de estados

⁷⁸ Muitos jovens daqui migram ocasionalmente para a cidade, onde têm parentes, para acabar os estudos.

considerados mais sofisticados, complexos e civilizados. Como seria de esperar num discurso primitivista, os angolares de praia, mais “puros” e “atrasados” seriam simultaneamente mais livres e partilhariam de valores grupais mais homogéneos, e de certo modo, harmoniosos. Neste sentido, é valorizado o viverem “em comunidade” e a inter-ajuda entre os seus membros, o que já não se veria entre os outros (levemente) angolares. Viveriam ainda mais “à vontade”, sem grandes preocupações estéticas e com comportamentos sociais algo “exóticos”.

Esta suposta exotividade é aproveitada em localidades como São João dos angolares, onde se aposta numa angolaridade emoldurada e folclorizada, ligada às artes, ao artesanato, e a danças propositadamente recriadas para o turismo. Aqui, o leque identificatório parece mais vasto, pois há uma maior mobilidade socioeconómica, infra-estruturas melhoradas, como as estradas que no entanto ainda não se sabe onde irão dar.

Relembre-se como para Diamantino uma das formas de se ascender socialmente é deixar de “estar no meio de quiná” ou deixar “regime de angolar”. Os angolares consideram-se menos “angolares” baseando-se na visão hegemónica que define a categoria, sendo a partir das premissas preconizadas idealmente que se tentam “desangolarizar”: apostam na língua que escolhem falar (sobretudo o português); num maior leque de ocupações económicas, nomeadamente fora do meio da pesca; no investimento nos estudos; nas migrações; na não participação em certas danças consideradas como representativas do angolar genuíno.

Conclui-se que somente os que de facto não têm acesso a outros leques identificatórios, os mais pobres, preenchem certos requisitos inerentes à categoria (como o inaccessível à educação formal) diferenças de ordem social e económica, mas naturalizadas. A categoria étnica angolar está hoje largamente relacionada com situações menos privilegiadas, a vários níveis, nomeadamente no (in)acesso a bens e infra-estruturas básicas.

Os cargos de maior poder, continuam até agora a ser ocupados pelos forros, que apostam na diferenciação.

CONCLUSÃO

Os fugidos ao longo dos séculos, são grupo(s) de pessoas provenientes de diferentes regiões e culturas, que estabeleceram desde sempre relações e contactos com outros elementos e grupos, nunca se encontrando completamente isolados (Cf. Dias; Diniz, 1988). Houve certamente uma mútua absorção de diversos elementos (humanos e culturais) assim como uma constante redefinição e renegociação de fronteiras identitárias, naturalmente fluidas.

Por outro lado, foram e são fixados enquanto um grupo homogéneo e estanque. A angolaridade surge enquanto um conjunto de discursos que serve diversos propósitos e épocas, discursos necessários a reinvenções de realidades tão díspares como a portugalidade, a (luso) tropicalidade, a forrosidade e a santomensidade do pós-independência.

As várias referências actuais ao naufrágio dos escravos angolanos, não seriam, segundo Inocência Mata, mais do que referências a uma “africanidade simples”, que se quer necessária “a uma certa a literatura⁷⁹ santomense actual”: (...) uma rememoração feita através de vozes, cores, odores, gostos, numa imagética tão primitiva” (Cf. Mata, 1998:182). É neste registo que se insere a representação contemporânea do “angolar” através de “(...) uma exuberância, um êxtase, um festival de cores”, o que ilustra uma configuração – psicológica, cultural e física – “feita a partir do exterior” (Cf. Mata, 1998:76).

Os angolares surgem *ainda* enquanto categorias que definem realidades biológicas e estados culturais arcaicos, na imagética de uma África povoada de pessoas e rituais estranhos e misteriosos, que servem a quota-parte de identidade cultural exótica necessária ao “turismo étnico”, a aposta actual do arquipélago, tendo em vista o seu “desenvolvimento”.

Francisco⁸⁰, forro da elite artística⁸¹, explica: “são os angolares que dominam a zona sul (...) é a rota do turismo de praia, então, os angolares *nesse aspecto* já não podem estar esquecidos”. E propõe: “Quando se trata de tentar... defender o lado africano da própria

⁷⁹ E a uma certa visão de São Tomé e Príncipe, acrescente-se.

⁸⁰ Enquanto representante de uma estratégia mais vasta.

⁸¹ Tem 35 anos, reside em Portugal, foi entrevistado em São Tomé e em Lisboa.

cultura santomense, **antes de se chegar ao continente**, tem-se precisamente os angolares, que conseguiram preservar essa matriz....africana”. E sublinha, logo a seguir: “ O forro é a classe que maioritariamente, **depois dos portugueses**, já estou a falar no pós-independência, tá bem discriminada dos angolares” (sublinhados meus).

Os angolares seriam assim os santomenses “mais africanos”, *ainda* menos polidos e evoluídos, opondo-se à “pureza miscigenada” dos descendentes dos portugueses. Seriam um grupo/raça coeso e unificado, de fronteiras fixas, sem pontes de comunicação ou fronteiras abertas com outros grupos.

Ignoram-se hoje as discontinuidades e as zonas intersticiais que formam necessariamente qualquer grupo (s), reforçando-se, de modo artificial, oposições baseadas em premissas culturalistas, “étnicas” e ráticas, no seguimento das divisões reforçadas pela administração colonial (Cf. Gonnin, 1989: 169). Ignoram-se, nomeadamente, as vontades de pertença, os definidores últimos de um sentimento étnico. Este é um processo permanente e continuado, uma vez que “ (...) ce n’est pas le subordonné, mais le groupe dominant qui fixe les conditions de l’attribution de son statut” (Cf. Constantin, 1989: 346), o que tem sido uma constante ao longo da história do arquipélago.

