

Universidade de Lisboa  
Instituto de Ciências Sociais



*Fidju di Txan:*

**Comunidade, parentesco e trabalho no sopé do vulcão do Fogo, Cabo Verde**

Vítor Manuel Klironomos Popinsky

Orientador: Doutor João Manuel Monteiro de Castro Vasconcelos

Tese especialmente elaborada para a obtenção do grau de doutor em Antropologia,  
Especialidade em Antropologia do Parentesco e Género

2021



Universidade de Lisboa  
Instituto de Ciências Sociais



*Fidju di Txan:*

**Comunidade, parentesco e trabalho no sopé do vulcão do Fogo, Cabo Verde**

Vítor Manuel Klironomos Popinsky

Orientador: Doutor João Manuel Monteiro de Castro Vasconcelos

Tese especialmente elaborada para a obtenção do grau de doutor em Antropologia, Especialidade em Antropologia do Parentesco e Género

Júri:

Presidente, Doutora Ana Margarida de Seabra Nunes de Almeida, Investigadora coordenadora e Presidente do Conselho Científico.

Vogais:

Doutora Andréa de Souza Lobo, Professora do Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília;

Doutora Luzia Oca González, Professora Auxiliar da Escola de Ciências Humanas e Sociais da Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro;

Doutor Carlos Manuel Ferreira Peixoto do Couto, na qualidade de individualidade reconhecida competência na área científica em que se insere a tese;

Doutora Maria Celeste Gomes Rogado Quintino, Professora Associada do Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade de Lisboa;

Doutor José Manuel Rodrigues Ferreira Sobral, Investigador Principal com Habilitação do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa;

Doutor João Manuel de Castro Vasconcelos, Investigador Auxiliar do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, orientador

Fundação para a Ciência e a Tecnologia, Bolsa de Doutoramento SFRH/BD/70507/2010

2021





## **Resumo**

Esta dissertação consiste num estudo de comunidade da Chã das Caldeiras (ilha do Fogo, Cabo Verde), que está localizada a 1.600 metros de altitude, num planalto formado por uma antiga cratera vulcânica, e onde habitam cerca de 700 habitantes. Durante 15 meses (de janeiro de 2012 até março de 2013) realizou-se aí trabalho de campo etnográfico, orientado para uma antropologia da vida quotidiana e privilegiando também o método das histórias de família.

A investigação abordou, enquanto eixos de análise intensiva e comparativa centrais, o parentesco e a organização familiar, a reprodução dos grupos domésticos, a posse e o uso da terra, e as estratégias locais de preservação da “raça”. As divisões, acima de tudo éticas, que os habitantes da Chã estabelecem entre si, em função da identidade familiar, são também objeto central deste estudo.

### **Palavras-chave:**

Parentesco; comunidade; campesinato; transnacionalismo; raça.

## **Abstract**

This dissertation consists of a community study of Chã das Caldeiras (Fogo Island, Cape Verde), which is located at an altitude of 1,600 meters, on a plateau formed by an ancient volcanic crater, where about 700 inhabitants live. For 15 months (from January 2012 to March 2013) an ethnographic fieldwork was conducted here, oriented towards an anthropology of daily life and privileging the method of family histories.

As central axes of intensive and comparative analysis, this research addresses kinship and family organization, the reproduction of domestic groups, land tenure and use, and local strategies for preserving “race”. The ethical divisions based on family identity that the inhabitants of Chã establish among themselves are also a central subject of this study.

### **Keywords:**

Kinship; community; peasantry; transnationalism; race.

# Índice

Introdução.....	1
Um estudo de comunidade .....	1
A metodologia do trabalho de campo etnográfico .....	4
Apresentação dos capítulos .....	8
Capítulo I – O contexto .....	11
<i>A mi sta cria na crise: aspectos centrais da história de Cabo Verde e o povoamento da ilha do Fogo</i> .....	11
O sistema de morgadio e o povoamento da ilha do Fogo.....	16
Factores do povoamento da Chã das Caldeiras .....	20
Os discursos em torno dos primeiros habitantes da Chã das Caldeiras.....	26
Armand Montrond e a Chã das Caldeiras.....	28
Os Montrond, os Fontes e os Fernandes: outra versão da história dos primeiros habitantes da Chã das Caldeiras .....	33
Capítulo II – A comunidade da Chã das Caldeiras.....	38
O quotidiano dos habitantes da Chã das Caldeiras.....	38
Antes e depois da erupção de 1995 .....	47
A construção simbólica da comunidade e os laços de pertença entre os habitantes da Chã.....	51
Capítulo III – Pessoa e parentesco na Chã das Caldeiras .....	60
“ <i>Aqui só existe uma família</i> ” .....	60
<i>Família pertu e família longi</i> .....	66
A constituição da pessoa e da família na Chã das Caldeiras .....	69
Capítulo IV – Endogamia, casamentos entre primos e a preservação da raça .....	75
<i>Viola só sta toca cu primo</i> .....	75
Teorias em torno do conceito de raça: questionando a sua imutabilidade .....	82
A “ausência” de estudos sobre raça em Cabo Verde.....	84
A questão da raça na ilha do Fogo.....	87
Conflitos actuais entre as famílias da Chã das Caldeiras como reflexo de um passado assente na distinção racial .....	92

Capítulo V – O ciclo de vida (1): entrar e sair de casa.....	97
Casa e mobilidade na Chã das Caldeiras.....	97
A casa como ferramenta analítica.....	97
As casas inacabadas.....	99
A casa do Manuel e da Augusta .....	102
A infância .....	108
A adolescência e juventude .....	112
<i>Quem tem mudjer cedo sta perde mudjer cedo: jovens adultos</i> .....	113
<i>Piquenas e sai di casa: o controlo social das adolescentes e jovens adultas</i> .....	118
Início da idade adulta: matrifocalidade e poliginia .....	125
Capítulo VI – O ciclo de vida (2): mulheres e homens, casas e terras .....	127
Vivendo entre casas: os homens e a poligamia .....	127
“Casas sem homens”: entender a matrifocalidade através do conceito de vicinalidade e das redes de trocas entre casas e indivíduos .....	136
Fase tardia da idade adulta e velhice: entre a consolidação da relação conjugal e o grupo doméstico.....	150
<i>Pega co mi: A constituição das relações conjugais estáveis de feição doméstica</i> .....	152
<i>Nha dono e Nha dona: os avós e a organização familiar</i> .....	160
Capítulo VII – A emigração .....	163
A importância da emigração em Cabo Verde.....	163
Uma breve história da emigração cabo-verdiana .....	164
Emigração e família em Cabo Verde.....	167
<i>N ta dormi acordado na Mérca: família e emigração na ilha do Fogo</i> .....	170
Capítulo VIII – O trabalho na Chã das Caldeiras.....	177
Adaptabilidade e estratégias de subsistência na reprodução social da Chã das Caldeiras	177
A evolução da agricultura e da posse de terra em Cabo Verde .....	179
O rícino, as culturas de subsistência e a evolução da actividade agrícola na Chã das Caldeiras	184
A intervenção externa e o desenvolvimento da cultura vinícola .....	195
O turismo como ferramenta de desenvolvimento: o caso de Cabo Verde.....	206

O turismo na Chã das Caldeiras.....	210
As atividades turísticas e a organização familiar na Chã das Caldeiras .....	217
A lógica de não colocar todos os ovos no mesmo cesto.....	221
Conclusão .....	226
Bibliografia.....	232
Anexos .....	245
Anexo I- Genealogias .....	245

## Índice de figuras

Figura 1- Mapa de Cabo Verde .....	13
Figura 2- Sobrado Doutor di Chuma - Manuel Ferreira, na cidade de S. Filipe .....	17
Figura 3- Entrada da Chã e vista do Pico do Fogo .....	21
Figura 4 - Carta geológica da ilha do Fogo .....	23
Figura 5- Crianças da Chã das Caldeiras.....	27
Figura 6- Retrato de Armand Montrond.....	31
Figura 7- Guia turístico com turistas a fazer a subida ao Pico do Fogo.....	38
Figura 8- Pai e filho a carregarem <i>patcha de mamona</i> .....	39
Figura 9- <i>Djunta món</i> na colocação de betão numa casa .....	42
Figura 10 - Apanha de feijão por duas jovens.....	43
Figura 11- Grupo de crianças a caminho da escola e outra a transportar água .....	45
Figura 12 - Jovem a vender o seu artesanato a turistas .....	46
Figura 13- Árvore genealógica do ego 4 com ênfase do grupo doméstico .....	63
Figura 15 - Crianças a realizar algumas tarefas.....	108
Figura 16- Fases da distribuição de terrenos de pais para filh(a)os.....	147
Figura 17 - Fluxos de remessas por habitante na ilha de destino, Cabo Verde, média anual de 1990-2001 .....	166
Figura 18- Covas para cultivar novas vinhas.....	192
Figura 19- Matança do porco.....	193
Figura 20- Carta topográfica do Parque Natural do Fogo .....	203

Figura 21- Estrada calcetada na Chã das Caldeiras .....	213
Figura 22- Jovem a fazer uma escultura .....	219
Figura 23- Localização das parcelas agrícolas na Chã das Caldeiras.....	223
Figura 24- Sistema de partilha de herança e cooperação entre agricultores.....	224

## **Índice de tabelas**

Tabela I - Número de habitantes na Chã das Caldeiras (1990-2010).....	48
Tabela II - Censos das casas da Chã das Caldeiras .....	62
Tabela III- Número de hóspedes em Cabo Verde 2006 .....	216

## **Agradecimentos**

A ideia de fazer um doutoramento surgiu de um email que recebi procurando antropólogos interessados em participar num projecto sobre turismo em Cabo Verde. Naquela altura eu estava a terminar o mestrado em Estudos de Desenvolvimento com especialização em Antropologia Social, em Lund, tinha interesse em prosseguir a minha formação como investigador e estava aberto a novos desafios. Por isso, enviei um email a mostrar o meu interesse. O remetente do email era o Doutor João Vasconcelos e foi assim que nos conhecemos. Ele tornou-se o meu orientador e também a pessoa que me acompanhou desde o início até ao fim desta caminhada. Não existem palavras para agradecer tudo o que fez para conseguir acabar a tese. Mais do que um orientador, foi um amigo que me acompanhou em vários momentos difíceis.

No ICS, que foi a minha instituição de acolhimento, tive a oportunidade de conhecer e de aprofundar temas da antropologia com um excelente corpo de docentes e de investigadores. Em especial, gostaria de agradecer à Doutora Susana de Matos Viegas, por ter tido a disponibilidade para me orientar durante um período na elaboração da minha tese, e também à Dra. Maria Goretti Matias, pela sua ajuda em todos os assuntos administrativos que a realização de um doutoramento envolve e pelo seu encorajamento constante.

Estou grato também aos meus colegas de mestrado e do doutoramento pela companhia solidária. Só ao conversar com eles tinha a noção, reconfortante, de que as dificuldades que encontrava não eram minhas apenas, mas sim algo por que todos passamos. Entre estes colegas, gostaria de agradecer em especial à Carmo Daun e Lorena, pois teve a paciência de ler toda a tese e de contribuir com comentários essenciais.

A tese não seria possível sem as pessoas da Chã, que mais do que informantes se tornaram amigos para mim. Em especial, gostaria de agradecer à família que me acolheu e que me tratou como mais um dos seus.

Não teria podido realizar a investigação que deu origem a esta tese sem a bolsa de doutoramento (SFRH/BD/77522/2011) concedida pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

Por último, e para mim o mais importante, foi o apoio da Geni, a minha mãe, e da minha irmã Susana. Mais do que agradecer, aproveito para pedir desculpas, pois ao longo do doutoramento passei por momentos difíceis e sei que nem sempre reagi da melhor forma. Mesmo assim, vocês nunca desistiram de mim e sempre me apoiaram.

A todos, muito obrigado.

À Oriana

# Introdução

## Um estudo de comunidade

A presente dissertação consiste num estudo de comunidade da Chã das Caldeiras que contempla, além das dinâmicas sociais locais, a inserção da população em sistemas e processos mais amplos. Situada no sopé do cone principal do vulcão Pico do Fogo, na ilha do Fogo, uma das nove ilhas habitadas do arquipélago de Cabo Verde, esta comunidade apresenta algumas especificidades, em parte decorrentes das características geoclimáticas da micro-região, que potenciaram o desenvolvimento de certas actividades económicas e socioculturais que a distinguem das restantes localidades da ilha do Fogo, e também a nível nacional.

Há a memória de um antepassado nobre e branco, tido por alguns como o herói fundador da comunidade: o conde francês Armand de Montrond, que se exilou na ilha em finais do século XIX. Dois dos muitos filhos que teve com mulheres do Fogo viriam a contar-se entre os primeiros povoadores da Chã das Caldeiras, que só começou a ser povoada em 1917. Está-se numa localização geográfica extrema: um planalto delimitado pela *bordeira*, que circunda o cone principal do vulcão do Fogo, um vulcão em atividade e cuja última erupção ocorreu no dia 24 de Novembro de 2014, tendo destruído quase por completo as duas localidades que constituem os principais aglomerados populacionais da Chã das Caldeiras – Portela e Bangaeira. E há aqui uma população de camponeses que cultivam fruteiras e hortícolas em terrenos de lava para consumo próprio e venda – sobretudo a vinha, após a erupção de 1995, pela receita que a uva passou a dar desde que um projeto de cooperação estrangeiro modernizou a produção local de vinho. Eis algumas das singularidades da Chã das Caldeiras.

A Chã é para os fogueenses e para os cabo-verdianos em geral – tal como para os turistas em busca de aventura, que desde 1995 passaram a constituir também uma fonte de rendimento importante para os habitantes – um lugar inóspito e remoto, uma espécie de fronteira da humanidade. Os seus moradores são tidos por “atrasados” e simples. Os próprios não se vêem assim, mas antes como herdeiros do conde Montrond, cujo retrato vários deles exibem nas suas casas. Longe de serem camponeses “atrasados”, muitos dos mais velhos viveram parte da vida em cidades de outros países (com destaque para Brockton, nos EUA, e Lisboa, em Portugal), trabalhando como operários fabris ou da construção. A emigração, tal como a migração interna, é um dos garantes da existência da maioria dos grupos domésticos da Chã.

Além dos aspetos da vida social na Chã das Caldeiras acima referidos, esta dissertação aborda, enquanto eixos de análise intensiva e comparativa centrais, o parentesco e a organização familiar, a reprodução dos grupos domésticos, a posse e o uso da terra, e as estratégias de preservação da “raça” dos “descendentes de Montrond”. As divisões, acima de tudo éticas, que os habitantes da Chã estabelecem entre si em função dos horizontes familiares (para além de Montrond, existem outros antepassados locais, como Fernandes ou Fontes, estes portugueses, cujo passado está ligado à emigração para os EUA) constituem também objetos centrais deste estudo. A análise destes temas é desenvolvida em diálogo com literatura antropológica sobre família e parentesco, comunidade, campesinato, transnacionalismo e raça.

Como refere José Sobral “quando uma investigação apresenta como seu objecto o estudo de uma localidade rural, evoca infalivelmente a tradição dos estudos de comunidade” (Sobral, 1999, p. 39). No campo da antropologia, estes estudos surgiram como uma transposição metodológica das investigações desenvolvidas nos estudos das sociedades ditas primitivas para as sociedades consideradas complexas, mas também como um corpo teórico no qual se destacam as distinções entre urbano e rural e entre sociedade e comunidade. Nesta segunda dicotomia, a comunidade caracterizava-se pelas “dimensões de homogeneidade e isolamento, que se assumiam como condições necessárias à aplicação do método antropológico” (Goldwasser, 1974, p. 69)

Os estudos de comunidade surgiram nos Estados Unidos na década de 1920, com o trabalho desenvolvido por Robert Lynd e Helen Lynd, que realizaram uma pesquisa numa pequena cidade do estado de Missouri. Mas é com Robert Redfield (1955) e os seus trabalhos no Iucatão que o conceito adquire maior relevância, tanto do ponto de vista metodológico como teórico. Redfield define comunidade da seguinte forma:

Essa sociedade é isolada, não letrada e homogênea, com um forte sentido de solidariedade de grupo. Os modos de viver são convencionados nesse sistema coerente a que chamamos “cultura”. O comportamento é tradicional, espontâneo, acrítico e pessoal; não existe legislação ou hábito de experimentar e refletir para fins intelectuais. O parentesco, os seus relacionamentos e instituições, são os tipos de categorias de experiência e o grupo familiar é

a unidade de ação. O sagrado prevalece sobre o secular; a economia é de estatuto, e não de mercado.<sup>1</sup> (Redfield, 1947, p. 293)

Em termos teóricos, esta definição de comunidade localiza-a num pólo de um *continuum* que tem no outro extremo a sociedade: “de um lado, estava a comunidade com as suas relações chegadas, inatas, emocionais, concretas. Do outro, encontrava-se a «sociedade» com relações adquiridas, contratuais, racionais, abstractas” (Godinho, 2007, p. 71).

Esta abordagem teórica e metodológica teve um papel importante na formação da antropologia portuguesa, sobretudo nos trabalhos desenvolvidos a partir da década de 1930, que tinham como objetivo estudar “exemplares primários da primitividade portuguesa” (Viegas & Pina-Cabral, 2014, p. 317), entre os quais se destacam as monografias de Jorge Dias (1981), primeiro sobre Vilarinho da Furna e depois sobre Rio de Onor, e mais tarde a monografia de José Cutileiro (1971) sobre “Vila Velha” (Monsaraz), no Alentejo. Na década de 1980, que correspondeu a um período de revitalização da antropologia em Portugal, os trabalhos desta geração de antropólogos também recorreram à metodologia dos estudos de comunidade, como expõe Pina-Cabral numa entrevista:

Primeiro você escolhe um local, depois estuda o que lá se passa, e, em seguida, se houver boa matéria na área do simbólico, tanto melhor. Eu achei que ele era um reacionário... e era (risos). Mas pronto, era assim que se fazia na tradição de Evans-Pritchard e foi assim que eu acabei fazendo. Cheguei lá e iniciei o trabalho de campo, sabendo que deveria ser um estudo de comunidade, pelo que havia todo um trabalho descritivo básico a ser feito. (Amoedo et al., 2013, pp. 202–203)

Apesar de se poderem considerar estudos de comunidade, os trabalhos desta geração são também críticos em relação a um uso idílico do conceito, sublinhando e demonstrando que as comunidades não podem ser consideradas como uma totalidade homogénea e isolada (Bastos, 1993; Sobral, 1999). O questionamento do conceito, dentro e fora de Portugal, leva mesmo alguns autores a considerarem útil o seu abandono.

Foi em relação às mudanças dramáticas ocorridas no final dos séculos XVIII e XIX que o conceito de comunidade tomou a forma que recebemos hoje. Como resultado, possui uma série de conotações específicas ao seu contexto histórico, que levaram pelo menos o

---

<sup>1</sup> A tradução desta e demais citações nesta tese em língua original que não o português é de minha autoria e responsabilidade.

historiador social a sugerir recentemente que deveria de ser abandonado. (Calhoun, 1980, p. 105)

As críticas ao conceito de comunidade têm todo o cabimento e são integradas nesta dissertação, que, contudo, não deixa de se enquadrar na tradição dos “estudos de comunidade”. As características específicas da Chá das Caldeiras conduzem quase necessariamente a uma reflexão sobre a noção de comunidade. Como procuro argumentar num dos capítulos, não considero que se deva abandonar o conceito de comunidade, e utilizo-o aqui inspirado na abordagem de Cohen (2010), que define a comunidade como construção simbólica.

### **A metodologia do trabalho de campo etnográfico**

Para mim, a antropologia é como embarcar numa viagem através de um longo túnel. Como antropólogo, vai-se sempre para outro lugar, mas essa jornada nunca consiste simplesmente em fazer uma viagem a uma vila espanhola com casas com grossas paredes de barro nas montanhas da Cantábria, ou a um condomínio ajardinado em Detroit sobre o qual os aviões circulam indiferentes, ou uma cidade cheia de colunas cor-de-rosa rachadas e esperanças impossíveis como Havana, onde me dizem que eu nasci. Perda, luto, desejo de memória, desejo de entrar no mundo ao seu redor e não ter ideia de como fazê-lo, medo de observar com muita frieza ou distração ou indecência, a raiva da cobardia, a clarividência sempre a chegar tarde, como retrospectiva desafiadora, uma sensação da total inutilidade de qualquer coisa e, ainda assim, o ardente desejo de escrever alguma coisa, são os pontos de paragem ao longo do caminho. No final da viagem, se se tiver sorte, poderá vislumbrar-se o farol e agradecer. Afinal, a vida é abundante. (Behar, 1996, p. 3)

A presente dissertação tem como base metodológica um trabalho de campo etnográfico na Chã das Caldeiras, realizado entre janeiro de 2012 e março de 2013. A utilização desta metodologia não se deveu apenas a uma preferência pessoal. Foi ditada sobretudo pelos objetivos propostos no projecto de investigação, na medida em que, como muitos antropólogos que têm estudado aspectos relacionados com a família sugerem, certos elementos só são captados através de uma antropologia da vida quotidiana: “a atenção dispensada aos aspectos mais prosaicos da vida, tais como os atos de comer, de tomar conta de crianças, de tratar de um quintal, de acender cotidianamente o fogo, de conversar e fazer intriga, de tomar banho, passa a constituir, então, o universo central da ‘antropologia da vida cotidiana’” (Viegas, 2007, p. 38).