No contexto santomense, a diferença cultural não é facilmente identificável na actualidade e não é sobretudo relevante para a auto-definição dos angolares enquanto um *grupo* diferente de “outro”. Apresentam um fraco sentimento étnico, não se unindo em torno de valores, crenças e práticas que os definam enquanto grupo, havendo excepções situacionais que têm em vista propósitos muito específicos: ligados ao turismo étnico e a um certo folclore em torno da performance da angolaridade.

Regra geral, os auto-denominados angolares não apostam na diferenciação: se esta existe é para ser representada por “angolares de outrora” ou “verdadeiros”, pessoas de outras regiões e estatutos, regra geral, pessoas em extrema carência socio-económica.

Don Handel-Man em 1977 (Cf. Eriksen 1993) define diferentes graus de incorporação étnica: desde a *mais fraca*, que corresponderia à categoria étnica – o caso em que insiro os angolares de São Tomé – sobretudo por existir uma grande falha a nível de interesses

comuns, de projecto de grupo, bem como a nível de redes sociais baseadas na etnicidade; à *mais forte*, sentimento que originaria uma “comunidade étnica” consolidada.⁸² Cada categoria étnica, seguindo Handel-Man, constituir-se-ia pela necessidade de criação de distintividade entre grupos, sendo que cada uma enumeraria um conjunto de conhecimentos sobre um suposto comportamento inerente aos membros de cada grupo catalogado, informações impostas à priori por um conjunto de conhecimentos activado na “interacção social”.

Hoje, os auto-denominados angolares recorrem a argumentos culturalistas – os hegemónicos – para catalogar *outros* angolares, considerados mais puros, os representantes da angolaridade ideal. Estes seriam os portadores da verdadeira “cultura angolar”, entendida localmente enquanto um conjunto de características e práticas em larga medida geneticamente transmitidas.

Os “verdadeiros angolares” seriam *tipos* de pessoas que partilhariam características correspondentes a modos de *ser*. A ideia que se transmite da angolaridade é a de algo fossilizado, fazendo-se referências a práticas e manifestações que teriam existido, no passado, ou que são feitas “para turista ver”. Os *levemente* angolares apostam noutras identificações, que não se relacionam com a dimensão étnica da sua identidade, adoptando várias estratégias para esse fim: apostam na escolaridade, no aperfeiçoamento de línguas como o português, o santomé (e outras); se possível, deixam de praticar a pesca e investem noutras actividades socioeconómicas.

Atente-se na fragilidade deste trabalho: o privilegiar-se olhar a dimensão étnica da identidade, não permitiu explorar a fundo outras dimensões identitárias tão ou mais importantes que esta.

Em São João dos Angolares, a angolaridade parece servir enquanto um instrumento potenciador de um maior leque de escolhas identificatórias, produtora de agência e mobilidade. Os “angolares” com maior poder socioeconómico, com maior acesso à escola e com maior mobilidade profissional têm um leque identificatório mais vasto,

⁸² Neste caso, segundo Handel-Man existiria um aparelho associativo e um leque de instrumentos defensores dos interesses “de grupo”, entre outras “ferramentas” que contribuam para a vivência de uma homogeneidade ideal.

usando a angolaridade com propósitos específicos, para sua mobilidade. Este uso da angolaridade emulada e emoldurada poderá, por outro lado, reforçar a criação de estereótipos e fronteiras estigmatizantes que continuarão a etnificar/inferiorizar os angolares de menor acesso ao poder social, económico e representacional.

Há uma panóplia de sentimentos identitários contraditórios entre as pessoas de estatuto angolar, que têm uma elevada auto-consciência das dinâmicas em que estão/são inseridos. São identidades (pessoais/sociais) altamente ambíguas, porque vivenciadas por pessoas que se sentem oscilando entre o que “são”, e o que é suposto serem e representarem. Apresentam-se com identidades complexas, como de resto são todas as identidades; e problemáticas, no sentido em que em muitos momentos são vividas e sentidas como “angustiadadas” (Pina Cabral, 2003). Estas identificações, que remetem os classificados para um *state of being* inferior, mexem obviamente com a personalidade de cada um, por “incorporação do estigma étnico” (Goffman, 1963). A identificação com esta categoria faz-se com complexidade pelos auto-designados angolares, que muitas das vezes se identificam na justa medida em que se auto-desvalorizam.

Um nascido angolar teria dificuldade em “ultrapassar-se”, uma vez que esta categoria transportaria um estigma étnico que seria transmitido geracionalmente: “sou angolar porque filho de angolar”, ouve-se com frequência. Os que tentam não o “ser” são por vezes apontados pelos *seus*, como se exemplificou.

Os "Angolares" tal como os "forros" *are born to be* (Cf. Astuti, 1995), um determinismo mais forte quanto mais baixa a posição socio-económica, no caso dos primeiros; e o contrário, no caso dos segundos.

É preciso, no contexto sociocultural santomense manter a divisão entre grupos, nomeadamente através do reforço da sobreposição entre ocupação e categoria étnica. Lembremos Cláudio, “forro com orgulho”: “O forro que vai à pesca *tem comportamento de gente angolar!* passa a ter! O pessoal de Gambôa, Cruz, Luchinga, não são angolares! São forros saídos de Santo Amaro! *Ganharam comportamento* que a gente

pensa hoje em dia que são todos angolares! **Falam**⁸³ tal e qual! Pantufo? Há lá *corja* de angolares, mas Gambôa, Micólo, Morro Peixe, é tudo pessoal que saiu *zona de forro*: Guadalupe, Santo Amaro, foram povoar essas partes. Há muito, tem séculos. E **assim** ficaram”. São actores de uma mobilidade descendente, não podendo mais afirmarem-se enquanto pessoas de estatuto forro, o mais prestigiado nas ilhas.