Para além disto, a estadia prolongada no terreno permitiu ter conhecimento do ciclo anual da vida local, o que, neste caso, tem particular relevância, tendo em conta a sazonalidade seja da actividade do turismo, seja das actividades agrícolas, que se relacionam estritamente com a organização familiar e os seus ritmos.

Os aspectos prosaicos da vida dos habitantes da Chã das Caldeiras foram coligidos através de notas de campo e da escrita de um diário de campo. A escrita, tanto das notas como do diário, permitiu não só a recolha de informação, mas também a criação de uma rotina pessoal, que facilitou a compreensão das pessoas em relação à minha permanência e constante curiosidade acerca das suas vidas. Embora nem todas soubessem o que é uma tese, associavam a minha escrita à produção de um livro sobre a Chã das Caldeiras. Não posso deixar de mencionar que a entrada no terreno foi facilitada por ter havido outras pessoas que, antes de mim, realizaram estudos na Chã das Caldeiras, em especial os jovens norte-americanos pertencentes ao *Peace Corps* que ali costumavam passar temporadas de um ou dois anos, como é o caso do Samuel Weeks, colega que, por coincidência, tive o prazer de conhecer quando realizou o seu mestrado em Antropologia Social e Cultural no ICS. Durante o meu trabalho de campo, várias pessoas associavam a minha presença à do Samuel, que tinha deixado uma boa impressão na comunidade. O meu aspecto físico (moreno, cabelo encarapinhado) também pode ter ajudado à integração. De início, algumas pessoas imaginavam que eu seria irmão ou primo de um guia turístico da Chã, que tinha vindo dos EUA. O que me denunciava era o meu crioulo que, apesar dos meus esforços, nunca cheguei a falar fluentemente, misturando-o constantemente com o português.

Estas dúvidas em relação ao trabalho de campo, sobre ser ou não ser aceite, fazem parte da experiência etnográfica e têm sido cada vez mais expostas nos trabalhos de antropologia (H. Martins, 2012; Irene Rodrigues, 2012). Apesar de ter sido aceite na comunidade, este assunto ressurgiu numa conferência a que fui assistir na cidade da Praia, na qual participaram antropólogos estrangeiros e nacionais. Um dos temas debatidos incidiu sobre esta distinção. Alguns antropólogos nacionais referiam que os estudos sobre Cabo Verde deveriam ser realizados pelos antropólogos nativos e não por estrangeiros. Esta posição, na corrente das chamadas “epistemologias do Sul”, levou-me a pensar sobre a minha posição de antropólogo estrangeiro no trabalho de campo. De facto, não conhecia Cabo Verde antes de ter iniciado o trabalho de campo e, como já referi, tinha o obstáculo da língua. Partilhei com os colegas presentes na conferência esta minha condição. Referi também que os trabalhos de campo para a minha licenciatura e o meu mestrado foram realizados em Moçambique (Popinsky, 2006,

2010) e que foi em Moçambique que nasci, apesar de ter vivido a maior parte da minha vida em Portugal. Segundo uma parte dos colegas cabo-verdianos, esse seria o terreno indicado para mim, e não Cabo Verde. Com base na minha experiência pessoal, considero que foi mais fácil ambientar-me e estabelecer familiaridade em Cabo Verde do que em Moçambique. Outras experiências etnográficas demonstram que esta divisão de terrenos de pesquisa com base na origem dos antropólogos, além de estabelecer uma espécie de *apartheid* epistemológico, não é forçosamente condição para que o acesso ao terreno seja mais fácil ou que se alcance melhor conhecimento do objecto de estudo. Vários outros factores condicionam o trabalho de campo, como exemplifica Martins:

De Manchester, após uma curta paragem em Lisboa, cheguei a Tourém em Julho de 2000. Estranhei e estranhei-me por não conhecer e reconhecer parte do meu país. Supus que ia fazer antropologia em casa. Num certo sentido, isso ocorreu. Mas os estranhamentos sentidos foram muito mais determinantes. Passadas umas semanas fui designado como o “alentejano”. A atribuição desta alcunha deveu-se à minha própria inscrição familiar, que partilhei com todos aqueles com quem ia interagindo. Toda a minha família é do Alentejo. Este facto, esta nomeada, remeteu-me para um Sul, que, em bom rigor, facilitou o reconhecimento das minhas ignorâncias relativas àquele Norte de Portugal. (H. Martins, 2012, p. 530)

Outro exemplo que talvez melhor demonstra a ambiguidade referente a naturalidade da pessoa e o contexto etnográfico é o apresentado por Lorena (2015) que, ao contrário de mim, nasceu em Cabo Verde, mas que com um ano foi viver para Portugal e aí cresceu. Lorena refere assim como era considerada no seu trabalho de campo na ilha de São Vicente:

Sendo recém-chegada e branca, era muitas vezes tratada como “estrangeira”. Posso também ser “portuguesa” ou “mondronga”, mesmo antes de pronunciar qualquer palavra. Contudo, falo sempre em crioulo. Dizem-me que falo muito bem crioulo, o que parece acentuar, a par do meu local de nascimento, a minha “crioulidade”. (Lorena, 2015, pp. 788–789)

Para além disso, no caso de Cabo Verde, determinar o que é ser cabo-verdiano é algo mais complexo do que a mera nacionalidade e o local de nascença, estando esta relacionada com a “crioulidade”. Tomando a ideia de crioulidade cabo-verdiana de Vasconcelos (2007), que considera que identidade cabo-verdiana abrange tanto os elementos genealógicos e fenótipos, como também, performativos, Lorena (2015) acrescenta que até uma atitude pode determinar a crioulidade da pessoa.

Mais do que excluir antropólogos estrangeiros, o que é importante ter em conta na discussão metodológica é a clarificação da posição do antropólogo no terreno, especialmente da forma como é percebido e das características o seu inter-relacionamento com diferentes pessoas e grupos da população que o acolhe. Neste sentido, o facto de ser estrangeiro teve influência na minha relação com os interlocutores, mas não só, pois também ser homem com 32 anos e solteiro contribuiu para que tivesse um acesso mais facilitado a um determinado tipo de informação, da mesma forma que causou algumas restrições. Estas restrições e facilidades tiveram um contributo importante na compreensão dos aspectos que definem a organização familiar da Chã das Caldeira e os papéis de género, como aconteceu nos casos em que verifiquei que tinha mais facilidade em conversar com jovens rapazes do que com as raparigas, pois estas estavam mais sujeitas a um controlo social. Da mesma forma, o facto de ser estrangeiro, também apresentou vantagens e desvantagens, e isto não se coaduna com a perspectiva de só os cabo-verdianos deverem fazer estudos sobre Cabo Verde. Pelo contrário, revela que a etnografia depende da intersubjetividade, independentemente do lugar de origem do antropólogo, ou seja:

Realizar trabalho de campo é passar por um movimento de descontextualização e recontextualização, tanto físico quanto intelectual. É esse movimento que permite ao etnógrafo construir um mundo vivido particular como um campo, ou seja, um mundo social diferenciado. Por sua vez, esse processo de diferenciação entre mundos sociais distintamente identificáveis é indispensável para a realização do que Pitt-Rivers alegou ser o objetivo último da antropologia: isto é, o constante processo de des-etnocentrificação. Nós, humanos, somos mergulhados na história como uma fonte de criatividade humana. Como atividade humana, a etnografia depende tanto da reciprocidade metodológica quanto da reciprocidade associada à ontogênese inicial da pessoa, porque ambos são aspectos da condição humana. A tarefa da antropologia nunca se esgotará, porque a des-etnocentrificação é interminável. (Pina-Cabral, 2013, p. 270)

Esta mutualidade metodológica fica subentendida ao longo desta dissertação, pois ao tratar de determinados temas recorro aos aspectos metodológicos que permitiram obter os dados de análise. Não obstante, é preciso mencionar que apesar de a maioria dos métodos utilizados durante o trabalho de campo serem de natureza qualitativa, também foi feito um censo das casas, de forma a ter uma visão global da composição dos grupos domésticos. Consequentemente, a análise dos grupos domésticos foi aprofundada a partir do método de histórias de família, pois esta metodologia pretende:

[...] dar conta do percurso de vida de um sujeito social, integrando-o nas relações intersubjectivas em que está envolvido através da constituição do seu universo de parentesco. Enquadrar desta forma o percurso de vida de ego permite contextualizar os actores das nossas pesquisas numa parte essencial da complexa teia de relações que constitui a sua vida, escapando ao reducionismo individualizante das descrições biográficas de um ego único. Neste sentido, através das histórias de família propomo-nos desenhar o universo de relações familiares de uma pessoa (um ego) e encontrar os processos de estruturação interna (sempre inacabados, está claro) do campo de relações delimitado pelos horizontes desse universo numa perspectiva temporal e dinâmica que dê conta do processo de constituição desse universo ao longo da vida de ego e daqueles que, por lhe estarem mais próximos, contribuem de forma decisiva para a sua constituição enquanto pessoa social. (Pina-Cabral & Lima, 2005, pp. 359–360)

Nesta pesquisa foram seleccionadas 18 pessoas de grupos domésticos com características diversas e com predisposição para contar a sua história de família. A utilização deste método permitiu aprofundar a dinâmica da vida familiar na Chã das Caldeiras e, num segundo plano, contribuiu para um conhecimento da história local recente a partir da experiência vivida dos sujeitos entrevistados. Seguindo a proposta de Pina-Cabral e Lima (2005: 364-365), as histórias de família envolveram a elaboração de genealogias (anexo I), que foram feitas no decurso de sucessivas entrevistas aprofundadas, nas quais os entrevistados foram conduzidos a falar “detalhadamente sobre o seu percurso de vida, as suas relações familiares, a história da sua família e das relações e opções dos que a compõem” (Pina-Cabral & Lima, 2005, p. 364). Para além dos aspectos que dizem estritamente respeito à família, as entrevistas feitas aos egos também se debruçaram sobre os “contextos de sociabilidade, constrangimentos socioeconómicos, percursos escolares ou projectos educacionais” (Pina-Cabral & Lima, 2005, p. 364), o que permitiu adquirir uma visão mais aprofundada sobre processos sociais recentes.

## **Apresentação dos capítulos**

A dissertação está organizada em oito capítulos. Baseia-se na análise etnográfica do contexto em estudo, sustentada no trabalho de campo com observação participante que levei a cabo entre 2012 e 2013. Procuro articular a etnografia com o enquadramento histórico e os debates da literatura antropológica sobre família e parentesco, comunidade, campesinato, transnacionalismo e raça.

O capítulo I aborda alguns aspectos históricos de Cabo Verde, em especial as secas cíclicas e o processo povoamento do arquipélago, mais precisamente das ilhas de Santiago e do Fogo, as primeiras a ser povoadas e onde se desenvolveu uma sociedade escravocrata inicialmente baseada no comércio de escravos e numa economia de plantação algodoeira e fabrico de panos que eram usados como moeda na região então chamada dos Rios da Guiné. No caso da ilha do Fogo, descrevo o sistema de morgadio, a preservação da propriedade através do casamento entre primos, e também a emigração provocada por este sistema e pelas secas cíclicas. Estes dados históricos surgem aqui como enquadramento necessário para a compreensão da realidade etnográfica de que quero dar conta. As duas últimas secções deste capítulo abordam o povoamento da Chã das Caldeiras, que se deu somente no início do século XX, e os discursos contemporâneos sobre os primeiros povoadores, que são ao mesmo tempo discursos sobre a identidade local e sobre a diferenciação interna.

O capítulo II consiste numa descrição detalhada da vida quotidiana na Chã das Caldeiras, com foco nas diferentes atividades e na sua divisão em função do género e do grupo etário. Utilizando a divisão que os habitantes da Chã estabelecem entre os períodos antes e depois da erupção de 1995, abordo sucintamente como as atividades económicas se foram alterando, nomeadamente com a expansão do turismo e da cultura vinícola após a erupção de 1995. Em relação ao período anterior à erupção de 1995 relativizo ideias correntes acerca do isolamento em que a comunidade vivia, argumentando que ela sempre existiu em contacto com outros contextos dentro e fora do arquipélago.

O capítulo III analisa os censos das casas realizados durante o trabalho de campo e os dados recolhidos sobre a família da Chã das Caldeiras de forma a aprofundar um dos assuntos que mais se destacou durante o trabalho de campo: o facto de os habitantes se considerarem como só uma família e de facilmente estabelecerem algum grau de parentesco entre eles. A partir do debate antropológico sobre parentesco, argumento que apesar de os laços de parentesco em termos biológicos serem localmente relevantes, não esgotam a definição do parentesco posta em prática pelos habitantes da Chã, estando este em constante construção.

O capítulo IV incide sobre o significativo número de uniões entre parentes consanguíneos na Chã das Caldeiras, que é muitas vezes apontado como uma prática própria dos descendentes da família Montrond, mas que os dados etnográficos demonstram que na actualidade não se circunscreve aos membros desta família. Partindo do conceito de raça como intrinsecamente maleável, procuro argumentar como a distinção racial pode coexistir com a narrativa nacional

de mestiçagem. Partindo de um enfoque histórico sobre as distinções raciais na sociedade fogueense no tempo colonial, argumento também que o casamento entre parentes consanguíneos na Chã das Caldeiras reproduz um padrão de preservação da “branquidão”, que cria uma linha de estratificação racial na comunidade que persiste nos discursos e nas práticas locais.

Os capítulos V e VI dedicam-se ao ciclo de vida na Chã. Aborda-se em termos teóricos o conceito de casa e justifica-se a sua utilização como ferramenta analítica para entender para contextualizar as trajetórias de vidas. Com base nas histórias de vida e na identificação dos tipos de grupos domésticos existentes na Chã das Caldeiras, analisa-se as diferentes etapas do ciclo de desenvolvimento destes últimos, analisando-se também algumas particularidades locais, como é o caso da acentuada mutabilidade da composição do grupo doméstico, da prática do “tirar de casa”, da matrifocalidade e da poliginia.

Os dois últimos capítulos sistematizam temas que vão sendo referidos ao longo do texto. Primeiro, a emigração, que é um tema incontornável ao falar-se de Cabo Verde e que aqui é discutida nos seus aspectos relacionados com a organização familiar. Discute-se também a mudança de mentalidade por parte dos jovens da Chã quanto à vontade de partir, principalmente pela criação de actividades de rendimento depois da erupção de 1995. Estas actividades, relacionadas com o turismo e a cultura vinícola, são analisadas no último capítulo, no qual se dialoga com a literatura dos estudos de desenvolvimento, uma vez que a sua expansão se deveu, em grande medida, aos projectos de desenvolvimento implementados na comunidade.

A conclusão trata da erupção de 2014, altura em que já não me encontrava na Chã das Caldeiras. Apesar de não ter regressado lá, mantive contacto com algumas das pessoas, o que me permitiu analisar este evento à luz do conhecimento da vida local adquirido para a elaboração desta tese.

## Capítulo I – O contexto

### ***A mi sta cria na crise: aspectos centrais da história de Cabo Verde e o povoamento da ilha do Fogo***

Independentemente do tema que uma tese em ciências sociais tenha, constata-se que existe sempre um capítulo dedicado ao “contexto da pesquisa” e esta tese não é exceção. Contudo, não deixa de ser relevante fazer uma ressalva acerca do objectivo desta secção, pois apesar do estudo aqui apresentado estar circunscrito a um espaço geográfico delimitado como é a Chã das Caldeiras, o contexto histórico de Cabo Verde permitirá enquadrar este lugar noutros espaços, que não se limitam às restantes ilhas do arquipélago, mas também, a um nível global, isto porque "pensar espaços como campos relacionais ajuda a compreender que os laços que ligam as pessoas entre si, aos espaços, aos objetos e às instituições são múltiplos e variam segundo os sentidos culturais” (Juliana Dias & Lobo, 2012, p. 13).

Estes espaços relacionais estão implícitos ao longo deste trabalho, pois apesar de ser um estudo de uma comunidade, não quer dizer que esta esteja isolada, mas sim, que a população, ao longo da sua história, está inserida em sistemas e processos sociais mais amplos. Em relação à ideia de isolamento de grupos sociais, podemos mencionar o argumento de Lévi-Strauss (1993), que reitera que os povos não vivem isolados, existindo sim, uma manipulação por parte de exploradores e cientistas que produzem este tipo de ideias, ou seja:

Folheio essas narrativas de exploradores: determinada tribo é descrita como sendo selvagem e como conservando até hoje costumes de não sei que grupo primitivo, caricaturada em alguns capítulos rápidos; essa mesma tribo foi objeto de algumas semanas de estudo na minha vida de estudante, durante as quais anotei as obras que de há cinquenta anos para cá, às vezes mesmo muito recentemente, homens de ciência consagraram ao seu estudo, antes que o contato com os brancos e as epidemias subsequentes a tenham reduzido a um punhado de miseráveis desenraizados [...] E verifica-se que se omitem minuciosamente os métodos de acesso a esse local, os quais teriam revelado a existência do posto missionário que está, há 20 anos, em contato permanente com os indígenas. [...] (Lévi-Strauss, 1993, p. 32)

Neste capítulo pretendemos focar alguns aspectos históricos de Cabo Verde e relacioná-los com o povoamento da Chã das Caldeiras. Ao reler a bibliografia referente à história de Cabo Verde, recordei-me de uma passagem do meu diário de campo que sintetiza um dos aspectos centrais da história do arquipélago e de como esta se relaciona com outros lugares do mundo:

[...] Regressei para casa com a D. Augusta<sup>2</sup> e durante o tempo em que ela estava a preparar a mesa do jantar, estivemos a falar sobre a crise, mais precisamente sobre a situação em Portugal e de como existem pessoas a morrer à fome. Nesse momento apareceu o Sr. Manuel que também entrou na conversa e deu uma interessante perspectiva sobre a crise<sup>3</sup>. Como tinha o bloco de notas, pedi para repetir o que disse. Ele perguntou-me: “*Vitor a bo sabi pamodi a mi ca ta senti crise?*”<sup>4</sup> Eu respondi que não sabia, tendo ele respondido: “*pamodi a mi cria na crise*”<sup>5</sup>. Voltámos a falar sobre as crises em Cabo Verde e aproveitei para lhe perguntar se alguma vez passou fome, mas ele disse que nunca passou um dia sem comer, mas o Sr. Jorge (pai da D. Augusta) tinha comentado comigo que na década de 40 ele tinha visto pessoas a morrer à fome.<sup>6</sup>

No caso do Sr. Manuel, que nasceu no dia 11 de Setembro de 1959, na ilha do Fogo, localidade de Batente em Patim, a crise de 1964 levou a que aos seis anos se separasse dos seus pais e dos seus três irmãos, pois a solução que encontraram para sobreviver foi a de rumarem para S. Tomé e Príncipe, tendo ele ficado em Cabo Verde, ao cuidado da sua tia materna, que iria ficar a cuidar dele durante uns tempos e depois ele iria ter com a sua família, mas isso nunca aconteceu. Em vez disso, ficou em casa da tia até aos seus treze anos e depois foi morar na localidade de Achada Grande, para a casa de uns amigos da família e aí começou a trabalhar na construção das estradas.

Na década de 1970 ocorreu outra crise e como não conseguia arranjar trabalho na sua zona teve de partir, mas, ao contrário de muitos cabo-verdianos que foram para o exterior, o Sr. Manuel teve a oportunidade, em 1979, de ir trabalhar para os diques que estavam a ser construídos na Chã das Caldeiras e foi aí que conheceu a D. Augusta. Depois de um ano a trabalhar nos diques, decidiu ficar por lá até aos dias de hoje, tendo casado com a D. Augusta e constituído família. Trabalha na agricultura e também em várias obras de construção civil. Quanto aos seus pais, conseguiu entrar em contacto com eles já em adulto, mas nunca mais viu a sua mãe pois esta

---

<sup>2</sup> Como é comum nas monografias etnográficas, os nomes das pessoas que são referidas no texto foram substituídos por pseudónimos, de forma a manter o anonimato dos interlocutores. Existem algumas exceções, como é o caso dos primeiros habitantes da Chã Caldeiras e outros que serão sinalizados em nota de rodapé.