A realidade está longe de ser linear: por um lado alguns auto-denominados angolares fogem da angolaridade, por ser desprestigiante, por outro, há todo um meio social, de que acaba por se “gostar”, dizem-me. Mas este “gostar” é como disse Diamantino, *um ponto de interrogação*. Como o próprio acrescenta ele entra mais em *regime angolar* quando vai *lá* (a terras como Malanza, Iô-Grande, Portalegre), ao encontro de familiares, onde lhe é socialmente permitido falar a língua angolar, sem o perigo de se tornar para sempre um *deles*. São lugares de visita, onde vai com um pé dentro e outro fora, ao encontro dos seus “antepassados”, que teriam na sua perspectiva – na de muitos – tanto de ignorância como de “rusticidade exótica”, sendo, certamente, mais primitivos.

⁸³ Os “angolares” muitas das vezes falam o santomé com “sotaque” local ou regional, tal como os “forros”.

BIBLIOGRAFIA

- Abshire, David M. e Michael Samuels (ed.) (1969) *Portuguese Africa. A Handbook*, Nova York.
- Agência-Geral do Ultramar (1970) *S. Tomé e Príncipe, Portugal*, Lisboa.
- Albuquerque, Luís de (1989) *A Ilha de São Tomé nos séculos XV e XVI*, Biblioteca da Expansão Portuguesa, Lisboa, Publicações Alfa.
- Alcântara, Castrino (2003) *A verdadeira face do Faxiku Bêbêzawa*, Manuscrito, São Tomé e Príncipe.
- Alegre Costa, Francisco (2001) *Mussungú*, Instituto Camões, São Tomé e Príncipe.
- Alexandre, Valentim (2000) *Velho Brasil, Novas Áfricas. Portugal e o Império (1808-1975)*, Porto, Afrontamento.
- Almeida, António de (1956a), “Contribuição Para o Estudo da Antropologia Física dos “Angolares” (Ilha de São Tomé)”, *Actas da Conferencia Internacional dos Africanistas Ocidentais*, Vol. V, (6ª Sessão) Lisboa.
- Almeida, António de (1956b) “Contribuição para o Estudo da Etnologia dos “Angolares” *Actas da Conferência Internacional dos Africanistas Ocidentais*, Vol. V, (6ª Sessão) Lisboa.
- Almeida, António de (1962) “*Da Origem dos Angolares habitantes de São Tomé*”, Separata das “Memórias”, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa.
- Almeida, António de e Maria Cecília de Castro 1957 (1956) “Egoísmo Castigado, fábula angolara”, *Garcia de Orta* 5 (2), pp.319-325.
- Almeida, Miguel Vale de (2000), *Um Mar da cor da Terra. Raça, Cultura e Política da Identidade*, Oeiras, Celta.
- Almeida, Miguel Vale de (2002) “Conferência: Segundas Gerações da Diáspora”, *Manifesto*, (1).
- Almeida, Miguel Vale de, Cristiana Bastos, Bela Fieldman – Bianco (2002) *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.
- Almeida, Miguel Vale de (1996) (org.) *Corpo Presente – Treze Reflexões antropológicas sobre o corpo*, Oeiras, Celta.
- Amate, C.O.C. (1986) *Inside the OAU. Pan-Africanism in Practice*, Nova York, St. Martin’s Press.

- Ambrósio, António (1970) *Manuel Rosário Pinto (A sua vida)*, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Lisboa.
- Ambrósio, António (1984) *Subsídios para a História de S. Tomé e Príncipe*, Lisboa, Livros Horizonte.
- Ambrósio, António (1985a) “Para a história do Folclore santomense” *História* (81) pp. 60-88.
- Ambrósio, António (1992) “O Danço Congo de São Tomé e as suas origens” *Leba* (7), pp. 341-372.
- Amorim, António (1997) *O que é a Raça? Um debate entre Antropologia e Biologia*, Lisboa, Ed. Espaço Oikos.
- Amselle, J.L, E. M’bokolo (ed.) (1985) *Au coeur de l’ethnie*, Paris, La Découverte.
- Anderson, Benedict 1991 (1983) *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Nova York, Verso.
- Andrade, Mário Pinto de (1997) *Origens do Nacionalismo Africano*, Lisboa, Dom Quixote.
- Araújo e Azevedo, Lucas Pereira do (1978) *Memórias da Ilha de Sam Thomé*, Museu Nacional de São Tomé e Príncipe.
- Arquivo Histórico de São Tomé *Seleções de Textos sobre S. Tomé e Príncipe (período pós-independência) 1975-1977*, São Tomé.
- Asad, Talal (1973) *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres, Ithaca Press.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, Helen Tiffin (1998) *Key Concepts in Post-Colonial Studies*, New York, Routledge.
- Astuti, Rita (1995) “The Vezo are not a kind of people”: identity, difference and “ethnicity” among a fishing people of western Madagascar” *American ethnologist*, 22(3), pp. 464-482, American Anthropologist Association.
- Augé, Marc (1994) *Não-lugares: introdução a uma antropologia da sobremodernidade*, Venda Nova, Bertrand Editora.
- Bahbha, Homi K. (1994) *The Location of Culture*, Londres, Routledge.
- Balandier, George (1999) *O Poder em Cena*, Coimbra, Minerva.
- Balibar, Etienne (1991) ‘Class Racism’, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, pp.281-93, Chicago, Aldine.
- Barros, M. (1956) “Folclore Musical na Ilha de São Tomé” *Conferência Internacional dos Africanistas Ocidentais*, 5º volume (6º sessão), 101-112, São Tomé.

- Barth, Frederik, Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart (1995) *Théories de l'ethnicité. Les groupes ethniques et leurs frontières*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Basch, Linda, Nina Glick Shiller, Cristina Szanton Blanc (1994) *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*, Austrália, Gordon and Breach Publishers.
- Bayart, Jean-François (1993) *The State in Africa: The Politics of the Belly*, Londres, Longman.
- Bethencourt, Francisco, K. Chaudhury (direcc.) (1999) *História da Expansão Portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores.
- Bourdieu, Pierre (1989) *O Poder Simbólico*, Lisboa, Difel.
- Boxer, Charles R. (1988) *Relações Raciais no Império Colonial Português 1415-1825*, Porto, Afrontamento.
- Brásio, António (1952) *Monumenta Missionária Africana. África Ocidental (1471-1531)* Vol. I, Lisboa, Agência Geral do Ultramar.
- Brito, Pais de, João Leal (1997) “Apresentação”, *Etnográfica*, I (2), pp.181-190.
- Turner, Victor, Edward Bruner (1986) *Anthropology of Experience* Chicago, University of Illinois Press.
- Cabral, João de Pina (2002) “Galvão na Terra dos canibais: a constituição emocional do poder colonial” *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, pp. 93 – 116.
- Cabral, João de Pina (2002) “Corpo Familiar, Algumas considerações finais sobre identidade e pessoa” *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, pp. 200-215.
- Cabral, João de Pina (2003) *Between China and Europe: Person, Culture and Emotion in Macau*, Londres.
- Cadbury, William A. (1910) *Os serviçais de S. Thomé*, Lisboa, Bertrand.
- Caldeira, Arlindo Manuel (1997) *Mulheres, Sexualidade e Casamento no Arquipélago de São Tomé e Príncipe (Séculos XV a XVIII)*, Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses.
- Caldeira, Arlindo Manuel (2000) *Viagens de um piloto português do século XVI à costa de África e a São Tomé*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses.
- Callixto, Vasco (1992) *Viagem a S. Tomé, Encontro com o Equador*, Lisboa, edição de autor.

- Carvalho, Ruy Duarte (2000) *Os Papeis do Inglês*, Lisboa, Cotovia.
- Castells, Manuel (1997) “The Power of Identity” *The Information Society*. Vol. II. Oxford, Blackwell.
- Castelo, Cláudia (1998) *O modo português de estar no mundo o luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*, Porto, Edições Afrontamento.
- Castelo-Branco, Fernando (1971) “Subsídios para o Estudo dos “Angolares” de S. Tomé” *Studia*, (33) pp.149-159.
- Ceita, Maria Nazaré (1991) *Ensaio para uma Reconstrução Histórico-Antropológica dos Angolares de S. Tomé*, Trabalho final do curso de pós-graduação em Desenvolvimento Social e Económico em África, Lisboa, CEA/ISCTE.
- Ceita, Maria Nazaré (2001) “A Reforma Agrária em São Tomé e Príncipe: Período Pós-colonial”, Tese de Mestrado em História de África, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa.
- Centro de Informação Amílcar Cabral (1979) *A Roça Rio de Ouro. Uma empresa agrícola nacionalizada em São Tomé*, Lisboa, CIDAC.
- Centro Internacional de Arte e Cultura (2002) *Catálogo da Exposição Bienal de Arte e Cultura em São Tomé e Príncipe*, São Tomé e Príncipe.
- Cervelló, Sánchez Josep (1999) “São Tomé 1953, A Matança de Batepá” *Ler História XXI* (20).
- César, Amândio (1969) *O 1º Barão de Água-Izé*, Lisboa, Agência-Geral do Ultramar.
- César, Amândio (1968) *A Presença do Arquipélago de S. Tomé e Príncipe na Moderna Cultura Portuguesa*, Lisboa.
- Chabal, Patrick (ed.) (1986) *Political Domination in Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Chabal, Patrick (1992) *Power in Africa*, Londres, St Martin’s Press.
- Chabal, Patrick (1993) “Some reflections on the post-colonial state in Portuguese-speaking Africa” *Africa Insight* 23(3), pp.129-135.
- Chabal, Patrick (2002) *A History of Postcolonial Lusophone Africa*, Londres, Hurst.
- Chaterjje, Partha, (1993) *The Nation and its fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, New York, Routledge.
- Choay, Françoise (1992) *L’allégorie du Patrimoine*, Paris, editions Seuil.
- Chrétien, J.P., G. Prunier (eds.) (1989) *Les Ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala.
- Chrisman, Laura (2003) *Postcolonial Conventions. Cultural Readings of Race, Imperialism and Transnationalism*, Manchester, Manchester University Press.