<sup>3</sup> A crise que o Sr. Manuel e eu estávamos a comentar era a crise financeira de 2010-2014 em Portugal.

<sup>4</sup> Tradução: “Vitor, tu sabes porque é que eu não sinto a crise?”

<sup>5</sup> Tradução: “Porque eu fui criado na crise”.

<sup>6</sup> Diário de campo, sexta-feira, 21 de Dezembro de 2012.

faleceu em S. Tomé. Em relação ao pai, conseguiu que ele viesse viver para a sua casa na Chã das Caldeiras, mas como já se encontrava com uma idade avançada, este faleceu passado algum tempo após a sua chegada. Durante o trabalho de campo, falei algumas vezes sobre a sua família que está em S. Tomé, uma vez que ainda tem uma irmã que aí vive. Ele tinha planos de ir visitá-la, mas durante o tempo que estive em Cabo Verde isso não aconteceu.

A trajetória de vida do Sr. Manuel corrobora o seu comentário “*a mi sta cria na crise*”. Mais ainda, a sua história não representa um caso isolado, mas sim, um percurso recorrente na vida de muitos cabo-verdianos, pois como Orlando Ribeiro (1998) escreve:



Figura 1- Mapa de Cabo Verde<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Fonte:

[https://www.researchgate.net/figure/Figura-1-Localizacao-do-arquipelago-de-Cabo-Verde-Fonte\\_fig1\\_318041727](https://www.researchgate.net/figure/Figura-1-Localizacao-do-arquipelago-de-Cabo-Verde-Fonte_fig1_318041727)

É impossível falar da vida nas ilhas de Cabo Verde sem dedicar atenção especial às crises, expressão um tanto eufémica que se aplica aos anos de seca e de miséria, em que se perdem as colheitas, os gados padecem à míngua de pasto e as pessoas sofrem o flagelo da fome, a que não raro pagam o tributo de alguns milhares de vítimas. (Ribeiro, 1998, p. 179)

As crises são tão importantes que se tornaram num tema incontornável para quem se dedica à história deste país. Não obstante, este fenómeno não se limita às obras consideradas históricas ou académicas (Múrias, 1939; Oliveira, 1973), constituindo também, um tema central em obras poéticas, contos ou romances de vários escritores cabo-verdianos (J. Filho, 1983; Lopes, 2008; Sousa, 1985).

Paradoxalmente, o condicionalismo climático inerente à localização do arquipélago, que tem produzido secas cíclicas ao longo da história de Cabo Verde e que tem colocado o seu povo, durante vários períodos, numa situação vulnerável, foi o mesmo factor que permitiu o seu povoamento, isto porque, a posição geográfica do arquipélago representava um ponto estratégico importante para a Coroa Portuguesa.

Encontradas desabitadas no século XV<sup>8</sup>, as 10 ilhas do arquipélago de Cabo Verde começaram a ser colonizadas, primeiro, a partir da ilha de Santiago, depois a ilha do Fogo e só mais tarde, as restantes, estando somente uma desabitada actualmente.

Em relação à ilha de Santiago, o povoamento justificava-se, pois apresentava as melhores condições para o assentamento (Meintel, 1984, p. 31). Mesmo assim, o povoamento só se consolidou a partir da carta régia de 1466, pois dava privilégios aos indivíduos que viviam na ilha de Santiago, no comércio de escravos na costa da Guiné. No caso da ilha do Fogo, o povoamento esteve relacionado com a sua proximidade à ilha de Santiago, pois as condições ecológicas não eram das melhores, comparando com outras ilhas, ou seja: “[...] Convém lembrar que as condições ecológicas não explicam de forma evidente por que se desenvolve agricultura intensiva no Fogo e não em Santo Antão, visto que nesta elas são mais propícias do que naquelas.” (A. Silva, 1991, p. 181). De facto, as condições não eram as melhores, pois para além da falta de recursos hídricos e de ser uma das ilhas mais íngremes do arquipélago, existia o “problema” do vulcão, que se encontrava activo, levando mesmo à alteração do seu nome,

---

<sup>8</sup> Outra perspectiva (Fonseca, 2002, p. 29) considera que antes dos portugueses chegarem a Cabo Verde já teriam existido contactos anteriores por povos oriundos da costa africana, sem que estes contudo tivessem resultado em povoamento.

pois no início tinha sido baptizada de São Filipe, mas logo ficou conhecida pela ilha do Fogo, isto por causa das erupções que se viam tanto das outras ilhas, como dos navios que por ali passavam. Para além da proximidade de Santiago, a carta régia de 1472 (Meintel, 1984, p. 32) contribuiu para o povoamento da ilha do Fogo, pois ao contrário da primeira, que se caracterizava por um modelo de colonização mercantilista, esta colocava algumas limitações, dando mais ênfase a uma dimensão produtiva, isto porque, a partir desse momento, a comercialização de escravos na Guiné só poderia ser feita através de produtos produzidos nas ilhas, instituindo assim um “modelo agro-mercantil de colonização” (A. Silva, 1991, p. 200). Como consequência, os comerciantes da Ribeira Grande, tiveram que expandir o cultivo de algodão, uma vez que era o produto utilizado no comércio de escravos e a solução encontrada foi alargar a produção para a ilha do Fogo, levando, assim, ao seu povoamento.

Este modelo de colonização teve consequências na formação da sociedade cabo-verdiana, pois nos primeiros anos de ocupação, os núcleos populacionais restringiam-se à ilha de Santiago e do Fogo, ficando as outras ilhas, em grande parte, desabitadas ou então, como grandes extensões pecuárias, levando a que fosse desenvolvido somente nessas duas ilhas uma agro-pecuária intensiva (Ribeiro, 1998, p. 94). Ainda mais importante, o germinar da sociedade crioula cabo-verdiana emerge a partir deste modelo, pois até aí, Cabo Verde era um entreposto no comércio de escravos que tinham como destino as Américas, mas a demanda de mão-de-obra provocada pelo cultivo do algodão (produto de troca mais cobiçado no comércio com a costa da Guiné), levou a que uma parte dos escravos se fixassem por ali e se tornassem no maior grupo populacional:

[...] De qualquer modo, incitada assim a colonização, ganhariam vulto novas experiências de contactos culturais entre os portugueses e alguns europeus e os negros tomados como escravos. Um dos efeitos mais evidentes foi a produção de mestiços. De tal forma que um alvará de 1620 ordenava que fossem embarcadas «para Cabo Verde as mulheres que se costumavam degredar no Brasil, a fim de que se extinga quanto possível a raça de mulatos». No século XVIII já era de «pretos e pardos» a maioria da população (em 1770, de um total de cerca de 26 000 almas, perto de metade eram pretos), «uns proprietários de alguns bens, outros e a maior parte vadios e escravos». (Amaral, 1991, p. 11)

Em suma, Cabo Verde não só teve um papel importante no comércio de escravos, como também se tornou numa “sociedade mista e escravocrata” (Carreira, 1983a, p. 299). Não obstante, a dupla insularidade na qual surgiu o povo cabo-verdiano (entre as ilhas e o continente) fez com que se desenvolvessem diferenças, e o melhor exemplo disso é a língua,

ou seja, a junção entre o português e as línguas da costa ocidental de África levou à criação do crioulo que, apesar de se falar em todas as ilhas, diverge de ilha para ilha.

## **O sistema de morgadio e o povoamento da ilha do Fogo**

Em relação à ilha do Fogo, podemos referir que a sua história ficou associada ao sistema de morgadio e que apesar dos seus primeiros habitantes terem vindo da ilha de Santiago, o seu desenvolvimento foi substancialmente diferente, ou seja:

Essa ligação umbilical com Santiago marcou desde a sua origem a sociedade fogueense. Isto porque a sua transformação em *hinterland* da elite santiaguense teve como efeito não só a transposição nela das classes principais de Santiago (o escravo e o proprietário de escravos e de terras) mas também de uma sociedade escravocrata na qual o meio de produção principal, senão único, era o trabalho escravo e a divisão social era marcadamente rática: homem branco/europeu/rico - homem preto/africano/escravo/pobre.

Mas, se a estrutura social de base advém de sua filiação, o Fogo não herdou da Ilha mãe certas características fundamentais que moldaram a sociedade santiaguense nos primeiros séculos de sua história: uma elite armadora, mercantil, virada para a acumulação através do comércio intercontinental; uma vida urbana cosmopolita, proporcionada pelo porto da Ribeira Grande; uma mobilidade social possibilitada pelo “branqueamento” que a aquisição de riqueza, através do comércio de longa distância trazia; o aparecimento de uma camada majoritária de forros que, apesar de ser explorada e discriminada pela elite local, torna-se na sua principal e fundamental aliada na luta que essa mesma elite levava contra o poder central na ilha; etc....

Podemos dizer que o povoamento da ilha do Fogo, foi assim, profundamente marcado pela impossibilidade de seus moradores/vizinhos poderem agir no comércio com a Costa da Guiné em igualdade com os moradores de Santiago. (Cabral, 2012, pp. 4-5)

Esta limitação imposta à ilha do Fogo fez com que a agricultura se tornasse na principal actividade, mas também, com que ficasse dependente de Santiago, pois era daí que saíam os produtos para o exterior. Inevitavelmente, a posse de terra constituiu um factor de diferenciação e de poder e, mais uma vez, a Coroa Portuguesa teve um papel importante, pois foi adoptado o sistema de sesmaria, ou seja, a terra era gratuitamente doada, mas em contrapartida, era preciso ter meios para explorar as terras, visto que este sistema obrigava o titular da propriedade a cultivar a terra dentro de uns prazos estabelecidos, mas se este não conseguisse, o direito de posse poderia ser cassado. No caso do Fogo, quem tinha os meios necessários para explorar a

terra eram os armadores provenientes de Santiago, que para se manterem no comércio de escravos na Guiné, tiveram de começar a explorar a terra (M. Santos & Cabral, 1991, p. 373).



**Figura 2- Sobrado Doutor di Chuma - Manuel Ferreira, na cidade de S. Filipe<sup>9</sup>**

Contudo, o que teve mais impacto neste sistema na sociedade fogueuse, foi a instituição do morgadio, que ainda hoje se reflecte nos sobrados<sup>10</sup> existentes em S. Filipe. Este regime tinha como objectivo manter os bens familiares inalienáveis e indivisíveis, ou seja, após a morte do seu titular, os bens do morgado eram herdados por um único descendente, normalmente o varão primogénito, fazendo assim com que os bens ficassem vinculados a uma família ao longo de

---

<sup>9</sup> Fotografia tirada durante o trabalho de campo.

<sup>10</sup> Eram casas com estilo colonial pertencentes à aristocracia rural de São Filipe. Normalmente tinham dois pisos. Os andares superiores eram reservados a habitação dos proprietários e os pisos térreos destinavam-se a lojas e armazéns.

sucessivas gerações. Mesmo com a abolição da primogenitura em 1864, as famílias dos grandes proprietários foguenses conseguiram manter o seu património através do casamento entre primos que, segundo Meintel (1984, p. 75), ainda era prática recorrente em 1972, altura em que ela realizou o seu trabalho de campo.

No início da colonização, o vínculo de sucessão inerente ao morgadio apresentava vantagens, pois a doação de terras incentivava os indivíduos a investir e a efetivar a ocupação dos terrenos coloniais, contribuindo, assim, para a expansão territorial e económica (A. Silva, 1991, p. 200). No caso de Cabo Verde, a conjuntura provocada pelo comércio de escravos e as leis impostas pela Coroa Portuguesa, levaram a um maior desenvolvimento destas duas ilhas em detrimento das restantes nos primeiros séculos de ocupação, mas no final do século XVIII e início do século XIX, assistiu-se ao declínio da ilha de Santiago, tendo nesse período começado a prosperar a ilha de S. Vicente, que se tornou no porto principal do arquipélago. A dependência de Santiago fez com que o Fogo também entrasse em declínio, pois:

há muito que o Fogo estava desamparado do comércio e da navegação; não se ia lá buscar o algodão que produzia, não havia alfândega nem rendimento, o capitão e sargento-mor, guarda de umas defesas desmanteladas, que não resistiram a alguns ataques de piratas, nem sequer tinha por onde cobrar o seu soldo, pedindo-o insistentemente para a Ribeira Grande; criavam-se aí cavalos e fabricavam-se panos de algodão, mas era interdito vendê-los a estrangeiros; nas suas íngremes encostas desenvolvia-se a vinha, mas não consta que se fizesse comércio do seu produto. (Ribeiro, 1998, p. 95)

Apesar do morgadio se manter para além deste período, as características inerentes a este sistema produziram entraves nas dinâmicas comerciais, ou seja, o facto de os bens serem inalienáveis e de ficarem na posse de algumas famílias, criou um monopólio sobre a terra e o comércio, ficando o poder restrito a este grupo. A manutenção do sistema de sucessão impossibilitou a circulação da terra, pois as crises provocadas pelas secas, associadas à dificuldade em exportar os produtos, levou inevitavelmente à falência de algumas destas famílias. Mais ainda, os relatos acerca desta elite não eram dos melhores, pois referiam que esta elite tinha uma vida de ócio e indolência (J. Martins, 1891, p. 98; Ribeiro, 1998, p. 97).

O trabalho agrícola era realizado pelos escravos, que representavam a maior parte da população. Não obstante, este grupo não era homogéneo, pois eram originários de várias partes de África e de diferentes grupos étnicos, mais ainda, em Cabo Verde, surgiram várias categorias dentro deste grupo ao longo da sua história. Na base, estavam os boçais, que eram os escravos

adultos recém-chegados do continente, que com o tempo, poderiam passar a ser escravos ladinizados, ou seja, aqueles que eram batizados e que já tinham passado por um processo de aculturação (os nascidos em Cabo Verde eram desde logo considerados ladinizados). Mais acima na hierarquia, estavam os forros, designação esta referente aos escravos que tinham obtido a liberdade. É nesta categoria que surge um outro grupo, os mulatos, que por serem filhos de uma escrava com o senhor branco, conseguiam obter a alforria, como também um estatuto diferenciado, que está bem patente na sátira popular “segundo a qual, antigamente, o macaco morava na rocha, o negro no funco, o mulato na loja (caixeiro) e o branco no sobrado, esquematiza nitidamente a estrutura social da ilha durante o período colonial” (Sousa, 1958, p. 2).

Com a abolição do morgadio surgiram algumas alterações na estrutura social, mas mesmo antes disso, é importante voltar a referir as crises cíclicas, que também tiveram impacto nesta mudança, pois estão directamente associadas à emigração do povo cabo-verdiano, fenómeno este que remonta ao início do povoamento e que se apresenta como um mecanismo central no modo de ser cabo-verdiano:

[...] a emigração é um importante traço identitário deste povo. Podemos sugerir aqui a existência de uma espécie de “ethos de emigração”, uma disposição particular ao homem cabo-verdiano, que se somaria às outras diversas causas do fenómeno, impelindo-o a partir. (Juliana Dias, 2000, p. 41)

As crises cíclicas na região e a estrutura agrária baseada no morgadio constituíram factores fulcrais que motivaram a partida de muitos cabo-verdianos para fora do seu país. No contexto aqui analisado, estes dois factores estão interligados, pois o regime de morgadio “caracterizava-se essencialmente pela existência de latifúndios, concentrados nas mãos de um número reduzido de colonos brancos e de alguns poucos mestiços cabo-verdianos” (Juliana Dias, 2000, p. 27). Como já foi mencionado, este modelo de exploração da terra fazia com que um número reduzido de morgados detivesse as terras, que por sua vez eram exploradas pelos escravos, ou então, arrendadas à grande parte da população. Em tempos de seca e de fome, os morgados não tinham possibilidades de alimentar os seus escravos, que passavam a constituir mais um encargo do que um recurso. A situação ainda era pior para as pessoas que arrendavam as terras aos morgados, pois, não só perdiam a sua forma de subsistência, como também ficavam em dívida para com os morgados. A solução encontrada por grande parte da população para esta situação de miséria consistia em partir para fora do arquipélago. Uns, conseguiram-no através da incorporação nos navios baleeiros norte-americanos, outros, foram trabalhar para as

plantações nas outras colónias portuguesas que necessitavam de mão-de-obra. Todavia, a emigração não se restringia unicamente às camadas sociais mais desfavorecidas, pois o sistema de transmissão da herança de morgadio em Cabo Verde, onde a herança era dada na sua totalidade ao filho primogénito, fazia com que alguns membros das famílias dos grande proprietários procurassem novas oportunidades fora do país, como por exemplo, ir estudar para Portugal ou emigrar para outras colónias portuguesas, especialmente para a Guiné, onde ocuparam cargos na administração pública (Juliana Dias, 2000, pp. 30–31).

A alteração da estrutura social da ilha do Fogo deu-se com a retorno dos emigrantes, principalmente os que tiveram a sorte de ir para os Estados Unidos da América e que conseguiram juntar dinheiro e assim comprar os terrenos que outrora pertenciam aos morgados.

Retomando outra vez o caso do Sr. Manuel, as crises pelas quais passou não o levaram a sair da ilha do Fogo, tendo mesmo seguido o caminho inverso, isto porque, em tempo de crises e de fome, seria normal as pessoas dirigirem-se para os meios urbanos e não para o interior, como fez o Sr. Manuel, indo para a Chã das Caldeiras. É isso mesmo que se vai analisar de seguida.

### **Factores do povoamento da Chã das Caldeiras**

Ao pensarmos na paisagem de Cabo Verde, vem logo à ideia praias paradisíacas, pois inúmeras agências de turismo promovem este tipo de turismo. A ilha do Fogo não se enquadra neste cenário, pois apesar de ter praias, como as de Fonte Vila em S. Filipe, a de Mosteiros e a da Ponta da Salina, não se comparam às das outras ilhas, como da Boavista ou do Sal. O principal ponto turístico da ilha do Fogo é o seu imponente vulcão, situado na localidade da Chã das Caldeiras e que se apresenta como um destino peculiar.

Quem tem a oportunidade de lá chegar, pode contemplar um cenário único e ficar com sensações díspares como medo, respeito ou admiração. Estes sentimentos contraditórios poderão ter influenciando o povoamento tardio desta localidade, que só ocorreu no século XX, isto apesar da ilha do Fogo ter sido a segunda a ser povoada, como já foi descrito anteriormente.

Ao longo do trabalho de campo, tive o privilégio de admirar inúmeras vezes a paisagem da Chã das Caldeiras, mas nada se compara com a primeira vez. Tinha estado uns dias em S. Filipe, onde tive a oportunidade de ver os sobrados, as estradas calcetadas, os mercados, a areia negra da praia de Fonte da Vila, e também visitei a localidade Cova Figueira, mas nada se compara com a Chã das Caldeiras, mesmo em relação a outros lugares de outros países por

onde andei, pois a sensação que à primeira vista se tem, é de se estar noutra planeta.

A ida para a Chã das Caldeiras deu-se numa sexta-feira, cinco dias depois de ter chegado a Cabo Verde. Tive a sorte de a pessoa que me acolheu em S. Filipe ser da Chã das Caldeiras e, apesar de trabalhar na Câmara Municipal de S. Catarina, também era o dono de uma *hiace*<sup>12</sup>, que fazia diariamente o trajeto entre a Chã das Caldeiras e S. Filipe. Por isso mesmo, não tive de ir à procura de um transporte. Em vez disso, o motorista passou pela casa onde fiquei e comigo entraram mais duas raparigas da Chã das Caldeiras. Dentro do carro já estavam mais quatro turistas. A viagem demorou cerca de uma hora e o trajecto foi quase sempre a subir. De S. Filipe até à localidade do Salto, a via estava em construção, pois estavam a substituir a



Figura 3- Entrada da Chã e vista do Pico do Fogo<sup>11</sup>

estrada calcetada pelo alcatrão. A partir da localidade Salto, a estrada estava asfaltada, sendo esta a única estrada deste tipo na ilha, o que não deixa de mostrar a importância da Chã das Caldeiras.

---

<sup>11</sup> Fotografia tirada durante o trabalho de campo.

<sup>12</sup> Nome dado aos transportes colectivos em Cabo Verde, provém do modelo das carrinhas mais usadas, as Toyota Hiace.