- Clarence-Smith, William Gervase (1985) *The Third Portuguese Empire, 1825-1975. A study in Economic Imperialism*, Manchester, Manchester University Press.
- Clarence-Smith, William Gervase (1989) “Le problème ethnique en Angola” *Les Ethnies ont une histoire*, Paris, Khartala.
- Clifford, James (1988) *The Predicament of Culture, Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge, Harvard University Press.
- Cohen, Abner (1981) *The Politics of Elite Culture- Explorations in the dramaturgy of power in a modern african society*, Berkeley, University of California Press.
- Cohen, Abner (1974) *Urban Ethnicity*, Londres, Tavistock.
- Colecção África, *Guia Turístico São Tomé e Príncipe* (2003), Lisboa, Lucidus Publicações.
- Comaroff, Jean, John Comaroff (1991) *Modernity and its malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, Chicago University Press.
- Constantin, François (1989) “Condition Swahili et identité politique, commentaires sur l'éternelle genèse d'une non-ethnicité”, *Les Ethnies ont une histoire*, Paris, Khartala pp. 337-347.
- Costa, Manuel Pinto da (1978) *Discursos*, São Tomé e Príncipe, Ministério da Informação e Cultura.
- Cristóvão, Fernando (coord.) (2005) “Geografia de São Tomé e Príncipe” *Dicionário Temático da Lusofonia*, Lisboa, Texto editores, pp.422-432.
- Cristóvão, Fernando (coord.) (2005) “História de São Tomé e Príncipe”, *Dicionário Temático da Lusofonia*, Lisboa, Texto editores, pp.509-519.
- Cristóvão, Fernando (coord.) (2005) “Manifestações Culturais, Ritos de Passagem, Sítios e Referências de São Tomé e Príncipe”, *Dicionário Temático da Lusofonia*, Lisboa, Texto editores, pp.696-698.
- Cruz, Carlos Benigno do (1975) *S. Tomé e Príncipe – do Colonialismo à Independência*, Lisboa, Moraes Ed.
- Cunha Matos, Raimundo (1842) *Corographia Histórica das Ilhas de S. Thomé, Príncipe, Anno Bom e Fernando Pó*, Lisboa
- De Certeau, M. (1984) *The Practice of Everyday life*, Bekerley, University of California Press.
- Deus Lima, José (1993) “ As Causas do massacre de 1953”, *Conferência sobre O Recordar da História do Massacre de 1953*, São Tomé, 2 de Fevereiro.

- Deus Lima, José (1997) *O Significado, a Origem e o Verdadeiro Alcance do ' Léve-Léve'*, São Tomé, Associação Cultural Santomense (ACS). Conferência “Em torno da Verdadeira Santomensidade”, 26 de Setembro.
- Dias, Gomes Alfredo e Augusto do Nascimento Diniz (1988) “Os Angolares: da Autonomia à inserção na Sociedade Colonial, Segunda Metade do Século XIX” Ler *História* (13), pp.53-75.
- Dias, Viriato (1975) “S. Tomé, Nasceu um Novo País” *FLAMA*, 12 de Julho.
- Direcção Nacional da Cultura da República Democrática de São Tomé e Príncipe (1984), *Contos Tradicionais Santomenses*, Portugal.
- Direcção de Turismo e Hotelaria de São Tomé e Príncipe (2000?) *À Descoberta de São Tomé e Príncipe*, São Tomé.
- Direcção de Turismo e Hotelaria de São Tomé e Príncipe (2000?) *Mapa Turístico de São Tomé e Príncipe*, São Tomé.
- Direcção de Turismo e Hotelaria de São Tomé e Príncipe (2004) *Reflexão sobre o Turismo Nacional – Turismo, Uma alternativa para o Desenvolvimento de São Tomé e Príncipe*, São Tomé.
- Dirks, Nicholas (1992) *Colonialism and Culture* University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Dirks, Nicholas 2001 *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University Press.
- Duffy, James (1959) “The Slade Trade, Slavery and Contract Labour” *Portuguese Africa*, Cambridge, Harvard University Press, pp.131- 173.
- Eastman, C.M (1971) “Who are the Washwahili?” *Africa*, 41 (3), pp. 228-236.
- Eco, Umberto 1988 (1977) *Como se Faz Uma Tese em Ciências Humanas*, Lisboa, Editorial Presença.
- Epstein, A, L. (1992) *Scenes from African Urban Life*, Edinburgo, Edinburgo University Press.
- Eriksen, Thomas (1993) *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, Londres, PlutoPress.
- Espírito Santo, Alda (1978) *É Nosso o Solo Sagrado da Terra. Poesia de Protesto e Luta*, Lisboa.
- Espírito Santo, Carlos (1978) *Poesia do Colonialismo*, Lisboa.
- Espírito Santo, Carlos (1998) *A Coroa no Mar*, Lisboa, editorial Caminho.
- Espírito Santo, Carlos (2000) *Almas de elite santomenses*, Lisboa.