O que sempre me impressionou neste trajecto é que de S. Filipe não se consegue ver o vulcão. É o monte da Bordeira que se avista ao longo da subida, e só quando se chega à placa de madeira na qual esta inscrito: “Bem-vindo ao Parque na Natural do Fogo”, é que se vê o pico do vulcão. Como estávamos com turistas, o motorista parou na placa para poderem tirar fotografias. Eu também aproveitei e tirei algumas, tendo captado uma em que estava uma criança a passar com um grande fardo de palha na cabeça, ficando no fundo o vulcão e a lava. Aqui começa a Chã das Caldeiras e, como disse, parece que entramos noutra planeta. A estrada deixa de ser asfaltada para voltar a ser outra vez calcetada. Mesmo de olhos fechados, poderíamos dizer que estávamos noutra lugar, pois o facto de estarmos a 1.700 metros de altitude, faz com que a temperatura baixe consideravelmente em relação às outras localidades da ilha. Mas é com os olhos abertos que se vê o esplendor da Chã das Caldeiras, pois ao contrário da maior parte da ilha, esta localidade é um grande planalto, formado ao longo dos tempos pelas erupções vulcânicas. Orlando Ribeiro descreve-a assim:

Uma enorme caldeira em hemicírculo, de 9 km de diâmetro, aberta para leste; os pontos mais elevados ficam a ocidente, baixando a estreita cumeeira para as extremidades (ponto culminante: Monte Liso da Fonte, 2700 m); pelo lado de fora mostra-se como encosta de um grande monte vulcânico bastante abarrancado e recebe designação de Serra; pelo lado de dentro, é uma muralha abrupta (vertical em largos troços), com alguns esporões transversais e comando de 800 a 1000 m acima do nível da Chã; conhecida por Bordeira, corresponde ao «Somma» do Vesúvio. (Ribeiro, 1998, pp. 39–40)

A paisagem parece um manto em tons escuros, de preto e cinzentos, sarapintada aqui e ali por uns pontos verde, ou seja, as correntes de lavas de diferentes épocas e areia negra denominada localmente de *txora* (jorra) fazem este manto, dando a sensação de estarmos a entrar num cenário lunar, mas com a particularidade da existência de vegetação. Outra sensação é a de ser um espaço fechado ou de um anfiteatro, pois o monte da Bordeira faz um hemicírculo, parecendo uma plateia, onde o pico do vulcão, com quinhentos metros de diâmetro e com mil e cem metros de altura acima da Chã das Caldeiras, representa o actor principal desse magnífico cenário.

O aspecto d'esta espécie de obelisco monstruoso isolado no meio daquelle vasto circo-todo coberto de cinzas e areias negras - produz necessariamente uma sensação indefinível - *sui-generis*: dir-se-hia ser o resto de enorme fogueira que mãos gigantes allí tivessem preparado!! Não é possível fugir a uma sensação de isolamento, e (permitta-se a expressão) de aniquilamento de si mesmo que experimenta quem observa aquelle espectáculo... e se não

com os olhos do corpo, pelo menos com os olhos do espírito. (Capelo, 1854, p. 29)

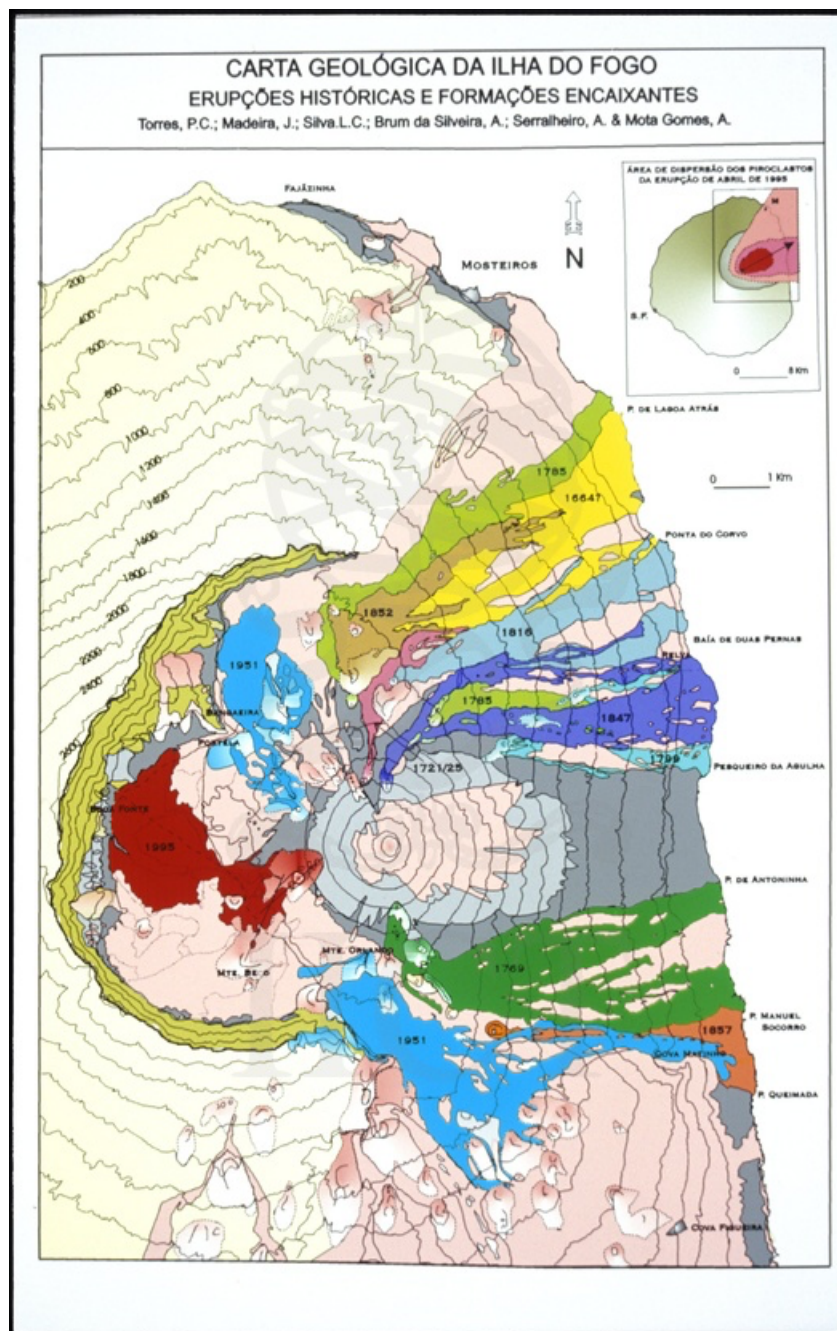


Figura 4 - Carta geológica da ilha do Fogo<sup>13</sup>

Desde a placa de madeira que sinaliza a entrada do Parque Natural do Fogo, ainda se tem de andar uns quilómetros para se avistar uma casa. Naquele dia, parámos em frente ao vulcão, mas para observar o “pico pequeno”, que se formou na erupção de 1995 e do qual saiu a lava.

<sup>13</sup> Fonte: <https://actd.iict.pt/view/actd:AHUD31389>

Fiquei a saber que a estrada em que estávamos a circular tinha sido coberta pela lava e que uma localidade tinha sido destruída, sendo as únicas saídas, naquela altura, feitas por uma estrada perto da Bordeira na qual podiam circular carros, ou então, a pé, pelo caminho que vai dar aos Mosteiros.

Ao longo dos tempos, a Chã das Caldeiras tem suscitado a curiosidade de aventureiros, cientistas e outros, mas a maior perplexidade é entender os factores que levaram ao povoamento desde lugar inóspito, no qual as erupções são uma constante ameaça. De facto, as erupções vulcânicas poderão ter estado na origem do povoamento tardio da Chã das Caldeiras, mas para Cláudio Fonseca (2002), também terão sido estas mesmas erupções, associadas a outros factores, que promoveram o povoamento, pois apesar do epicentro das erupções ser na Chã das Caldeiras, as lavas não se limitavam a esta zona, percorrendo quilómetros e destruindo terrenos em outras localidades, chegando até ao mar (ver fig. 4).

Em relação à Chã das Caldeiras, podemos referir que o medo exercido pelas erupções era tanto, que mesmo o conhecimento das nascentes de água na Bordeira, um bem escasso na ilha, não proporcionou o povoamento, tal como observou José Monteiro ainda no século XIX: “Neste valle há uma grande nascente de água doce que corre sem utilidade alguma, porque não há quem a aproveite pelo risco de trânsito, e mais ainda porque temem de ir alli estabelecer-se: e contudo é a ilha tão falta de água” (J. Monteiro, 1891, p. 261).

Contudo, alguns relatos permitem confirmar a existência de presença humana associada à transumância na zona da Chã das Caldeiras no século XIX, como demonstram os testemunhos de Joaquim da Costa: “assim para o interior, como para fora, habitado por cabras silvestres, de cor escura semelhantes na agilidade a macacos” (Costa, 1852, pp. 345–346); e mais tarde, de Eduardo Durão, que refere assim a zona da Bordeira: “vestido de losna, de que se alimentam éguas e poldros quasi selvagens” (Durão, 1884, p. 102).

Segundo Cláudio Fonseca (2002), esta presença humana não pode ser analisada isoladamente, mas sim, em relação ao processo de povoamento que se deu na ilha no século XIX e também com as erupções. Como referido anteriormente, a ilha do Fogo foi a segunda ilha do arquipélago a ser povoada, para cultivo de algodão, que era utilizado no comércio de escravos na costa da Guiné, mas é importante acrescentar que a área de cultivo se restringia à região Norte, ficando o lado Sul da ilha associado à pastorícia. Contudo, no início do século XIX, a zona Sul começa a ser povoada, como é o caso de Cova Figueira, e o seu crescimento “fez

surgir e desenvolver novos povoados, que se vão localizando nas proximidades da Chã” (Fonseca, 2002, p. 20).

Os terrenos da região Sul, que faziam parte do Montado Nacional,<sup>14</sup> foram durante séculos destinados à pastorícia, mas com o crescimento populacional, começaram a ser utilizados para a agricultura, o que desencadeou conflitos. Mais ainda, era esta a zona para onde as lavas das erupções desciam, destruindo cada vez mais áreas destinadas ao cultivo e à pastorícia. Por isso mesmo:

Nas zonas afectadas, a falta de terrenos quer para a agricultura, quer para a pastorícia, constituía um problema sério. Dificuldades de coexistência entre as duas actividades, principalmente na época de desenvolvimento das culturas exigiam uma alternativa. Uns adoptaram a construção de cercas para encurralar os animais enquanto outros preferiram partir para o baldio de Chã das Caldeiras, rico em pastagens e com nascentes, onde os animais poderiam pastar livremente. (Fonseca, 2002, p. 17)

Para além destes conflitos, a migração para as zonas mais altas da ilha também foi impulsionada com o cultivo do rícino. A abolição da escravatura fez com que a procura do algodão declinasse, chegando mesmo a desaparecer, começando a ter mais peso na economia as plantas oleaginosas como a purgueira e o rícino.

A purgueira, planta oriunda do Ceará, adaptou-se facilmente ao clima de Cabo Verde, pois é resistente à seca e ao vento, chegando a ser um dos principais produtos de exportação do arquipélago. O seu fruto foi utilizado para variadíssimas coisas:

torrando-a e fervendo-a com água até à evaporação desta preparava-se o azeite, que foi utilizado na iluminação de Lisboa em vez do de oliveira; tratado com potassa (que se obtinha das cinzas dos próprios ramos da mesma planta) e misturado com sebo, servia para fabrico de sabão, de consumo local e exportado para a Guiné; usava-se ainda na curtimenta de peles. A massa do fruto utiliza-se como adubo, mas a saboreia continua sendo a sua principal aplicação, exportando-se hoje para o continente a quase totalidade da produção. (Ribeiro, 1998, pp. 124–125)

Em relação ao rícino, que é localmente conhecido como *mamona*, podemos referir que o seu centro de produção se deu na ilha do Fogo, mais precisamente nas zonas altas, isto porque, com

---

<sup>14</sup> Conhecida como Real, está área pertencia a Fazenda portuguesa, mas no século XIX a sua administração foi concedida à Câmara da Ilha do Fogo (1998, p. 140).

o aumento da sua procura, as pessoas começaram a procurar novos terrenos, que outrora não tinham importância. Ao contrário do algodão, que se dava melhor nas zonas baixas, o rícino adaptou-se melhor nas zonas altas e é por isso mesmo “que nos últimos anos as tem alargado consideravelmente nos lugares altos da ilha do Fogo (especialmente na propriedade denominada Montado Nacional, acima de Cova figueira). Nos anos de 1946 a 1949 semeou-se mais de um milhão e meio de plantas” (Ribeiro, 1998, p. 125).

Em suma, a conjuntura provocada pela falta de terrenos, tanto para a pastorícia como para a agricultura, levou ao movimento migratório para as zonas mais altas, que se apresentavam mais propícias ao cultivo do rícino.

### **Os discursos em torno dos primeiros habitantes da Chã das Caldeiras**

O vulcão do Fogo é considerado o maior atrativo da ilha do Fogo, e também o que tem sido mais estudado. Todavia, certas particularidades da população da Chã das Caldeiras têm suscitado também, nos últimos tempos, algum interesse, tanto pelas pessoas que visitam a cratera, como por estudiosos. O autor francês de um guia turístico sobre Cabo Verde escreve o seguinte:

O viajante que visita, no Fogo, a região próxima da cratera, não para de se surpreender quando contacta com a população. Numerosos habitantes têm um nome bem francês: Montrond. Frequentemente a sua pele e os seus olhos são claros e os seus filhos têm cabelo loiro. São descendentes do conde Armand Montrond, um francês que viveu no Fogo no século passado. (Sorgial, 1995, p. 65)



Figura 5- Crianças da Chã das Caldeiras<sup>15</sup>

Em 1951, o geógrafo português Orlando Ribeiro já tinha enfatizado a importância de um estudo aprofundado da comunidade da Chã das Caldeiras, considerando-a “um caso especial, que merece ser estudado à parte” (Ribeiro, 1998, p. 140). Apesar de não ter mencionado no seu trabalho a suposta peculiaridade fenotípica dos habitantes, deixou-nos uma descrição minuciosa da vida rural deste local. De facto, os estudos nesta região têm-se centrado na área da vulcanologia, enquanto a população tem sido relegada para segundo plano, com a exceção do conde Armand Montrond, referenciado em diversos trabalhos.

Apesar de o povoamento da Chã das Caldeiras se ter dado já no começo do século XX, existe muito pouca documentação escrita sobre o assunto, sendo a história contada a partir de testemunhos orais, o que faz com que não exista uma única versão. Durante o trabalho de campo, tentei aprofundar esta questão. Os dados obtidos não permitem discernir quem foram as primeiras pessoas a aventurarem-se a ir viver num lugar considerado de risco e inóspito. Não obstante, a pesquisa cedo revelou que o tema era objeto de conversas quase quotidianas e

---

<sup>15</sup> Fotografia tirada durante o trabalho de campo. Este tipo de fotografia é utilizado muitas vezes como imagem turística da ilha do Fogo (Lorena, 2008).

debates por vezes apaixonados entre os habitantes da Chã. Revelou também que os discursos sobre os primeiros povoadores eram ao mesmo tempo discursos sobre a identidade local e sobre a diferenciação interna, expressos em termos genealógicos e carregados de considerações morais acerca dos portadores dos nomes de família mais comuns.

Posto isto, é importante ressaltar que o objetivo prioritário aqui não é tentar saber quem foi ou quem foram as primeiras pessoas a ir viver para a Chã das Caldeiras, mas sim analisar os discursos produzidos acerca dos primeiros habitantes da Chã, que desempenham no presente um papel importante na construção de uma identidade comum e das identidades familiares e pessoais.

### **Armand Montrond e a Chã das Caldeiras**

De todas as versões acerca dos primeiros habitantes da Chã das Caldeiras, aquela que tem como Armand Montrond como protagonista talvez seja a menos plausível. Não obstante, Armand Montrond é indissociável da Chã das Caldeiras, até porque muitos dos habitantes têm o apelido Montrond e a sua figura é constantemente lembrada pelos que se reclamam seus descendentes.

Apesar de algumas pessoas referirem que Armand Montrond viveu na Chã das Caldeiras e que foi o povoador da zona e o fundador da comunidade, o mais provável é que isso não tenha acontecido, como demonstra Ondina Ferreira, escritora e bisneta de Armand Montrond, num texto intitulado “Seria boa ideia pôr algum termo às efabulações criadas em torno da figura de Armand Mont-Rond!...” (O. Ferreira, 2010). Existe realmente uma grande efabulação em torno de Armand Montrond, que interessa analisar.

Ao longo do trabalho de campo, tentei aprofundar a vida de Armand Montrond através da memória local, às vezes de forma dirigida, pelas perguntas que fiz, mas também de forma espontânea, ouvindo conversas em que os habitantes enalteciam as características do seu antepassado. As contradições em volta da vida de Armand Montrond são muitas e não poderia ser de outra forma, pois a sua história foi transmitida oralmente de geração em geração e de cada vez que alguém conta um conto, acrescenta um ponto.

À medida que ia recolhendo histórias sobre Armand Montrond, cheguei a um ponto em que a vida deste homem parecia uma grande ficção, pois os seus alegados feitos são inúmeros e, de certa forma, contraditórios uns com os outros. Mais ainda, parecia que não existiam

testemunhos escritos fidedignos acerca deste indivíduo. Contudo, tomei conhecimento de um texto antigo, cujo autor conheceu pessoalmente Armand Montrond, e que explica porque não existem documentos escritos sobre esta personagem tão peculiar. O texto é um pouco longo, mas cito-o aqui extensivamente dada a sua raridade e o seu interesse.

[...] fechando este capítulo com chave de ouro, por isso que o fechamos com o nome de um dos homens mais respeitáveis e úteis que conhecemos, referimo-nos ao sr. Armand de Montrond.

Não queremos, nem precisamos que saber quem elle é.

Dizem-n'o descendente de uma illustre família franceza; mas que importa?

O que elle é indiscutivelmente, é uma individualidade bondosa, porque espargue benefícios ás mãos cheias; um homem inteligente, porque comprehende e resolve quando todos titubeiam e declaram-se impotentes; illustradíssimo, porque revela na sua conversação cheia de interesse, no exercício largo da sua actividade solidamente orientada, e em extremo util; porque tem feito e executado por si e por sua influencia, cousas que ninguém presumia realisaveis, ou possíveis sequer.

O sr. Armand tem sido um benemerito para a ilha do Fogo. Um d'esses benemeritos que nunca chegarão a ser proclamados officialmente para a melhorar e para a redimir, já pelo seu trabalho, já pelos seus estimulantes exemplos.

Isolado como um eremita na sua propriedade o Baluarte, tem feito ahí prodígios de melhoramentos, servindo de proficuo ensino e da mais nobre estimulação à agricultura. O seu apoio moral, é a alavanca mais poderosa de que dispõe hoje o povo, com quem elle se confraternisou na sympathica aliança do seu altruísmo sem limites.

Tem concorrido da maneira a mais interessada e persistente para resolver o monumental problema de abastecimento das aguas ao povo, facto esse em que se interessa pelo sentimento da alta democracia que o rege e pelos dictames da sã religião que professa.

Construiu em dois anos, por um traçado seu, sob sua direcção e á custa do seu próprio trabalho, pela quantia inacreditável de 2:500\$000 réis, o excellente e utilíssimo caminho dos Mosteiros (36 kilometros) caminho que pelo seu traçado official, custaria 40:000\$00 réis ao Estado!!

Fez tudo isso, não tem na sua vida, que se saiba, senão actos de generosidade, de fillantropia e de justiça, e comtudo o sr. Armand não conseguiu merecer mais do que alguns elogios esquivos n'esse Boletim Official, onde tantos nomes, aliás sem se saber porque, teem merecido altas distincções, proclamadas em phrases sonoras de reclame.

Pois bem condecoramos nós aqui o sr. Armand.

Condecoramol-lo, perante os nossos compatriotas e os nossos leitores, convictos de que este justo relevo, dado ao seu nome pela apreciação leal do seu mérito, não valerá muito menos do que as condecorações auri-luzentes que lhe poderiam vir referendadas pelos Ministros da Corôa. (J. Martins, 1891, pp. 107–108)

Talvez por ter vivido à margem do círculo das autoridades oficiais, e por não existir quase nada escrito sobre este homem, a sua vida tornou-se um mito, começando logo pelas razões que o levaram a fixar-se na ilha do Fogo. O texto de Martins (1891) não as refere, mas actualmente existem várias teorias sobre o assunto:

A este propósito são muitas as especulações: para uns teria morto um amigo, num duelo em França, e desgostoso sentiu a necessidade de refugiar-se. Isto pode perceber-se pelo contexto romântico que se vivia na época. É assim que chega ao Fogo, instalando-se na zona norte da ilha, concretamente entre Baluarte e Achada Maurício, zona entre montanhas, meio erma, de acesso difícil por caminhos pedregosos, mas também muito fértil e verde.

Segundo outros relatos o nosso herói estaria a fugir de França para o Brasil. Ao passar pelo Fogo para abastecer-se, apaixonou-se por uma linda mulata, razão por que veio a ficar.

As conjecturas ainda são muitas. Terá sido um desterrado político, um jovem que fugia ao serviço militar, um homem que batera à mulher, um finalista de Medicina a contas com a justiça, um enviado do governo para abrir estradas e ainda um curioso atraído ao Fogo pelas erupções de 1847, 1852 e de 1857.<sup>16</sup>

A vida de Armand Montrond na ilha do Fogo também está envolta em muitas contradições. Há quem o considere médico, bruxo, feiticeiro, engenheiro, agrónomo, entre outras coisas. Não vou abordar aqui todas estas histórias, mas existem algumas que são pertinentes para o estudo das famílias na Chã Caldeiras.

Antes, contudo, gostaria de enquadrar Armand Montrond e as famílias da Chã das Caldeiras num quadro mais abrangente dos estudos de família, baseando-me para tal num ensaio de João de Pina-Cabral (2003) sobre famílias portuguesas, no qual o autor desenvolve uma análise comparativa entre as famílias da alta burguesia e aristocráticas, por um lado, e famílias urbanas

---

<sup>16</sup> Este texto foi obtido no posto de turismo da Chã das Caldeiras e intitula-se “A imagem de Armand Mont-Rond na Ilha do Fogo”. Não tem autor, mas também pode ser encontrado, numa versão um pouco diferente, na internet: <http://montrond.no.comunidades.net/historia-da-familia-montrond>

da baixa burguesia e do proletariado, por outro, como também num artigo sobre a metodologia de histórias de família (Pina-Cabral & Lima, 2005). Começando pelo método das histórias de família, os autores deste artigo referem, a propósito dos horizontes dos universos de parentescos de ego, que quando este fala sobre os membros da sua família, inevitavelmente recorda uns e esquece outros. Esta selectividade da memória traz em si mesma informação importante para a análise das famílias. No caso das famílias portuguesas, os autores afirmam:

[...] temos encontrado duas situações de retracção de parentesco que são amplamente exemplificativas do que temos em mente. A primeira é a retracção de classe: isto é, ego tende a conhecer melhor os parentes que lhe estão mais próximos em termos de classe económica e educacional ou que lhe estão imediatamente acima. Pelo contrário, os que lhe estão abaixo numa hierarquização sócio-económica difusa tendem a ser menos vivamente lembrados, sendo mesmo esquecidos na geração seguinte. Nesses casos, os horizontes do seu universo de parentesco tendem a retrair-se. (Pina-Cabral & Lima, 2005, p. 368)

Ao analisar as histórias familiares de vários habitantes da Chã, verifica-se que, apesar de estes terem alguma dificuldade em recordar-se de antepassados relativamente próximos, tal não acontece com Armand Montrond. Pelo contrário, têm muita facilidade em situá-lo nas suas árvores genealógicas.



Figura 6- Retrato de Armand Montrond<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Fotografia tirada durante o trabalho de campo.

Mais ainda, enaltecem que são descendentes de um conde francês, como registou, por exemplo, Loude (1999), que no seu livro de viagens transcreve a conversa que teve com um habitante da Chã, que lhe diz assim: “- Eu também sou francês - anuncia ele -, chamo-me Adriano Montrond e o meu trisavô, nhô Erman Montrond, veio de França!” (Loude, 1999, p. 96).

A memória de Armand Montrond é omnipresente. Em várias casas onde tive a oportunidade de entrar, observei que na sala de estar existe um espaço destinado aos retratos de familiares próximos, como os pais, irmãos e filhos. Entre eles, numa posição central, encontra-se o retrato de Armand Montrond.

O estudo sobre famílias portuguesas levado a cabo por Pina-Cabral poderá ser um ponto de partida para analisar a omnipresença de Armand Montrond nas famílias da Chã, pois, como o autor refere, “as representações partilhadas dos antepassados funcionam como horizontes por relação aos quais as pessoas constroem reflexivamente as suas imagens de si mesmas (o seu *self*)” (Pina-Cabral, 2003, p. 121). No caso das famílias da alta burguesia e da aristocracia em Portugal, verifica-se que os casos em que “[...] a memória passada perdura ao longo de muitas gerações são normalmente aqueles que estão associados a situações em que há muitos bens (sejam eles materiais, simbólicos, culturais ou financeiros) para passar às gerações seguintes” (Pina-Cabral & Lima, 2005, p. 369).

No caso de Armand Montrond, os bens transmitidos de geração em geração são simbólicos e culturais, começando, desde logo, pelo facto de ele ser europeu e branco e de uma família aristocrática. Sempre que surge uma oportunidade, os habitantes da Chã, que se auto-proclamam seus descendentes, referem orgulhosamente estes atributos, apropriando-se assim dos mesmos. Os dotes artísticos do conde francês são também invocados para explicar o facto de muitos Montrond serem exímios músicos.<sup>18</sup> A descendência de Armand Montrond serve ainda para justificar algumas particularidades da organização familiar, que serão tratadas mais à frente, como por exemplo o casamento entre primos, ou a prática não rara de um homem ter mais de uma mulher, ambas associadas a ideias locais acerca da preservação da “raça”. Como no caso das famílias da alta burguesia e da aristocracia estudadas por Pina Cabral, estas

---

<sup>18</sup> Sobre este assunto, Ferreira (1998, p. 140) escreve: “Outra habilidade de Armand era a música, que também legou a alguns dos descendentes. O violino e o bandolim eram os instrumentos preferidos”. Também ouvi pessoas da Chã das Caldeiras referirem que têm dom para a música por descenderem de Armand Montrond.

representações são reproduzidas e interpretadas a partir das lendas associadas a Armand Montrond.

### **Os Montrond, os Fontes e os Fernandes: outra versão da história dos primeiros habitantes da Chã das Caldeiras**

Outra versão da história da Chã das Caldeiras, que apresenta algumas variações, refere um povoamento feito por quatro chefes de família: Manuel da Cruz Montrond, Miguel Montrond, Manuel Francisco Fontes e Domingos Fernandes. Mais uma vez, as histórias de vida que recolhi permitiram acrescentar alguns dados referentes aos primeiros habitantes. E estes testemunhos parecem confirmar que aqueles quatro indivíduos terão sido os povoadores da Chã das Caldeiras. Mais ainda, revelam o papel que as mulheres tiveram no povoamento, embora elas sejam excluídas da maior parte dos relatos, significativamente androcêntricos.

Apesar de esta ser uma abordagem “poligenética”, os habitantes da Chã das Caldeiras continuam a disputar qual destas personagens teve a ideia de ir viver para lá primeiro. O relato mais comum conta que Manuel Montrond teria convidado o seu irmão Miguel Montrond e o seu amigo Manuel Fontes a irem viver para a Chã das Caldeiras, como mostra este excerto de uma entrevista que fiz:

Sr. Carlos - Chã das Caldeiras foi povoada em 1917, somente com quatro chefes.

Eu - Quatro?

C - Quatro chefes.

E - E quem eram?

C - Manuel da Cruz Montrond, Manuel Francisco Fontes, Miguel Montrond...

E - Miguel Montrond...

C - E Domingos Fernandes. Estas quatro pessoas é que habitaram aqui primeiro e que vieram ficar.<sup>19</sup>

A ausência de documentação escrita sobre os primeiros habitantes da Chã das Caldeiras faz com que os autores que têm estudado esta população se tenham sustentado em fontes orais

---

<sup>19</sup> Entrevista realizada na casa do Sr. Carlos na Chã das Caldeiras, terça-feira, 20 de Novembro de 2012.

como a acima apresentada. Mas, ao contrário das narrativas com que me deparei, verifica-se que a tendência dos estudiosos é dar mais ênfase a Armand Montrond e aos seus dois filhos, constituindo uma das poucas exceções a tese de doutoramento de Flávia Santos (2014). Tive a oportunidade de discutir com ela vários assuntos, entre eles a questão do povoamento. Tal como eu, registou as mesmas disputas em relação à primeira família que foi viver para a Chã.

Alguns factores podem contribuir para a existência de versões discrepantes sobre os primeiros habitantes, sendo a primeira a natureza dos trabalhos realizados até ao momento, pois grande parte deles insere-se no campo da literatura de viagem, que salienta as especificidades de cada ilha e produz atracções turísticas. Na ilha do Fogo, além do vulcão, a população é descrita como um caso fenotípico peculiar, salientando-se os habitantes que têm olhos e cabelos claros, e atribuindo-se a existência desses traços à alegada descendência numerosa do conde Armand Montrond na ilha. Os habitantes também contribuem para esta narrativa, dando mais ênfase, quando falam com forasteiros, à versão de que o povoamento foi promovido pelos Montrond. Os visitantes são quase sempre encaminhados para as mesmas pessoas, com mais apetência e talento para contar a história do seu povo. Verifiquei-o também na minha pesquisa. Quando queria saber sobre a história da Chã das Caldeiras, indicavam-me a mesma pessoa (justamente o Sr. Carlos citado atrás) que refere quem foram os primeiros habitantes da Chã das Caldeiras, e que é também citado em outros trabalhos (J. Rodrigues & Fattori, 2008).

Por último, devo observar que, no período em que decorreu o meu trabalho de campo, a Chã das Caldeiras atravessava uma fase de prosperidade e de visibilidade nacional e internacional, impulsionada tanto pelas actividades do turismo, como também pela produção vinícola. O contacto diário com forasteiros visitantes, em demanda da história local, poderá bem ter fomentado as narrativas sobre as origens da Chã, discursos identitários que reclamam heranças singulares.

Estas heranças serão exploradas ao longo da tese. Mas deixamos já aqui alguns apontamentos sobre como os habitantes descrevem os seus antepassados.

Começando pelos dois irmãos Montrond, as qualidades que lhes são atribuídas advêm do seu pai, que teria passado os seus conhecimentos aos filhos, e por isso estes tiveram o engenho necessário para tornarem a Chã das Caldeiras num lugar habitável e aí continuarem o legado do conde francês. Existe um consenso em considerar-se Manuel Montrond como primeiro habitante, e que o seu irmão, Miguel Montrond, teria sido depois convidado pelo irmão Manuel. Mas é ao irmão convidado, Miguel Montrond, que se atribui a origem de uma das

características que se diz definirem esta família: a prática do casamento entre primos. Apesar de se mencionar que o casamento entre os Montrond é uma herança do conde francês (tema que será abordado noutra capítulo), as mulheres que Armand Montrond teve, inviabilizam esta hipótese, pois, não se sabendo ao certo quantas eram, todas eram cabo-verdianas e claro que não seriam familiares do conde. Por isso mesmo, os habitantes, ao serem confrontados com esta questão, recorrem ao caso de Miguel Montrond, que casou com uma sobrinha, filha de outro irmão. Esta relação entre tio e sobrinha representa um caso isolado, pois os dados recolhidos, tanto nas genealogias, como em conversas, não indicam nenhuma outra relação deste tipo. Apesar da sua excepcionalidade, argumenta-se na Chã que, se o próprio antepassado dos Montrond teve relações com uma sobrinha, por que razão os seus descendentes não poderiam tê-las com outros parentes (nomeadamente primos, que lhes parecem menos problemáticas)?

Em relação à família Fontes, considera-se que o primeiro a chegar à Chã das Caldeiras foi Manuel Francisco Fontes. Em comparação com as outras famílias, os Fontes são os que menos participam nas disputas acerca de quem foi o primeiro habitante. Esta situação poderá estar relacionada com a própria vida de Manuel Fontes, pois existe alguma documentação acerca dele, embora relacionada com outra localidade. Os próprios descendentes mencionam que, apesar de Manuel Fontes ter sido um dos primeiros habitantes da Chã das Caldeiras, tinha residência habitual em Cova Figueira. Apesar de Manuel Fontes não ser de uma família aristocrática como Armand Montrond, os seus descendentes reivindicam, através da documentação, que ele também foi uma figura ilustre na ilha do Fogo, uma vez que foi eleito em 1924 para o cargo de delegado administrativo de Cova Figueira (F. Santos, 2014, p. 100), e foi elogiado pelo seu desempenho na ajuda à população aquando da erupção de 1995 no *Boletim Oficial* de Cabo Verde:

É louvado o cidadão Manuel Francisco Fontes porque durante o período mais agudo da erupção do vulcão do Fogo, encontrando-se na zona ameaçada de Cova Figueira, foi apesar dos seus setenta anos, um dos mais calmos e animosos cidadãos da referida povoação, a todos inculcando coragem e ânimo, para que a evacuação daquela zona se fizesse com método, calma e ordem. (F. Santos, 2014, p. 100)

Para além disto, existe um outro detalhe na vida de Manuel Fontes que permite entender a menor alusão a esta família nas conversas acerca de quem foi o primeiro habitante da Chã. É o facto de Manuel Fontes ter viajado para os EUA, situação esta que representa, tanto naquela altura como no presente, a aquisição de um estatuto social superior junto dos seus pares que

nunca saíram do país. No seu caso, até representou uma mudança do nome pelo qual ficou conhecido. Antes de emigrar, era conhecido por Nené di Nhana. Quando regressou, passou a ser tratado por Nené Denti Douro,<sup>20</sup> pois durante o tempo que esteve na América colocou um dente de ouro. Para os habitantes da Chã das Caldeiras, o facto de ter estado nos EUA permitiu que ele adquirisse novos conhecimentos, nomeadamente sobre o clima frio e de como se faziam os cultivos naquelas latitudes, que procurou adaptar às condições naturais da Chã das Caldeiras. Para o contexto fogueense da altura, o facto de ter vivido nos EUA e depois ter regressado com algum capital amealhado é sintomático, pois coincide com o período da queda dos morgadios e da ascensão social dos *americanos*, termo que designa os cabo-verdianos que emigravam para os EUA e depois regressavam.

Ao contrário dos Montrond e dos Fontes, que têm algumas referências documentadas, no caso da família Fernandes, as fontes históricas são todas orais. Mesmo assim, é esta família que tem reivindicado com maior vigor que o primeiro habitante da Chã das Caldeiras foi o seu antepassado Domingos Fernandes. Esta disputa tem sido travada pelos jovens, principalmente os guias turísticos, que cada vez mais se interessam pela história local, e por isso mesmo recorrem aos parentes mais velhos para saberem do passado. Isto tem contribuído para que outras versões surgissem e se questionasse a narrativa hegemónica de que os Montrond teriam sido os primeiros habitantes da Chã. Alguns Fernandes têm reivindicado os atributos do seu antepassado a partir de comparações com Armand Montrond. Se Armand Montrond era francês, Domingos Fernandes era também europeu e branco, português. Apesar de não pertencer a uma família aristocrática, os Fernandes mencionam que Domingos era um indivíduo com muitos terrenos e muitos animais. Como as suas propriedades iam de Relvas até às proximidades da Chã das Caldeiras, os seus animais pastavam na região da cratera, e por isso não era de estranhar que ele tivesse conhecimento dos recursos naturais da Chã e acabasse por decidir ir viver com a sua família para esta zona<sup>21</sup>.

Outro atributo disputado pelas três famílias consiste na produção vinícola. Para os Montrond e os Fontes, as videiras teriam sido trazidas do exterior pelos seus antepassados, mas os Fernandes têm outra perspetiva, argumentando que durante muito tempo as videiras existentes

---

<sup>20</sup> Tradução: Dente de Ouro.

<sup>21</sup> Este argumento tem algum fundamento, pois antes do povoamento efetivo, a Chã das Caldeiras era um lugar de passagem que permitia encurtar o caminho de Mosteiros até S. Filipe, como também um lugar de pastagem de gado (Ribeiro, 1998, p. 140).

na Chã das Caldeiras pertenciam somente à família Fernandes. A planta foi trazida para Cabo Verde no início do século XVI e cultivava-se nas zonas de maior altitude da ilha do Fogo, única área no arquipélago com condições climáticas apropriadas ao cultivo da vinha, As disputas entre estas famílias podem ainda ser reforçadas pela separação espacial que se deu quando chegaram à Chã das Caldeiras, pois os pioneiros ocuparam partes distintas do planalto, tendo-se fixado os Montrond na Bangaeira, os Fernandes na Portela e os Fontes em Djeu di Lorna (Rodrigues & Fattori, 2008, p. 4).

Mas, em sentido oposto, há também uma versão da história, menos divulgada, que considera que, mesmo antes do povoamento, existiam laços de parentesco entre as três famílias. Segundo esta versão, os laços de parentesco uniriam as mulheres dos primeiros povoadores, mas o facto de as mulheres serem esquecidas na memória genealógica local dificulta o aprofundamento desta questão. Contudo, ao realizar as histórias de vida, tive conhecimento de que, para além das mulheres dos pioneiros, uma irmã do Domingos Fernandes fez igualmente parte do grupo dos primeiros habitantes da Chã das Caldeiras, o que faz com que existam duas descendências Fernandes, como é o caso dos dois irmãos Montrond. Mas a informação mais relevante acerca das mulheres é dada pelo filho desta pioneira Fernandes, um dos habitantes mais velhos da comunidade, que num livro é apresentado desta forma: “Neto de Maria dos Reis Fernandes, “Nha Madereis”, uma das mulheres de Armand Montrond, Viriato nasceu na localidade de Relvas e, desde os 14 anos, reside em Chã das Caldeiras” (Rodrigues & Fattori, 2008, p. 6).

A veracidade destes discursos, ou das qualidades atribuídas aos primeiros habitantes da Chã das Caldeiras, não constitui o cerne da questão, pois o que se pretendeu aqui foi descrever como essas personagens, e as versões existentes das suas histórias, fazem parte da memória desta comunidade. Sugiro que fazem parte dela porque as disputas entre famílias acerca de quem foi o primeiro habitante e a versão de que todos eram familiares entre eles, geram uma contradição operativa nos relacionamentos e na construção da identidade dos indivíduos, das famílias e da comunidade.

## Capítulo II – A comunidade da Chã das Caldeiras

### O quotidiano dos habitantes da Chã das Caldeiras

O ritmo de vida na Chã das Caldeiras está invariavelmente ligado às actividades agrícolas, principalmente ao cultivo da vinha, mas existem muitas outras, que ocupam o dia-a-dia dos habitantes.

Um dia comum começa um pouco antes do sol nascer, quando na rua já se vê um certo movimento de pessoas, como é o caso de algum guia turístico que vai esperar turistas numa casa ou pensão. Depois dos preparativos, o guia e o seu grupo de turistas seguem o caminho que vai até ao Monte Lorna, com o objetivo de fazer a subida ao vulcão, mas também existem alguns que optam por fazer a caminhada da Bordeira, que tem a duração de dois dias.



Figura 7- Guia turístico com turistas a fazer a subida ao Pico do Fogo<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Fotografia tirada durante o trabalho de campo.

Ao mesmo tempo, os condutores das *hiaces*, fazem um circuito desde a Portela até à Bangaeira, com o objectivo de angariar passageiros, receber algum recado ou mercadoria para vender em S. Filipe. O número de passageiros e de mercadorias depende dos dias e das épocas, podendo os carros ficarem abarrotados de pessoas ou, em vez disso, de produtos que se vendem no mercado de S. Filipe, como a uva, a maçã ou o feijão figueira. Em relação aos habitantes que ficam, as tarefas diárias são variadas. Uma das primeiras consiste na ida aos campos para apanhar a *patcha* (palha) para os animais, isto porque, ao contrário de outras localidades, os animais ficam nos currais. A *patcha* compreende diversas plantas, mas as mais utilizadas são os ramos da *mamona* (rícino) ou do feijão figueira.



Figura 8- Pai e filho a carregarem *patcha* de *mamona*<sup>23</sup>

No tempo da poda, as folhas retiradas das videiras também são dadas aos animais, e ainda existem algumas plantas endémicas que são colhidas para este propósito. Consoante a época do ano, a distância para apanhar a *patcha* varia, ou seja, quanto mais perto do tempo das

---

<sup>23</sup> Fotografia tirada durante o trabalho de campo.

*aságuas*,<sup>24</sup> mais distantes os locais onde se apanha *patcha*. Não existe distinção de género ou faixa etária nesta actividade, pois é comum ver homens, mulheres e crianças a passar na rua ou nos campos com um molhe de *patcha* na cabeça.