- Fanon, Frantz (1952) *Peau Noire, Masques Blancs*, Paris, Points.
- Ferraz, Luís (1974) “A Linguistic Appraisal of angular” *Memoriam António Jorge Dias II*, Lisboa, Instituto da Alta Cultura, Junta de Investigações Científicas do Ultramar.
- Filho, Wilson Trajano (1994) “Invisíveis e Liminares, a sociedade crioula e seus heróis” *Soronda*, n.º 5, pp. 77-114.
- Ferraz, Eucanaã (2003) *Caetano Veloso, Letra Só*, Edições Quasi.
- Ferronha, António Luís 1994 (1594) *Tratado Breve dos Rios da Guine do Cabo-Verde feito pelo capitão Andre Álvares D’Almeida*, Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- Foucault, Michel (1994) *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard.
- Freyre, Gilberto 2003 (1933) *Casa Grande e Senzala*, Lisboa, Edições Livros do Brasil.
- Friedman, J. (1994) *Cultural Identity and Global Process*, Londres, Sage Publications.
- Gallet, Dominique 2001 *São Tome et Principe, les îles du milieu du monde*, Les éditions Karthala, Paris.
- Galvão, Henrique (1973) *O Assalto ao “Santa Maria”*, Compasso do Tempo, Ed. Delfos.
- Gans, Herbert 1996 (1979) *Theories of Ethnicity. A Classical Reader*, Londres, Mac Millan Press.
- Gaugue, Anne (1997) *Les Etats Africains et leur musées*, Paris, L’Harmattan.
- Geertz, Clifford (1973) *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Nova York, Basic Books.
- Ghiglione, Rodolphe, Benjamim Matalon 1997 (1992) *O Inquérito, Teoria e Prática*, Oeiras, Celta.
- Giddens, Anthony (1993) 1996 *Novas Regras do Método Sociológico*, Lisboa, Gradiva.
- Giddens, Anthony (1995) *As Consequências da Modernidade*, Oeiras, Publicações Celta.
- Gilroy, Paul (1993) *The Black Atlantic. Modernity and double consciousness*, Londres, Verso.
- Goffman, Erving 1982 (1963) *Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*, Rio de Janeiro, Zahar editores.
- Gonnin, Gilbert (1989) “Les Tura de L’ouest de la Côte D’ivoire”, *Les Ethnies ont une histoire*, Paris, Khartala pp. 167-174.

- Gonçalves, Manuel Joaquim Sobral (1973) “Angolares: uma aproximação antropológica”, *Geographica. Revista da Sociedade de Geografia de Lisboa*, IX (34), pp.77-94.
- Hagemeijer, Tjerk (2005) *As Línguas de S. Tomé e Príncipe*, não publicado.
- Hall, Stuart (1997) *Identidades Culturais na Pós-Modernidade*, Coleção Identidade e Cultura na Pós-Modernidade, DP&A editora, Rio de Janeiro.
- Hannerz, Ulf (1992) *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. Nova York, Columbia University Press.
- Hennessy, Alistair (ed.) (1992) *Intellectuals in the Twentieth-Century Caribbean*, Macmillan, Londres
- Henriques, Isabel Castro (2000) *São Tomé e Príncipe – A Invenção de uma Sociedade*, Lisboa, Vega.
- Hobsbawn Ericc, Terence Ranger 1992 (1983) *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hodges, Tony, Malyn Newitt (1998) *São Tomé and Príncipe. From Plantation Colony to Microstate*, Londres, Westview.
- Huggan, Graham (2001) *The Post-Colonial Exotic*, Nova York, Routledge.
- Inda, Jonathan, Renato Rosaldo (2002) *The Anthropology of Globalization. A Reader*, Oxford, Blackwell.
- Inden, Ronald (1993) *Imagining India*, Oxford, Oxford University Press.
- Instituto Nacional de Estatística de São Tomé, 2002 (2001), *III Recenseamento Geral da População e da Habitação*, (RGPH), São Tomé e Príncipe.
- Janz, G. Jorge, Luíz Garcia (1953) “Resultados de um Inquérito sobre o Estado de Saúde e Nutrição dos “Angolares” da Ilha de São Tomé”, Instituto de Medicina Tropical, pp. 219-231.
- King, Richard (2002) *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and The ‘Mystic East’*, Nova York, Routledge.
- Kuper, Adam 1991 (1988) *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*, Londres, Routledge.
- Leite, Ana Mafalda (2003) *Literaturas Africanas e Formulações Pós-coloniais*, Lisboa, Ed. Colibri.
- Leite, Ilka Boaventura (2000) “Os Quilombos no Brasil: Questões Conceituais e Normativas” *Etnográfica* IV (2), pp. 333-353, Lisboa, Celta.
- Levitt, Peggy (2001) *The Transnational Villagers*, Berkeley, University of California Press.

- Lobban, Jr. Richard A. (1995) *Cape Verde. Crioulo Colony to Independent Nation*, Boulder, Westview Press.
- Macdonald, Sharon (1997) *Reimagining Culture- Histories, Identities and the Gaelic Renaissance*, Oxford, Oxford International Publishers Ltd.
- Macdonald, Sharon (1997) “A People’s Story- Heritage, Identity and authenticity” *Touring Cultures- Transformations of Travel and Theory*, Routledge, pp. 155-175.
- Macedo, Fernando de (1982) “Um Reino de escravos na linha do Equador” *História*, 50, pp. 66-78.
- Macedo, Fernando de (1984) *Para uma história dos “Angolares” de S. Tomé*, São Tomé e Príncipe.
- Macedo, Fernando de; Natália Falé (1992) *Guia político dos PALOP*, Lisboa, Fragmento.
- Macedo, Fernando de (1996) *O Povo Angolar de S. Tomé e Príncipe*, S. Tomé, 3ª edição.
- Machado, Fernando Luís (2002) *Contrastes e Continuidades, Migração, Etnicidade e Integração dos guineenses em Portugal*, Oeiras, Celta.
- Mallki, Liisa H. (1995) *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu refugees in Tanzania*, Chicago, University Press of Chicago.
- Mantero, Francisco (1910) *Mão d’obra em S. Tomé e Príncipe*, Lisboa.
- Mata, Inocência (1998) *Diálogo com as Ilhas – Sobre Cultura e Literatura de São Tomé e Príncipe*, Lisboa, Edições Colibri.
- Miller, D. (1994) *Modernity. An Ethnographic Approach. Dualism and Mass Consumption in Trinidad*, Oxford, Berg.
- Miranda, Jorge (2005) “Geografia de STP” *Dicionário temático da Lusofonia*, pp.422-432.
- Monteiro, Maria Benedita *A construção da exclusão social nas relações inter-étnicas: orientações teóricas e de investigação*, centro de investigação e intervenção social, ISCTE
- Moscovici, Serge; Duveen Gerard (2000) *Social representations: explorations in social psychology* Cambridge: Polity Press.
- Moutinho, Mário (2000) *O indígena no Pensamento Colonial Português 1895-1961*, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas.
- Nambongo, Laurinda (2003) “*Os angolares de São Tomé e Príncipe, Mito ou Realidade? Tentativa de Identificação Histórica e Sócio-Cultural*” Tese de

Licenciatura em Ciências da Educação, Instituto Superior de Ciências da Educação, Universidade Agostinho Neto, Lubango/Luanda.