De forma geral, as mulheres ficam responsáveis pela limpeza da casa e da confecção da comida, mas as crianças também participam nestas actividades. A primeira refeição do dia é o café da manhã, mas como todas as outras, os membros que vivem na casa não comem ao mesmo tempo, sendo, por norma, primeiro os homens, e só depois, as crianças e as mulheres. Esta refeição pode ir desde os restos da comida do dia anterior, a pratos mais tradicionais, como a *camoca*<sup>25</sup> com leite de cabra.

Depois do café da manhã, os homens saem de casa, podendo voltar para o almoço, ou só regressando ao final do dia. A agricultura e a construção civil constituem as principais actividades desempenhadas pelos homens. Em relação à primeira, verifica-se que o cultivo da vinha e a produção de vinho ocupam a maior parte do tempo, isto porque o seu ciclo compreende várias etapas ao longo do ano: poda, monda, pulverização, colheita, fabrico do vinho caseiro denominado *manecon*<sup>26</sup> e o cultivo de novas videiras. Estas etapas permitem que os trabalhadores consigam obter alguma fonte de rendimento, pois o aumento anual das plantações de videiras tem criado uma maior demanda de mão-de-obra. Para além da vinha, existem outras culturas que requerem menos trabalho, como é o caso das árvores de fruto (macieiras, romãzeiras, pessegueiros, figueiras, marmeleiros), que somente necessitam de ser podadas e pulverizadas.

É de realçar que estas duas culturas, a vinha e os pomares, constituem um caso particular no panorama nacional, pois só são produzidas na Chã das Caldeiras. Mais ainda, não estão directamente associadas à época das *aságuas*. Não obstante, o tempo das *aságuas* é vivido pelos habitantes da Chã das Caldeiras entusiasticamente, não diferindo do que acontece no resto do arquipélago. Quem chega a Cabo Verde nesta época do ano, pode ficar com uma ideia errada sobre a paisagem das ilhas, pois com as primeiras chuvas esta altera-se radicalmente,

---

<sup>24</sup> Corresponde ao período de chuva que vai desde Junho até Outubro.

<sup>25</sup> Milho torrado que é moído muito fino.

<sup>26</sup> Vinho feito de forma rudimentar, utilizando prensas manuais.

passando da aridez que se vê na maior parte do ano para uma paisagem verdejante. O período que precede a chuva é de ansiedade e marca as conversas do dia-a-dia, nas quais se comenta e opina se a chuva vem ou não vem. Nesta altura, algumas pessoas já não têm água nas suas cisternas e a solução passa pela compra de água à câmara municipal, ou a algum habitante que conseguiu armazenar maior volume.

É indescritível o que acontece com as primeiras chuvas. Qualquer um fica contagiado pela felicidade das pessoas. Em S. Filipe, tive a oportunidade de observar um jovem, em plena rua, a divertir-se na chuva, e também uma senhora que, estando a trabalhar no bar onde eu estava, saiu para a rua para gozar o momento. No caso da Chã das Caldeiras, guardei na memória quando uns miúdos me pediram para ir com eles tomar banho numa lagoa que se tinha formado com a chuva e já no final, um dos pais das crianças apareceu e comentou que aquilo era o que ele fazia quando era mais novo. Para além da felicidade, o tempo das *aságuas* representa uma altura de muito trabalho. É normal ver as pessoas à procura de qualquer tipo de recipiente e a colocá-lo num lugar estratégico para recolher o máximo de água. A chuva é torrencial e de pouca duração e as pessoas arranjam todos os meios disponíveis para recolher este recurso natural precioso. Logo após o primeiro dia de chuva, é normal observar os homens a passar com uma enxada na mão, pois neste período inicia-se outra actividade agrícola, a *simentera*, a sementeira do milho e feijão, como também de hortícolas e vegetais como tomate, hortaliça ou alfaces, mandioca.

Como foi referido anteriormente, para além da agricultura, os homens também dedicam parte do seu tempo à construção civil. De facto, durante o trabalho de campo, tive a oportunidade de observar e de participar em vários trabalhos desta natureza, que podem consistir na construção de uma casa, funco, cisterna, ou de uma nova divisão na própria casa. Sobre esta actividade, destaco uma conversa que tive com uma turista, que me fez repensar sobre algo que já tinha observado, e que consiste na imagem de que a maioria das casas da Chã das Caldeiras parecem quase sempre inacabadas. Vários factores podem estar relacionados com este fenómeno construtivo, como por exemplo, um maior poder de compra dos habitantes por causa das culturas de rendimento específicas da localidade, principalmente a vinícola, mas também de outras frutícolas como a macieira. Também o aumento de turistas tem provocado uma maior procura de alojamento.

Os trabalhos de construção civil são desempenhados maioritariamente pelos homens. Parece que todos os homens da Chã das Caldeiras têm alguma experiência na área da construção civil e não é de estranhar, pois desde tenra idade participam nesta actividade.

Enquanto os homens dedicam a maior parte do seu tempo à agricultura e à construção civil, as mulheres realizam um maior leque de actividades, que inclui também as tarefas consideradas masculinas. No caso da agricultura, não é difícil observar mulheres no campo a realizarem as mesmas actividades que os homens. Isto ocorre sobretudo quando não existe um homem na casa. Mas mesmo quando existe, a mulher desempenha um papel complementar, como no caso da *simentera*, em que o homem faz os buracos na terra e a mulher lança as sementes. Nas actividades consideradas de *djunta món*<sup>27</sup> (junta-mão), as mulheres participam principalmente na tarefa de confeccionar a comida para distribuir aos homens que estão a trabalhar, mas também existem casos em que a mulher trabalha lado a lado com os homens.



Figura 9- *Djunta món* na colocação de betão numa casa<sup>28</sup>

Sendo a preparação da comida da responsabilidade das mulheres, logo após a saída dos homens para o trabalho, as mulheres (avó, mãe e filhas) dividem as tarefas entre elas: enquanto umas ficam em casa a fazer as limpezas, outras vão para o campo colher feijão. Esta leguminosa

---

<sup>27</sup> Termo que designa diversas práticas de entajuda em Cabo Verde e que será abordado mais aprofundadamente no capítulo VIII.

<sup>28</sup> Fotografia tirada durante o trabalho de campo.

constitui a base alimentar dos habitantes da Chã das Caldeiras, sendo ingerida diariamente, tanto ao almoço como ao jantar, pela generalidade dos habitantes, diferenciando-se assim da base alimentar de outros tempos, que era o milho (J. Filho, 1997, p. 190).



Figura 10 - Apanha de feijão por duas jovens<sup>29</sup>

A importância do feijão deve-se à sua adaptabilidade nesta localidade, pois, ao contrário do milho, que é cultivado no tempo das *aságuas* e colhido uma vez por ano, o feijão, se resistir à *frosta* (geada), pode ser colhido várias vezes ao longo do ano, garantindo assim uma produção permanente. Existem várias espécies de feijão na Chã das Caldeiras, mas o que abunda mais é o feijão figueira/Congo, que é cultivado nos terrenos perto das habitações e principalmente na Bordeira. Após ser colhido, o feijão é descascado, tarefa esta que se observa diariamente em várias casas, onde crianças e mulheres se sentam no chão a descascar feijão. Outra técnica consiste em deixar o feijão ao sol para depois ser *debudjado* (debulhado), ou seja, depois de seco, bate-se com um pau nas vagens, de forma a separar a casca do feijão, tendo este depois que ser peneirado. O feijão fresco e descascado no momento é o mais apreciado, mas nas alturas

---

<sup>29</sup> Fotografia tirada durante o trabalho de campo.

em que a quantidade de feijão colhido é substancialmente superior às necessidades do agregado familiar, as pessoas vendem-no em S. Filipe, constituindo mais uma fonte de rendimento das famílias. Para além do feijão, os outros produtos da terra são também consumidos pelos habitantes, ou então vendidos em S. Filipe, permitindo, assim, a compra de outros produtos alimentares, como é o caso do arroz que, embora seja um produto importado, é consumido pela maior parte das pessoas em Cabo Verde.

Para as lides domésticas, as mulheres necessitam de água, tanto para a limpeza da casa, como para a preparação da comida. Como não existe água canalizada na Chã das Caldeiras, a maior parte das pessoas construiu uma ou mais cisternas ao lado da casa, o que facilita a obtenção da água, que anteriormente tinha de ir ser obtida na nascente em Djeu di Lorna.

Para além destes trabalhos, algumas mulheres ocupam-se de pequenos negócios de venda de produtos que não existem na Chã das Caldeiras e não é difícil ver mulheres e crianças a irem de casa em casa vender alguma coisa, desde produtos agrícolas e hortícolas, até pães produzidos noutras localidades da ilha. A venda de produtos de fora não se restringe às mulheres da Chã das Caldeiras, pois aparecem muitas outras pessoas a vender coisas, como é o caso dos senegaleses, que vendem produtos, como pentes para cabelo, telemóveis, rádios e outras bugigangas. Aos domingos, aparecem as pessoas que vendem roupa em segunda mão, proveniente da América. Uma vez por semana, chega uma carrinha que vai de casa em casa vender peixe fresco.

As tarefas realizadas, tanto pelos homens como pelas mulheres, revelam, entre outras coisas, a constante presença das crianças, aspecto este que tem reflexo na expressão local de que “uma criança é uma riqueza”. Sem elas, os trabalhos diários seriam ainda mais pesados. Desde muito novas que elas vão aprendendo a realizar diferentes tarefas. Este processo de aprendizagem obedece a uma divisão sexual do trabalho. Os rapazes aprendem as actividades dos homens e as raparigas executam as funções desempenhadas pelas mulheres. Desta divisão de género, constata-se que as raparigas ficam mais limitadas ao espaço doméstico, enquanto os rapazes usufruem de maior liberdade de circulação.

As crianças, para além de participarem nas tarefas dos adultos, também têm de dedicar parte do seu tempo aos estudos. Como existe uma escola primária na Chã das Caldeiras, as crianças conseguem conciliar os trabalhos com os estudos. Se tiver um horário escolar da manhã, a criança pode ir apanhar *patcha* antes de ir para a escola e, de tarde, continua a participar nas tarefas que lhe sejam exigidas. Com a conclusão do ensino primário, as famílias têm de decidir

se a criança continua ou não os estudos, pois para além do investimento económico que é preciso fazer, o grupo doméstico perde um membro para ajudar nas tarefas diárias. Caso a decisão seja a de prosseguir os estudos, existem duas alternativas. A criança pode ir todos os dias até Cova Figueira e voltar, usando o transporte escolar, mas isto só até ao 9.º ano. A outra hipótese consiste em ir estudar para S. Filipe e, neste caso, a criança tem de ficar toda a semana na cidade e só volta aos fins-de-semana e nas férias escolares, participando nessas alturas nas tarefas diárias.



Figura 11- Grupo de crianças a caminho da escola e outra a transportar água<sup>30</sup>

Em alguns grupos domésticos, há crianças que fabricam artesanato para vender aos turistas. É normal ver um grupo de miúdos com uma bandeja com miniaturas de funcos feitas de pedra vulcânica e palha perto das casas que alojam turistas, ou então, ao lado da adega, pois quase todos os dias chegam autocarros com grupos de turistas para visitar este estabelecimento.

O artesanato não se limita aos funcos. Existem obras que requerem mais trabalho e experiência, como é o caso das esculturas de caras, que são feitas por jovens rapazes. Ao redor da Chã das

---

<sup>30</sup> Fotografia tirada durante o trabalho de campo.

Caldeiras, existem várias pedras vulcânicas, mas somente as que se encontram perto do pico pequeno é que servem para esculpir. Como o lugar fica longe das povoações, os artesãos locais dedicam um ou dois dias por semana à colecta das pedras.



**Figura 12 - Jovem a vender o seu artesanato a turistas<sup>31</sup>**

A venda de artesanato está de certa forma ligada à actividade de guia turístico, isto porque grande parte dos guias turísticos começou por ser vendedor de artesanato. Esta passagem de vendedor de artesanato para guia turístico acontece porque a primeira tarefa permite o contacto directo com os turistas e constitui uma “escola prática” para vir a ser guia turístico. A necessidade de vender leva as crianças a aprender o básico da língua francesa (a maior parte dos turistas no Fogo são franceses). Alguns guias turísticos assumem que falam melhor o francês que o português, pois no dia-a-dia falam o crioulo e o francês, enquanto que só tiveram de falar português na altura em que andavam na escola

A maior parte das actividades acaba ao pôr-do-sol, quando os homens regressam a casa e as mulheres servem o jantar. Após esta refeição, a maior parte das pessoas vai dormir, visto que não existe rede eléctrica. Utilizam-se velas como fonte de luz, moderadamente. Contudo, alguns lugares têm geradores, como é o caso dos bares, das casas que alugam quartos a turistas,

---

<sup>31</sup> Fotografia tirada durante o trabalho de campo.

e das duas pensões locais. Em relação aos alojamentos turísticos, verifica-se que os geradores são ligados apenas quando há hóspedes e é também com a afluência de turistas que a Casa Ricardo<sup>32</sup> aciona o seu gerador. Este estabelecimento é considerado um ponto turístico, pois aí são vendidos vários produtos *di terra*<sup>33</sup> (da terra), como os vinhos, queijo de cabra ou o café do Fogo, mas o aspecto mais peculiar é quando o dono e os seus filhos tocam música tradicional da ilha do Fogo, denominada *Talaia Baixu*. Normalmente, são os guias turísticos que, de manhã, levam os turistas a subir ao vulcão, que convidam os turistas e combinam com o dono para que ele ligue o gerador, pois na Casa Ricardo, tal como nos alojamentos turísticos, se não existirem turistas não se toca música e nem se liga o gerador. A vida nocturna não se limita à Casa Ricardo. Os outros dois bares também dispõem de geradores, que são ligados de vez em quando, principalmente aos fins-de-semana e datas festivas. Estes estabelecimentos são, na sua maioria, frequentados por jovens rapazes. Ao contrário da Casa Ricardo, onde há música ao vivo, os outros bares utilizam aparelhagens de som e transformam-se em autênticas discotecas, onde passam músicas modernas, que vão do estilo *cabo love*, passando pelo *reggae* até ao *techno*. Estas festas podem durar até altas horas da noite, mas convém frisar que são uma excepção no quotidiano da Chã das Caldeiras.

### **Antes e depois da erupção de 1995**

Durante o trabalho de campo, reparei que nas conversas em torno da vida da Chã, as pessoas faziam uma distinção entre a vida antes e depois da erupção de 1995. A descrição do quotidiano, feita anteriormente, difere em boa medida das realizadas por outros autores (Fonseca, 2002; Ribeiro, 1998) que escreveram sobre o período anterior à erupção de 1995.

Desde logo, a primeira diferença verifica-se no aumento demográfico. Apesar de não existirem dados estatísticos para boa parte do primeiro período, os relatos descritos por outros autores permitem inferir sobre isto. Segundo Fonseca (2002), e também segundo fontes orais, no início do povoamento, só existiam quatro chefes de família com as suas respectivas famílias a viver na Chã das Caldeiras, o que configura um número reduzido de habitantes. Os primeiros

---

<sup>32</sup> Como os nomes dos estabelecimentos são designados pelo nome dos seus proprietários, também se optou por alterar os seus nomes, com a excepção da Pensão Pedra Brabo e os Sirius, que não tem o nome do proprietário.

<sup>33</sup> Termo que pode designar produtos locais, regionais ou nacionais.

povoadores tiveram filhos, sendo estes as primeiras pessoas a nascer na Chã das Caldeiras e, conseqüentemente, o número de habitantes foi aumentando.

Outro dado histórico que leva a deduzir sobre o número de habitantes, refere-se ao conflito que se deu em 1933 entre a população da Chã e a administração da ilha (Widmer, 2008, p. 29). Este acontecimento ainda persiste na memória das pessoas da Chã, servindo muitas vezes para argumentar a perpetuação das intervenções extremas por parte do governo, mas também para enaltecer a identidade “rebelde” dos habitantes. Segundo as pessoas com quem falei sobre este assunto, a razão pela qual se deu o conflito foi a recusa de pagamento de um imposto sobre os animais. Às pessoas da Chã das Caldeiras nunca tinha sido cobrado tal imposto e por isso mesmo elas não o aceitaram, tendo a situação chegado ao ponto de terem sido destacados militares de Santiago, que entraram e prenderam todos os chefes de família da Chã, que não eram mais do que dez homens. Pode-se então deduzir que, nesta altura, o número de habitantes também era reduzido, pois os cerca de dez homens e as suas respectivas famílias, não chegariam a uma centena de pessoas.

**Tabela I - Número de habitantes na Chã das Caldeiras (1990-2010)<sup>34</sup>**

1990	Bangaeira	220
	Portela	217
	Boca Fonte	49
	Total	486
2000	Bangaeira	255
	Portela	259
	Total	533

---

<sup>34</sup> Fonte: Instituto Nacional de Estatística Cabo Verde: <http://ine.cv/populacao-e-censo/>

2010	Bangaeira	277
	Portela	398
	Djeu di Lorna	18
	Cova Tina	4
	Total	697

O número de habitantes aumentou com o passar dos anos, mas não significativamente, como se pode concluir a partir da descrição feita por Orlando Ribeiro:

A Chã constitui um caso especial, que merece ser estudado à parte. Existe aí uma povoação, encerrada no hemicírculo e mais perto da Bordeira, formada por dois núcleos separados pelo degrau que atravessa transversalmente a depressão; o menor é o mais elevado (Portela, 1650 m); o maior (Bangaeira) fica umas dezenas de metros abaixo. No conjunto formarão duas dúzias de casas, a que podem corresponder pouco menos de um cento de habitantes. As construções são rudimentares, térreas, feitas de blocos de lava não aparelhados e cobertos de palha. Existem dois tipos: rectangulares (as mais numerosas), de telhado de quatro águas, e redondas, de cobertura cónica; o «funco» ou cozinha, separado geralmente da habitação, é sempre construção redonda. Não se usa telha, nem vidraças nas janelas, nem a maior parte das vezes divisões interiores. (Ribeiro, 1998, p. 140)

A partir de 1990, já existem dados estatísticos (ver tabela I), que confirmam um aumento da população: em 1990, viviam 486 pessoas na Chã; em 2000, este número aumentou para 533 pessoas, isto apesar de ter ocorrido a erupção vulcânica em 1995 e a população ter sido recolocada em entras localidades; chegando-se ao ano de 2010 com 697 residentes. Apesar do número parecer reduzido, ao nível da ilha, ele é, na verdade, substancial, pois comparando com as outras localidades, a Chã das Caldeiras apresenta-se como uma das mais habitadas, chegando mesmo a ser a segunda mais populosa do município de Santa Catarina.

Nos primeiros anos do povoamento, que começou em 1917, os quatro povoadores e as suas famílias ocuparam cada uma delas diferentes áreas da Chã da Caldeiras, ficando os dois irmãos

Montrond na localidade da Bangaeira, os Fernandes na Portela e os Fontes em Boca Fonte, sendo estas as áreas povoadas da Chã das Caldeiras até pelo menos 1990, como demonstra a tabela acima. Depois da erupção de 1995, verifica-se que a população passou a residir somente na Portela e na Bangaeira, isto porque a localidade de Boca Fonte ficou totalmente coberta pelas lavas (E. Correia & Costa, 1995, p. 173). Nos censos de 2010, constata-se a existência de novas áreas de residência, como é o caso de Djeu di Lorna e de Cova Tina. As pessoas que passaram a viver nas novas áreas, podem representar, por um lado, as que anteriormente viviam em Boca Fonte, mas, por outro lado, esta ocupação pode ser o reflexo de um aumento da população.

O tipo de habitação constitui outra diferença, pois, no início do povoamento, as casas eram feitas somente com os materiais locais, sendo o tipo de casa denominado de *funco*. Os moradores actuais recordam como eram precárias estas construções, principalmente nas noites de inverno, isto porque o frio entrava pelas pedras, tal como os ratos. Hoje em dia, ainda existem funcos, mas com algumas alterações, pois entre as pedras vulcânicas é colocado cimento, e também já não se utiliza palha, sendo agora os telhados feitos de betão. A escolha deste tipo de habitação, deve-se a dois factores. O primeiro, é o económico, pois os materiais de construção são facilmente adquiridos na Chã das Caldeiras e não requerem muitos custos, ou seja, a pessoa contrata alguém ou ela mesma pode trabalhar as pedras, sendo depois preciso alugar uma carrinha para transportar as pedras, isto se a matéria-prima se encontrar longe do local da construção. O segundo factor está relacionado com a estética deste tipo de habitações, que chama a atenção dos turistas.