Nascimento, Agostinho (1993) “Duas figuras, duas elites, duas épocas em São Tomé (Jacinto Carneiro de Sousa e Almeida e Augusto Gamboa)” *Revista Internacional de Estudos Africanos*.

Nascimento, Augusto (2001) *Mutações sociais e políticas em São Tomé e Príncipe nos séculos XIX-XX: Uma síntese interpretativa*, Versão apresentada no Centro Cultural Português de São Tomé e Príncipe, São Tomé e Príncipe.

Nascimento, Augusto (2002) *Poderes e Quotidiano nas Roças de S. Tomé e Príncipe de finais de oitocentos a meados de novecentos*, Lousã, Apoio de Sociedade de Promoção de Investimentos.

Negreiros, Almada (1895) *História Ethnographica da Ilha de S. Thomé*, Lisboa.

Neves, Carlos Agostinho das (1978) *Segundo Trabalho de Divulgação Histórico – Cultural*, São Tomé, Arquivo Histórico de São Tomé.

Neves, Carlos Agostinho das (1989) *São Tomé e Príncipe na segunda metade do século XVIII*, Funchal, Região Autónoma da Madeira.

Newitt, Malyn (1981) *Portugal in Africa- The Last Hundred Years*, Londres, C. Hurst & Co.

Nicolau, Manuel (2004) “São Tomé e Príncipe, Retrato do Equador” *Suplemento do Diário de Notícias da Madeira*, Funchal.

O’neill, Brian Juan (2003) “Folclorização e Identidade Crioula no Bairro Português de Malaca”, *AAVV Vozes do Povo. A Folclorização em Portugal*, pp. 587-597, Oeiras, Celta.

O’Neill, Brian Juan (1995) “Emular de Longe: O Povo Português de Malaca” *Revista Lusitana* 13/14 *Actas do Colóquio Interdisciplinar “Retratos do País”*, pp.19-67.

Oliveira, Jorge Eduardo da Costa (1993) *A Economia de São Tomé e Príncipe*, Lisboa, Instituto para a Cooperação Portuguesa.

Pels, Peter, Oscar Salemink (2002) *Colonial Subjects. Essays on the Practical History of Anthropology*, Michigan, University of Michigan Press.

Pinto Madureira, José, Augusto Silva Santos (orgs.) 1999 (1986) *Metodologia das Ciências Sociais*, Porto, Afrontamento.

Pinto, António Costa (1993) *O Fim do Império Português*, Lisboa, Livros Horizonte.

Portes, Alejandro (1999) *Migrações Internacionais. Origens, Tipos e Modos de Incorporação*, Oeiras, Celta.

- Prakash, Gyan (1995) *After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton, Princeton University Press.
- Ramos, Rui (1986) “Rebelião e sociedade colonial: “alvorços” e “levantamentos” em São Tomé (1545-1555)” *Revista Internacional de Estudos Africanos* 4 (5) pp.17-74.
- Reis, Fernando (1969) *Povô Flogá. O Povo Brinca. Folclore de São Tomé e Príncipe*, São Tomé, Câmara Municipal de São Tomé.
- Rodolphe, Ghiglione, Benjamim Matalon, (1997) *O Inquérito – Teoria e Prática*, Oeiras, Celta.
- Roy, Parama (1998) *Indian Traffic. Identities in Question in Colonial and Postcolonial India*, Berkeley, University of California Press.
- Royce, Anya Peterson (1982) *Ethnic Identity: Strategies of Diversity*, Bloomington, Indiana University Press.
- Ryan James R. (1997) *Picturing Empire. Photography and the Visualization of the British Empire*, Londres, Reaktion Books.
- Said, Edward W. 1990 (1978), *Orientalismo – O Oriente como Invenção do Ocidente*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Said, Edward W. (1994) *Culture and Imperialism*, Nova York, Vintage Books.
- Sangari, Kumkum, Vaid Sudesh (1990) *Recasting Women. Essays in Colonial History*, New York, Rutgers.
- Santos, Boaventura de Sousa (2001) “Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, Pós-colonialismo e Inter-identidade” *A sociedade portuguesa perante os desafios da globalização*, Vol.8, Porto, Afrontamento.
- Santos, Catarina Madeira (1996) “A formação das estruturas fundiárias e a territorialização das tensões sociais: São Tomé, primeira metade do século XVI” in *Studia* 54/55, pp. 51-91.
- Sarkissian, Margaret (2000) *D’Albuquerque’s Children: Performing Tradition in Malaysia’s Portuguese Settlement*, Chicago, Chicago University Press.
- Seibert, Gerhard (1998) *A Questão da Origem dos Angolares de São Tomé* CeSA (n.º 5), Lisboa, Instituto Superior de Economia e Gestão, Universidade Técnica de Lisboa.
- Seibert, Gerhard 2001 (1999) *Camaradas, Clientes e Compadres*, Lisboa, Vega.
- Seibert, Gerhard (2005) “A Verdadeira Origem do Célebre Rei Amador, líder da revolta dos escravos em 1595”, *Piá* (26), pp.10-11, São Tomé e Príncipe.

- Seibert, Gerhard (2005) *Naufrágos, autóctones ou cimarrones? O debate sobre a Origem dos Angolares de São Tomé*, Centro Cultural Português, Instituto Camões, São Tomé e Príncipe.
- Seibert, Gerhard (2007) “António de Almeida e os caminhos errados da antropobiologia em São Tomé”, *Blogue História Lusófona*, <http://www2.iict.pt/?idc=102&idi=12300>.
- Silva Mário, Filipe Reis, João Silva, Inês Menezes (org.) (1997) *O que é a Raça? Um debate entre a Antropologia e a Biologia*, OIKOS.
- Smith, Valene, Maryann Brent (2001) *Hosts and Guests Revisited: Tourism Issues of the 21st Century*, U.S.A., co-edited by Valene Smith and Maryann Brent.
- Sociedade de Emigração (1914) “*Ilhas de S. Thomé e Príncipe*” *Noticia Preliminar*, Lisboa.
- Sociedade de Emigração (1906?) *A Roça “Boa Entrada”*, Coleção Africa Occidental Portuguesa, Lisboa, Typographia A Editora.
- Sousa e Faro, Conde de (1908) *A Illha de S. Thomé e a Roça Água-Izé*, Lisboa.
- Spivak, Gayatri (1985) “Can the subaltern speak? Speculations on widow sacrifice” 7(8) *Wedge*.
- Spurr, David (1999) *The Rethoric of Empire. Colonial discourse in Journalism, Travel Writing, and Imperial administration*, Durham e Londres; Duke University Press.
- Stockler, Francisco (1883) *Revista ilustrada As Colonias Portuguezas* ano I (10), pp. 112.
- Stockler, Francisco (1884) *Revista ilustrada As Colonias Portuguezas* ano II (4) pp. 177.
- Stoller, Ann Laura e Frederick Cooper (1997) *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press.
- Stoller, Paul (1995) *Embodying Colonial Memories. Spirit Possession, Power and the Hauka in West Africa*, Londres, Routledge.
- Stoller, Paul (2002) “Marketing Afrocentricity: West African Trade Networks in North America” *Etnográfica*, volume VI (1) pp. 159- 179.
- Taussig, Michael (1993) *Mimesis and Alterity: a Particular History of the Senses*, Nova York, Routledge.
- Tavares, Miguel Sousa (1998) *SUL – Viagens*, Lisboa, Relógio D’ Água Editores.
- Tenreiro, Francisco (1961) *A Ilha de São Tomé*, Lisboa, Memórias da Junta de Investigação do Ultramar.

- Thomas, Nicholas (1994) *Colonialism's Culture, Anthropology, Travel and Government*, Londres, Polity Press.
- Thomas, Nicholas (1997) *In Oceania, Visions, Artifacts, Histories*, Durham e Londres, Duke University Press.
- Thomaz, Omar Ribeiro (2002) *Ecos do Atlântico Sul: Representações sobre o Terceiro Império português*, Rio de Janeiro, Editora da UFRJ/FAPESP.
- Tiny, Kiluange (2002) *Pingos de Um Amanhecer Feliz*, São Tomé e Príncipe, Instituto Camões, Centro Cultural Português em São Tomé e Príncipe.
- Trovoada, M.J. et al (2001) "Evidence for population sub-structuring in São Tomé e Príncipe as inferred from Y-chromosome STP analysis", *Annals of Human Genetics*, (65) pp. 271-283.
- Trovoada, M.J. et al (2003) "Pattern of mtDNA Variation in Three Populations from São Tomé e Príncipe", *Annals of Human Genetics*, (68) pp. 40-54.
- Turley, David, 2002 (2000) *Historia da escravatura*, Lisboa, Teorema.
- Vala, Jorge, *Etnicização e estratégias de relação cultural entre os imigrantes e os países de acolhimento: reflexões a partir do caso português*, Colóquio Casa de Mateus, pp.1-26
- Valverde, Paulo (1997) "O Corpo e a busca dos lugares de perfeição: escritas missionárias da África colonial portuguesa 1930-60" *Etnográfica* I (1), pp. 73-96.
- Valverde, Paulo, 2000, *Máscara, Mato e Morte em São Tomé*, Oeiras, Celta.
- Viegas, Susana de Matos (1997) 1998 "Índios que não querem ser índios: Etnografia localizada e Identidades Multi-referenciais" *Etnográfica* 2 (1), pp. 91-111.
- Wainhouse, David (1964) *Remnants of Empire. The United Nations and the end of colonialism*, Nova York.
- Werbner, Richard e Terence Ranger (1996) *Postcolonial Identities in Africa*, Londres, Zed Books.
- Wheeler, Douglas L. (1978) "Portuguese Colonial Governors in Africa, 1870-1974" *African Proconsuls: European Governors in Africa*, pp.415-426.

Webgrafia

<http://www.lusoafrika.net>

<http://mgbarroso.tripod.com/universo-ling-corpo.htm>

<http://www.ecocultura.st/index.htm>

<http://groups.yahoo.com./group/saotome>

<http://www.saotome.st/>

<http://www.infoplease.com>

<http://www.secrel.com.br/jpoesia/saotome.html>

<http://personal.menta.net/antropogeo/home/africa/saotome/saotomehome.htm>

<http://www.stp.home.sapo.pt/frameconteudo/economiaframe.htmn>

<http://africa.sapo.pt/1200/241109.html>