Apesar da construção dos funcos ser mais económica, actualmente a maioria das casas são feitas com blocos de cimento e a sua tipologia tem mais do que uma divisão. Este tipo de habitação em tijolo de cimento acarreta mais custos, isto porque a maior parte dos materiais vem de fora, como é o caso do ferro ou do cimento, e é preciso pagar o seu transporte.

Independentemente do tipo de construção, o facto de a população estar a aumentar de ano para ano reflecte-se não só no aumento do número de casas, como também no emprego de mais pessoas na sua construção, na sua maioria jovens rapazes e homens adultos.

Apesar de a agricultura constituir a principal actividade económica da Chã das Caldeiras, existem diferenças entre os períodos antes e depois da erupção de 1995. No tempo que antecedeu a ocupação da Chã das Caldeiras, a região era utilizada para a pastorícia, mas como Fonseca (2002, pp. 28–29) argumenta, só com a actividade agrícola é que se deu o

assentamento definitivo de pessoas, que começaram desde logo a cultivar alimentos para a sua subsistência. Para além dos produtos de subsistência, também se começou a plantar o rícino, que constituiu o principal produto de rendimento na Chã das Caldeiras nesse período. Com o declínio do comércio do rícino, deixou-se de cultivar esta planta, que, todavia, continua a crescer na região, sendo os seus ramos e folhas utilizadas para a alimentação dos animais domésticos. Como vimos no capítulo anterior, o rícino foi substituído por outras culturas de rendimento, principalmente a uva, mas também pelas árvores de fruto, como as macieiras, os pessegueiros, as figueiras. A maior parte destas culturas já existiam no primeiro período, mas eram utilizadas somente para a subsistência das famílias. Depois da erupção de 1995, começou-se a investir nestas culturas de forma a obter rendimentos. Neste aspecto, a cooperativa da Chã das Caldeiras, criada com o apoio da cooperação alemã e italiana, teve um papel determinante, pois fomentou o cultivo das videiras e das árvores de fruto e a produção de vinho e de derivados das frutas, como licores e compotas.

Para além da agricultura e da construção civil, existe uma outra actividade económica que surge depois da erupção de 1995: o turismo. O fenómeno natural teve alguma projecção mediática internacional e chamou a atenção deste lugar ao mundo. Antes da erupção, já vinham alguns curiosos visitar a ilha, mas eram em número muito reduzido, e as condições não eram as melhores em termos de alojamento. A D. Augusta contou-me que nesse tempo recebia alguns turistas em casa, cedendo o seu quarto de dormir aos hóspedes. A mudança surgiu quando um francês decidiu construir uma pousada. A partir daí, foram surgindo cada vez mais turistas. As pessoas começaram a ampliar as suas casas com mais quartos para acomodarem os turistas que anualmente iam aumentando. Para além das novas construções, também surgiram outras actividades relacionadas com o turismo, como é o caso dos guias turísticos, dos artesãos que fazem esculturas com a pedra vulcânica e das crianças que as vendem aos turistas.

### **A construção simbólica da comunidade e os laços de pertença entre os habitantes da Chã**

Para as pessoas da Chã das Caldeiras, o vulcão não é meramente uma estrutura geológica, mas um elemento central na existência da comunidade, pois é devido ao vulcão que os habitantes conseguem obter os produtos da terra, produtos estes que não crescem noutras regiões do arquipélago. É também em volta do vulcão que se têm desenvolvido outras actividades económicas (artesanato, guias turísticos, alojamento turístico, etc.). Mais ainda, o vulcão é

considerado como um “amigo”, pois desde que o povoamento se deu, existiram três erupções (a primeira em 1951 e a segunda em 1995 e a última em 2014) e em nenhuma delas ocorreram mortes. O vulcão, dizem, avisa com antecedência. Costumam ocorrer abalos sísmicos que prenunciam a erupção. E esta é predominantemente efusiva, com escoamento relativamente lento de lava.<sup>35</sup>

Algumas das transformações que são características do período pós-1995 já se tinham iniciado quando a erupção se deu, como é o caso da adega de vinho que existia em Boca Fonte, mas, como foi dito anteriormente, esta zona foi destruída pelas lavas, e como recordação desse tempo ficou a fachada do edifício da adega.

Foi no dia 2 de abril de 1995 que a erupção ocorreu. Grande parte das pessoas recorda que um guia turístico tinha levado um grupo de músicos ao cimo do vulcão para aí filmarem um *videoclip*. Como não é todos os dias que ocorre um evento destes, alguns jovens subiram também para assistir às filmagens. Ao chegarem ao cimo do vulcão, começaram a sentir abalos sísmicos e, como o guia tinha ouvido histórias sobre a erupção de 1951, decidiu que deveriam sair dali. As pessoas que se encontravam em baixo também acharam estranho o que estava a ocorrer e as mais velhas e experientes referiram que o vulcão iria entrar em erupção. A erupção começou à noite e o sentimento das pessoas dividia-se entre o fascínio e o medo. O fenómeno natural era comparado a um fogo de artifício, mas também existia o receio de perderem todos os seus bens.

Uma parte da população começou a descer pelo Monte Velha até aos Mosteiros, mas outra parte ficou na Chã das Caldeiras, tendo pernoitado no monte da Bordeira. Nos dias seguintes, o governo tentou evacuar a população, que não queria sair dali e perder os seus bens. Ao saírem, tentavam levar as suas coisas, tendo outras pessoas de outras localidades ajudado, mas também existiram aqueles que se aproveitaram da situação e roubaram o que puderam. Muitas famílias ficaram separadas no momento da fuga, mas depois encontraram-se nos locais provisórios onde foram alojados, como escolas, igrejas e outras instituições nos Mosteiros e em S. Filipe. Foi

---

<sup>35</sup> Em 1951 não houve evacuação das pessoas, nem o turismo era a o fenómeno de massas em que viria a converter-se. Como a pesquisa etnográfica foi realizada antes da erupção de 2014, não estou certo de que as pessoas tenham passado a considerar um terceiro período, mas é provável que sim, devido ao maior impacto que esta erupção teve em relação às outras duas.

nesta última cidade que a maioria das pessoas ficou, e onde foi montado um acampamento para as alojar.

Como era uma situação provisória, o governo decidiu construir casas para todas as famílias nas localidades de Achada Furna e Monte Grande. A maioria da população da Chã das Caldeiras aceitou as casas e muitos foram para lá viver, mas aí surgiram problemas e, mais uma vez, o sentimento de pouca compreensão por parte das autoridades voltou à memória. Apesar de as pessoas terem novas casas, não tinham meios de subsistência, não tinham terra para cultivar. Durante esse período, correu o boato de que os antigos habitantes não poderiam voltar para a Chã das Caldeiras. O discurso governamental qualificava a Chã como zona de risco. Mas, era voz corrente, na verdade o governo não queria os habitantes de volta porque pretendia criar ali uma reserva natural. Mais uma vez, a população não aceitou as restrições governamentais e, aos poucos, a maioria das famílias foi regressando à Chã das Caldeiras, tendo algumas decidido permanecer nas novas localidades.

A erupção de 1995 representa um recomeço e, por isso mesmo, a sua data tem sido lembrada todos os anos e separa um antes e um depois, uma Chã das Caldeiras isolada do mundo, e outra aberta ao mundo. Estes dois períodos estão bem explícitos nas conversas realizadas durante o trabalho de campo com as pessoas mais velhas, que referem um *tempo bedjo* (tempo antigo), como também com as gerações mais novas (as que se lembravam da erupção de 1995), e são referenciados ainda por pessoas de fora que têm escrito sobre a Chã das Caldeiras e mantido contacto com a comunidade.

De forma geral, as várias fontes referem que durante o primeiro período, os moradores da Chã das Caldeiras viviam isolados e algumas particularidades que existem actualmente se devem a este facto, chegando mesmo a considerar-se que, antes da erupção de 1995, os habitantes da Chã das Caldeiras viviam como uma “tribo” e regiam-se pelas suas próprias leis.<sup>36</sup> Seguindo o mesmo argumento, Fonseca (2002) escreve que “a Chã constituía como que uma comunidade fechada sobre si mesma, mantendo apenas contactos mais regulares com os negociadores de rícino que traziam alguns produtos” (Fonseca, 2002, pp. 34–35). No mesmo registo, o historiador Fausto de Rosário compara a Chã das Caldeiras à Sicília, pois como nesta última,

---

<sup>36</sup> O termo “tribo” foi utilizado por Alexandre Nevsky (nome verdadeiro), na altura presidente do Parque Natural do Fogo, em entrevista realizada na sede do Parque em S. Filipe, sexta-feira, 2 de Março de 2012.

os habitantes da Chã das Caldeiras teriam desenvolvido uma organização comunal com leis próprias e separada do resto da ilha.

Fausto. Há uma espécie de uma Sicília. Há um... Eu acho que para entender a Chã, tem que se começar a fazer referência a um ditado que nós temos aqui no Fogo.

Eu. Qual é o ditado?

F. Não é bem um ditado, é uma expressão para dizer alguém que está completamente fora do contexto. Portanto, em Portugal seria, mais ou menos o vosso transmontano. Portanto, alguém que vem daqueles recônditos, onde parece que todo o mundo é selvagem. Não muitas vezes, quando alguém não entende, não conhece nada, não sabe de nada, nós costumamos dizer: “*bo é di Txan?*”<sup>37</sup>

E. Ah, existe essa expressão.

F. *Bo é di Txan?* Exactamente. E se eu perguntar alguém, se ele é da Chã das Caldeiras, significa que vem de uma zona onde não há rei nem roque, onde não há lei nem nada. E de facto, as autoridades administrativas portuguesas nunca se preocuparam muito com a Chã. A Chã sempre foi vista como um lugar selvagem, onde viviam umas pessoas que não se sabe como tinham lá surgido. Daí que a Chã, a comunidade da Chã, foi criando ao longo, digamos, do seu desenvolvimento, da sua existência, os seus próprios equilíbrios, o seu próprio código, a sua forma de relacionamento e, inclusivamente o seu conceito de propriedade, que hoje representa tantas dores de cabeça ao Aquileu [na altura presidente do município de Santa Catarina].<sup>38</sup>

Apesar deste consenso, existem outros dados que levam a refutar a ideia de que, no primeiro período, a Chã das Caldeiras se encontrava isolada do resto da ilha ou mesmo do mundo. Como constatou Cristiana Bastos (1993) no caso do nordeste algarvio, os estudiosos da região tinham a tendência de descrever os povos que viviam nas serras como comunidades isoladas, mas a autora toma outra perspectiva, referindo que sempre existiu mobilidade e contacto com outras regiões por parte dos habitantes das serras, referindo ainda que este tipo de descrição (de comunidades fechadas) existe porque:

---

<sup>37</sup> Tradução: “Tu és da Chã?”

<sup>38</sup> Entrevista realizada no Bar Stop em S. Filipe, sábado, 18 de Agosto 2012. Não se alterou o nome do entrevistado.

Uma das tentações dos etnógrafos da vida rural é fechar simbolicamente o universo que descrevem, fazer o leitor acreditar nesse fecho, exagerar as relações internas ao circuito, ignorar as externas, e aceitar com complacência os mitos da utopia rústica que povoam as mentes urbanas. Ora a Serra Algarvia é precisamente um dos cenários favoritos para esses mitos. Apesar da contínua interacção desta população como o exterior, que já referimos, há quem fale dela como dos últimos sobreviventes de uma cultura montanheira perdida, e à beira da ruptura graças ao impacto da civilização moderna. (Bastos, 1993, p. 106)

Em relação aos aspectos que evidenciam uma ideia diferente do isolamento dos habitantes da Chã das Caldeiras, podemos retornar ao texto em que Fonseca (2002, pp. 34–35) a descreve como uma comunidade fechada em si mesma, isto porque o mesmo autor escreve também que “com o passar do tempo começou-se a construir algumas casas e a vida passou a ser dividida entre a Chã das Caldeiras e a localidade de origem. As famílias muitas vezes dividiam-se, ficando uma parte dos seus elementos em cada lugar” (Fonseca, 2002, p. 33). Com o assentamento definitivo, que se deu com os filhos dos primeiros povoadores, as deslocações podem ter diminuído, mas não cessado, pois os contactos com os familiares de outras regiões sempre existiram e algumas pessoas possuem terrenos noutras regiões.<sup>39</sup>

Outro aspecto que refuta a ideia de um total isolamento tem que ver com o acesso ao ensino. Durante as entrevistas conduzidas aos habitantes mais velhos, verifica-se que a educação representa um aspecto central nas suas vidas, pois todos se recordam das dificuldades que havia naquela época para se conseguir estudar, e parte deles não chegou a consegui-lo. Aqueles que conseguiram, recordam-se que caminhavam vários quilómetros para chegar a Cova Figueira e outros tantos no caminho de volta. Havia alguns que iam viver para casa de familiares, não precisando de percorrer todos os dias o trajecto entre Cova Figueira e a Chã. A mobilidade das pessoas da Chã das Caldeiras não se restringia a outras localidades da ilha do Fogo. Como em todo o arquipélago, parte dos seus habitantes sempre emigrou, para diferentes destinos consoante as épocas.

Embora o povoamento da Chã das Caldeiras seja relativamente recente e o seu isolamento seja muito exagerado, não deixa de ser importante referir que esta concepção constitui, tanto para as pessoas de fora, como para os próprios habitantes da Chã das Caldeiras, um aspecto central

---

<sup>39</sup> Talvez o melhor exemplo seja de alguns dos descendentes do Néne Denti Douro que ainda têm terrenos e casas em Cova Figueira.

na construção identitária desta população, aspecto este que será abordado aqui a partir do conceito de comunidade, mais concretamente da abordagem proposta por Cohen (2010), que destaca o seu carácter simbolicamente construído:

Como um símbolo, é mantido em comum pelos seus membros, mas o seu significado varia de acordo com as próprias orientações dos membros. Em face da variabilidade do significado, a consciência de comunidade tem que ser mantida viva através da manipulação dos seus símbolos. A realidade e eficácia da fronteira da comunidade - e, portanto, da própria comunidade - depende da sua construção simbólica. (Cohen, 2010, p. 15)

Antes de começar a analisar a construção simbólica da comunidade da Chã das Caldeiras, é pertinente situar a noção de comunidade nos debates da antropologia. Durante um longo período, os estudos de comunidade constituíram uma área privilegiada dentro da disciplina. Como outros conceitos (por exemplo, os de parentesco e cultura), o de comunidade começou a ser criticado na década de 1980, chegando a anunciar-se o seu fim (MacFarlane, 1977, p. 11). Um dos problemas em relação ao conceito de comunidade consiste nas inúmeras definições existentes, mas a principal crítica diz respeito à conotação que ele adquiriu com o advento da revolução industrial, no final do século XVIII e início do século XIX. O referente do conceito ficou ancorado a um tempo passado, associado a pequenos grupos humanos rurais, em contraposição com as grandes cidades, consideradas modernas, ou com sociedades industrializadas (Calhoun, 1980, p. 105). Dentro desta visão, as comunidades tendiam a ser percebidas como isoladas, homogêneas e igualitárias. Reflexo desta tendência, são os trabalhos realizados pela Escola de Chicago, que tendem a reproduzir de forma demasiado simplificada as dicotomias urbano/rural, simples/complexo, tradição/modernidade.

De certa forma, as imagens que se têm produzido da Chã das Caldeiras reproduzem estas visões dicotómicas. Uma análise mais aprofundada permitirá abordar a população desta localidade a partir de sentimentos de pertença e também de diferenciação com o exterior, sendo esta construção relacional (Cohen, 2010, p. 12). A perspectiva de Cohen permite ultrapassar a ideia de comunidade como homogênea, igualitária ou isolada, pois como um símbolo, o sentimento de pertença a uma comunidade constitui-se através de diferentes interpretações e significados sobre o que une os seus membros. Por outras palavras:

Os símbolos são entendidos como imagens mentais vagas, imprecisas e complexas, sujeitas a interpretações individuais díspares. Partilham, no entanto, elementos comuns que possibilitam

a comunicação e, concomitantemente, produzem sentido para (e entre) os diferentes indivíduos. (Mendes, 2013, p. 189)

Para além disto, a construção simbólica de uma comunidade deve ser analisada a partir do conceito de fronteira. Este permite ultrapassar as críticas à ficção das comunidades isoladas, acentuando, em vez disso, que estas se constituem a partir da similaridade e da diferenciação, sendo os limites das fronteiras flexíveis. Como Cohen refere: “por definição, a fronteira marca o princípio e o fim da comunidade [...] a fronteira pode ser percebida em diferentes termos, não só pelas pessoas do lado oposto, mas também pelas pessoas do mesmo lado” (Cohen, 2010, p. 12).

Durante o tempo em que estive na Chã das Caldeiras, as pessoas não mencionaram o termo comunidade. Isto não invalida considerar a Chã das Caldeiras como tal. Como Paulo Mendes refere acerca da Azenha do Mar, no litoral alentejano de Portugal, as pessoas não empregavam o termo, mas utilizavam outras expressões equivalentes: “nunca ouvi a palavra ‘comunidade’ ser pronunciada pelas pessoas da Azenha do Mar. Encontrei, sim, aproximações à noção no uso/aplicação de termos como ‘aldeia’, ‘sítio’, ‘povo’ e, mais vulgarmente, nas expressões ‘à da’ e ‘os da’ [...]” (Mendes, 2013, p. 193).

Como já foi referido anteriormente, o isolamento faz parte da memória colectiva das pessoas da Chã das Caldeiras e, no caso das dificuldades de acesso à educação, constituiu um factor de diferenciação dentro da comunidade, visto que só uma minoria conseguia estudar, o que constituía um elemento de valorização, que permitia obter melhores trabalhos, como o de capataz nas obras públicas.

As gerações mais novas também falam das dificuldades no acesso à educação. Apesar da melhoria das acessibilidades, a integração nem sempre foi fácil, pois as crianças e os jovens da Chã eram vistos como diferentes na escola. Trago aqui, a este propósito, as minhas anotações de uma parte da conversa que tive com um residente da Chã das Caldeiras, na qual este explicou as diferenças existentes a partir da letra da música “Terra” de Michel Montrond:

O Pedro também falou sobre a mudança de mentalidade das pessoas de S. Filipe para com as da Chã, pois até há pouco tempo as pessoas da Chã eram discriminadas, chegando a ser consideradas como animais. Mas recentemente isto mudou, levando muitas pessoas de fora a interessarem-se pela Chã. Esta mudança deveu-se ao desenvolvimento que se deu na Chã depois da erupção de 1995, com o aumento da produção da uva e de outros produtos agrícolas, e também com o turismo. Sobre isto, o Pedro mencionou uma música do Michel Montrond,

onde ele canta que quando chegam a uma zona perto de S. Filipe, os miúdos da Bilá<sup>40</sup> dizem “*ben di fora*”,<sup>41</sup> e depois descreve as pessoas que vestem calça comprida e andam de pé descalço. Perguntei se, quando ele viveu em S. Filipe, sentiu essa discriminação e ele disse que sim, pois naquela altura a forma de vestir das pessoas da Chã era bem diferente da dos da Bilá, mencionando que na Bilá os jovens andavam com roupa de moda, enquanto os da Chã não tinham muita noção, principalmente as raparigas, que não combinavam muito bem a sua indumentária.<sup>42</sup>

Apesar de a expressão “*di fora*” poder abranger as pessoas do interior da ilha no geral, é importante referir que a Chã das Caldeiras ocupa um lugar central nas canções de Michel Montrond. Embora este músico não tenha nascido lá, grande parte da sua família reside na Chã e ele passou aí parte da sua infância. Isto reflecte-se nas letras do seu álbum *Kamin di Bedju*.<sup>43</sup>

Ao ouvirem estas músicas, as pessoas da Chã das Caldeiras revêem-se nelas, como é o caso da discriminação feita pelas pessoas de S. Filipe, mas também no modo como ele canta, uma vez que utiliza expressões próprias da localidade.

O espaço em si também constitui um factor identitário, mas apresenta diferentes escalas de diferenciação. O vulcão, por exemplo, é metáfora comum das características dos habitantes da ilha em geral. Exemplo disso foi uma conversa que tive com um taxista na ilha de Santiago, na qual começou a falar sobre as mulheres das várias ilhas. Como lhe tinha dito que estava a viver no Fogo, ele referiu que as mulheres do Fogo eram confusas e explosivas, como o vulcão. Na ilha do Fogo também se verifica esta relação entre o espaço e os seus habitantes, mas aqui a diferenciação é entre os habitantes da Chã das Caldeiras em relação às das outras localidades, como é o caso já descrito de as pessoas da Chã das Caldeiras serem consideradas “selvagens”, que não se deve somente ao facto de viverem isoladas, mas também de serem “como o vulcão”.

Estas particularidades delimitam a fronteira simbólica da comunidade da Chã das Caldeiras, mas existe uma que constitui um papel central e que revela bem a natureza do sentimento de pertença entre as pessoas. Trata-se da expressão “aqui só existe uma família”. Esta expressão

---

<sup>40</sup> Vila é localmente a designação comum da cidade de S. Filipe, capital da ilha do Fogo.

<sup>41</sup> Vem de fora.

<sup>42</sup> Diário de campo, quinta-feira, 31 de Janeiro de 2013

<sup>43</sup> Caminho de antigamente.

é muitas vezes evocada pelas pessoas, mas, como foi referido anteriormente em relação ao conceito de comunidade, a interpretação depende do sujeito. Mais ainda, dependendo da situação, o sujeito aceita ou refuta esta ideia de comunidade. Geralmente, a aceitação ocorre quando se está perante alguém do exterior, enquanto que a refutação acontece nos casos em que existem conflitos entre os membros da comunidade. Esta expressão constitui um símbolo fulcral na consciência da comunidade e será tratada de forma mais detalhada no próximo capítulo.

## Capítulo III – Pessoa e parentesco na Chã das Caldeiras

### “Aqui só existe uma família”

Um dos pontos fortes do trabalho etnográfico consiste na flexibilidade dos métodos empregues ao longo da pesquisa. Apesar de se delinear previamente um projecto no qual se propõem os métodos a utilizar, somente no terreno é que se verifica e se vai experimentando os que melhor se adaptam ao contexto, sendo comum a redefinição destes, como também dos objectivos traçados previamente.

Estas alterações metodológicas e dos focos de análise verificaram-se no projecto estabelecido para esta tese, mais concretamente na ênfase em relação aos temas centrais previamente propostos, que eram, em traços gerais, o turismo e a família. Com o passar do tempo no terreno, a temática da família foi ganhando maior relevo, e em ligação com a do turismo. O turismo na Chã das Caldeiras tem de ser entendido a partir da organização familiar.

Em relação aos métodos empregues na obtenção dos dados referentes ao estudo das famílias da Chã das Caldeiras, podemos considerar que a observação participante, que estava previamente planeada, constituiu uma das principais formas de obtenção de informação, tendo o contacto diário com as pessoas desempenhado um papel central na definição das questões de pesquisa. De facto, o fio condutor da temática do parentesco na Chã das Caldeiras reforçou-se a partir deste método. Quatro dias depois de chegar ao terreno, deparei-me com a expressão “aqui só existe uma família”, que inevitavelmente incita ao diálogo com os estudos de parentesco na antropologia. Desde aí, ouvi-a inúmeras vezes, mas fica aqui a forma como a registei pela primeira vez no meu diário de campo:

Como no dia anterior com o Sr. Jorge, a conversa com o Sr. Luís deu-se enquanto caminhávamos para o seu campo, que fica na mesma zona do Sr. Jorge, mas mais perto das casas. Perguntei-lhe como é que as pessoas conseguem obter os terrenos. Ele disse que antes os terrenos pertenciam ao governo e tinham de pagar o foro (arrendamento), mas agora não precisam de pagar nada. Chegámos ao seu terreno e começou a explicar que o que estava a apanhar era *mamona*, que em português é rícino e que agora é só para os animais, mas que no passado era utilizado para fazer óleo para os barcos. Depois falámos sobre o turismo, tendo ele dito que quem impulsionou a actividade na Chã foi o Patrick,<sup>44</sup> o francês dono da pousada Pedra Brabo. Disse que também aluga quartos a turistas. Eu perguntei se pertencia à

---

<sup>44</sup> Nome verdadeiro.

associação Châtour. Ele disse que a sua mulher tinha sido a pessoa que criou a associação, pois ela tinha redigido um documento onde aparece pela primeira vez o nome da associação, mas que desapareceu antes de ela ser oficializada. No final, a associação foi oficializada por uma italiana responsável pelo projecto da COSPE na Chã.<sup>45</sup> Ele concluiu este assunto dizendo que “aqui quase todos somos uma família” e por isso não deve existir conflito.

Neste caso, o facto de pertencerem à família permitiu a gestão do conflito, mas, tal como numa família, os problemas acontecem e muitas vezes não se resolvem. A resolução ou a continuação de conflitos reforça ou retrai o sentimento de família entre as pessoas da Chã das Caldeiras. Nesta medida, podemos considerar o parentesco como flexível, de algum modo equiparável ao conceito de “parentesco revogável” utilizado por Susana Viegas (2007) ao estudar os Tupinambá no Brasil, onde os laços de parentesco são refeitos e revertidos:

[...] quando se pega um filho para criar em circunstâncias como as que resultam de separação conjugal, investe-se em um sustento atencioso persistente que, por um lado, cria vínculos sociais por meio da atração mútua e, por outro, produz o esquecimento de laços anteriores. (Viegas, 2007, p. 128)

No caso da Chã das Caldeiras, não se pode falar num esquecimento, mas sim numa rejeição circunstancial, pois a ruptura ou rejeição dos laços de parentesco ocorre durante os períodos de conflito, mas eles podem vir a ser restabelecidos. Mais ainda, o parentesco é reforçado quando, entre os indivíduos, se consegue estabelecer mais de um grau de parentesco.

A expressão “aqui só existe uma família” constituiu-se como um tema relevante e central durante o trabalho de campo. Por isso mesmo, o foco da pesquisa passou por entender a “família” no seio da comunidade da Chã das Caldeiras. Para além da observação participante, foi também realizado um recenseamento das casas existentes nesta comunidade (ver tabela II), de forma a obter uma visão global da constituição dos agregados familiares.

---

<sup>45</sup> A COSPE é uma ONG italiana com sede em Florença, que tem como objetivo garantir o desenvolvimento equitativo e sustentável, respeito pelos direitos humanos, a paz e a justiça entre os povos. Cabo Verde é um dos 25 países em que esta ONG está presente, tendo desenvolvido vários projectos de desenvolvimento na ilha do Fogo.

Tabela II - Censos das casas da Chã das Caldeiras

	<b>Casas da Chã</b>	<b>185</b>	
A.1	<b>Sem informação</b>	<b>15</b>	
A.2	<b>Com informação</b>	<b>170</b>	100,00%
A.2.1	<b>Desabitadas</b>	<b>20</b>	11,76%
	residentes noutra casa da Chã	2	
	residentes noutra localidade da ilha	3	
	residentes noutra ilha	2	
	emigrantes em Portugal	3	
	emigrantes nos EUA	3	
	sem mais informação	7	
A.2.2	<b>Habitadas a meio tempo</b>	<b>4</b>	2,35%
	residentes ora na Chã ora nos EUA	4	
A.2.3	<b>Habitadas em permanência</b>	<b>146</b>	85,88%
B	<b>Composição dos GDs nas 146 casas hab em permanência (100%)</b>	<b>146</b>	<b>100,00%</b>
B.1	<b>Famílias conjugais</b>	<b>65</b>	<b>44,52%</b>
	com filho/a(s) de 1 ou ambos e/ou outra(s) criança(s) a cargo	57	39,04%
	díade conjugal (casal) apenas	8	5,48%
B.2	<b>Famílias alargadas de base conjugal</b>	<b>11</b>	<b>7,53%</b>
	díade conjugal, filho/a(s) e neto/a(s)	7	4,79%
	díade conjugal, filho/a(s) e outro/a(s) parente(s)	3	2,05%
	díade conjugal e adulto/a(s) do mesmo grupo etário	1	0,68%
B.3	<b>Famílias matrifocais</b>	<b>26</b>	<b>17,81%</b>
	mulher com filho/a(s) e/ou outra(s) criança(s) a cargo	22	15,07%
	mulher com neto/a(s)	4	2,74%
B.4	<b>Famílias alargadas de base matrifocal</b>	<b>11</b>	<b>7,53%</b>
	mulher, filha/o(s), neto/s(s), podendo residir tb companheiro/a de filho/a	11	7,53%
B.5	<b>Famílias unitárias</b>	<b>22</b>	<b>15,07%</b>
	homem só	14	9,59%
	mulher só	8	5,48%
B.6	<b>Famílias patrifocais</b>	<b>3</b>	<b>2,05%</b>
	homem e filho/a(s)	3	2,05%
B.7	<b>Famílias alargadas de base patrifocal</b>	<b>1</b>	<b>0,68%</b>
	homem, filho/a(s) e neto/a(s)	1	0,68%
B.8	<b>Fratrias (grupos de irmãos) e/ou adultos jovens do mesmo grupo etário</b>	<b>6</b>	<b>4,11%</b>
	<b>SOMA DE CONTROLO</b>	<b>145</b>	

Ao analisar a tabela II, verifica-se que existem vários tipos de agregados familiares e que alguns existem em maior número que outros, como é o caso das famílias conjugais com filho/a de um ou ambos e/ou outra(s) criança(s) a cargo (39,04%), ou famílias matrifocais, mulher com filho/a e/ou outra(s) criança(s) a cargo (15,07%). Outro dado a realçar é a existência de um número significativo de casas desabitadas. Contudo, o recenseamento não permite analisar as dinâmicas familiares ou a questão da existência de “uma família” da Chã. Por isso mesmo, foi

realizado um estudo mais aprofundado de uma amostra significativa dos agregados familiares, na qual foram selecionadas 18 casas. Foram também tidos em conta outros factores, como género, idade, residência, laços de parentesco e, como não poderia deixar de ser, a disponibilidade das pessoas em participar. Em cada casa, foi selecionada uma pessoa, com a qual se fez a sua história de vida e a sua genealogia (Anexo I), mas também foram entrevistados outros membros do agregado familiar, seguindo a metodologia de histórias de família proposta por Pina Cabral e Lima (2005).

Como foi referido anteriormente, uma das preocupações na selecção dos egos consistiu em escolher aqueles que não tivessem laços de parentesco próximos entre eles (excepção para o ego 2 e o ego 3), mas depois da transcrição das genealogias, e tomando em conta a expressão “aqui só existe uma família”, pesquisou-se as relações genealógicas entre os 18 egos. O resultado é que entre todos eles existem laços de parentesco, podendo entre dois indivíduos existir mais do que um grau de parentesco, o que corrobora a expressão “aqui só existe uma família”. Exemplo disto, é o caso da D. Sandra (ego 4) e da sua relação com a Bruna (pessoa 207), que, no momento da recolha dos dados, viviam na mesma casa. A primeira é ao mesmo tempo tia e sogra da segunda (ver fig. 13).

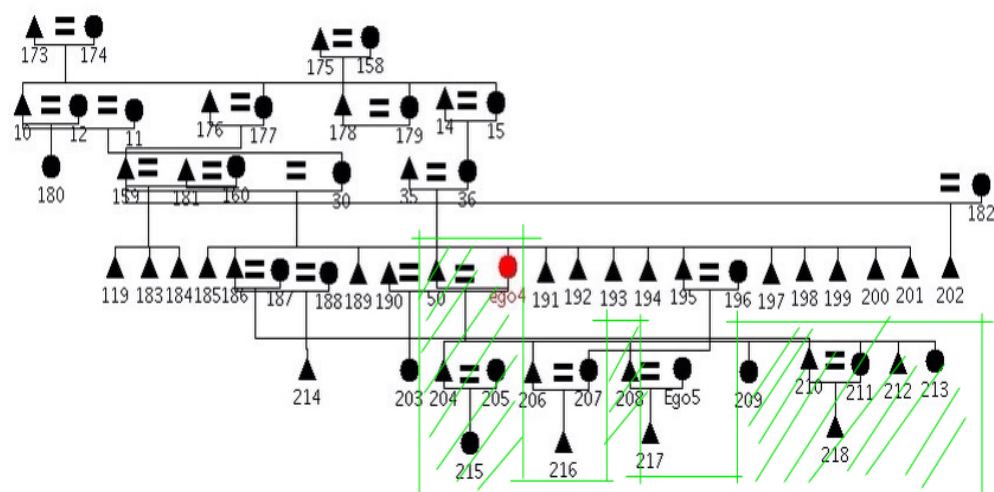


Figura 13- Árvore genealógica do ego 4 com ênfase do grupo doméstico

Em princípio, estes laços de parentesco constituem um desafio tanto no quadro da análise comparativa do parentesco, na antropologia em geral, como também no quadro dos estudos sobre a família em Cabo Verde, em particular.

Cabe aqui resumir a revolução que se deu nos estudos de parentesco na antropologia a partir da década de 1960, quando começaram a surgir críticas aos estudos de parentesco que colocavam em questão a validade comparativa de noções provenientes da tradição legal europeia. Edmund Leach contestou a universalidade da noção de matrimónio, argumentando que ela não existia, da mesma forma, em todas as sociedades (Pina-Cabral, 2003, p. 90). Seguindo esta linha crítica, Rodney Needham (1971, p. 5), de forma ainda mais radical, questionou a linguagem teórica do parentesco, especificamente o papel desempenhado pela terminologia do parentesco na compreensão das relações sociais e familiares. Apesar destas contestações, os estudos clássicos de parentesco não deixaram de continuar a ser praticados (Howell & Melhuus, 1996, p. 41). A mudança mais importante nesta área de estudos é comumente associada ao antropólogo norte-americano David Schneider, que, em *A Critique of the Study of Kinship* (1984), desenvolveu uma crítica culturalista aos estudos de parentesco. Segundo este autor, os estudos de parentesco tinham sido constituídos a partir de uma visão eurocêntrica, pois, desde Morgan, baseavam-se em concepções ocidentais acerca da natureza. A reprodução sexual, a procriação e os laços de sangue representavam um dado natural/biológico pré-definido e constituíam o cerne das teorias do parentesco (Schneider, 1984, p. 168). A originalidade da abordagem de Schneider (1984, p. 184) consistiu em referir que a reprodução sexual não poderia ser vista como biologicamente predefinida, mas sim culturalmente construída e, conseqüentemente, que a visão eurocêntrica não teria qualquer valor comparativo, pois em outras sociedades os laços de sangue não determinavam as relações de parentesco.

O facto de as pessoas da Chã se considerarem como “uma família”, e de em várias ocasiões reivindicarem os seus laços consanguíneos, constitui um desafio em relação às novas abordagens sobre o parentesco na disciplina antropológica, como, por exemplo, o conceito de *relatedness*, proposto por Janet Carsten (2000). Esta autora considera que não se deve abandonar o uso comparativo do parentesco enquanto categoria analítica, mas sim incluir na abordagem dos estudos de parentesco relações que não se baseiam em laços de sangue, integrando práticas quotidianas como “ficar em casa de alguém, comer juntos, adoptar, ou casar, [que] podem definir processos graduais de alguém se tornar semelhante àqueles com quem vive” (Carsten, 2000, p. 45). O conceito de *relatedness* tem sido incorporado em alguns estudos sobre família em Cabo Verde, como é o caso dos trabalhos de Andréa Lobo sobre a Boa Vista. Escreve esta autora:

Portanto, o conceito de *relatedness* parece dar conta do sistema de reprodução do tipo que encontramos em Cabo verde, onde a ênfase central se coloca na experiência de coabitação e cooperação doméstica entre pessoas relacionadas e tais laços dependem da perpetuação de estratégias de proximidade. A idéia de família seria então um projeto, sempre construído e reavaliado por seus membros a depender de sua capacidade de atualizar estratégias de proximidade (entendida aqui como *relatedness*). Estar presa a conceitos como o de conjugalidade, paternidade, maternidade, descendência, tal como entendidos pelos clássicos de nossa disciplina poderia implicar em percepções distorcidas e até equivocadas da realidade estudada. É preciso, portanto, procurar instrumentos que ajudem a pensar as diferentes formas familiares numa perspectiva comparativa – perspectiva esta que recusa hierarquias etnocêntricas e, ao mesmo tempo, resgata a especificidade de cada configuração social. (Lobo, 2006, p. 3)

Os dados etnográficos em torno do que é a família na Chã das Caldeiras remetem, em parte, para o conceito de *relatedness*, isto porque demonstram que os habitantes constroem, ao longo da sua vida, uma rede de parentesco na qual integram pessoas consideradas parentes “de sangue”, como também outras que não o são, o que reforça a ideia de que o parentesco não se pode basear na reprodução sexual e biologicamente pré-definida. Não obstante, o material etnográfico também evidencia um dos aspectos críticos que o conceito de *relatedness* introduz, no sentido em que, ao rejeitar a terminologia do parentesco inserida numa dicotomia classificatória (concebida, a priori, entre parentesco real e ficcional), este tipo de abordagem tende a unificar estas dicotomias, na medida em que coloca todo o tipo de relações ao mesmo nível. Uma das tendências existentes nestas novas abordagens consiste na rejeição dos diagramas genealógicos, pois estes não permitem enquadrar outro tipo de relações para além das baseadas nos laços de sangue, como exemplifica a seguinte crítica feita aos primeiros estudos sobre parentesco:

O erro de Morgan foi de colocar o seu foco exclusivamente na biologia para explicar o parentesco, mesmo como uma instituição social. Se nada mais, uma visão puramente biológica deixaria de levar em conta instituições como adoção, nascimentos resultantes de adultério clandestino ou outras relações socialmente ilícitas e, na maioria das sociedades do mundo, o casamento é um relacionamento legal e não biológico, embora dê origem a este último através do nascimento de crianças. (Parkin, 2007, p. 4)

O problema desta rejeição coloca-se num contexto como o da Chã das Caldeiras, onde os próprios habitantes enaltecem os laços de sangue e também os utilizam para justificar algumas práticas familiares, conjuntura esta que leva o antropólogo a questionar como se deve tratar

este tipo de informação. Neste caso, consideramos que os diagramas genealógicos constituem uma ferramenta analítica que permite, em parte, tratar este tipo de informação, mas isto não quer dizer que recubra todo o parentesco, tal como explica Read:

Embora Schneider tenha argumentado contra a universalidade da rede genealógica como representando o que constitui parentesco, isso não exclui a rede genealógica de ter relevância cultural em algumas culturas. Tampouco impede a rede genealógica e o uso terminológico, pois têm importância cultural e servem como estruturas conceptuais alternativas que podem ser usadas para enquadrar como as pessoas são vistas nos relacionamentos umas com as outras. (Read, 2001, p. 43)

Como será abordado de seguida e ao longo desta tese, o parentesco na Chã das Caldeiras é um domínio em que existe uma “saliência cultural” das relações genealógicas, embora estas, por si só, não o definam. Elas são um aspecto de um sistema relacional no qual outros aspectos, como o viver junto, são igualmente constitutivos.

### ***Família pertu e família longi***

No caso da Chã das Caldeiras, o parentesco tem um papel central na reprodução social, mas não se pode descartar a construção e a reconstrução das relações de parentesco, pois, como foi referido anteriormente, o parentesco é flexível. Podemos avançar que a expressão “aqui só existe uma família” representa simbolicamente o sentimento de comunidade existente entre as pessoas, mas dentro da própria comunidade, o parentesco é constantemente construído. As histórias de família permitiram aprofundar a construção dos laços de parentesco. Ao começar as entrevistas, a primeira questão consistiu em perguntar aos entrevistados quem era para eles a sua família. Apesar de as respostas variarem, os entrevistados normalmente consideraram a família nuclear ou a família alargada como a sua família, ao invés de considerarem toda a comunidade como família.

A relação entre a família/comunidade e família nuclear ou alargada está bem explícita na distinção que as pessoas da Chã das Caldeiras fazem entre *família pertu* (família próxima) e *família longi* (família afastada). Estas duas expressões são utilizadas muitas vezes para explicar quem é quem, e qual a relação existente entre essas pessoas. Esta distinção também foi abordada nas entrevistas que realizei sobre histórias de família. Apresento algumas notas do meu diário de campo que esclarecem o assunto:

O ponto importante foi quando eu lhe perguntei [ao Sr. Ricardo] sobre família, pois ele tinha dito que agora só vive com a família e por isso perguntei-lhe se tinha outras pessoas a viver em sua casa que não fossem família. Ele explicou que, quando regressou para a Chã, estavam mais duas famílias. Perguntei se essas famílias eram da Chã e ele disse que sim, referindo que estavam lá o Guilherme e uma filha do Sr. Edmundo. Questionei então se eles também eram família. Aqui, o Sr. Ricardo fez uma distinção entre *familia pertu* e *familia longi*, esclarecendo que a primeira é constituída pelos pais e filhos, enquanto o resto das pessoas pertence à *familia longi*.<sup>46</sup> (número 50 em Ego 4 – Anexo I)

Tentei saber se ele também fazia uma distinção entre *familia pertu* e *familia longi* e, como disse que sim, pedi para me explicar. Ele disse que a *familia pertu* eram os seus pais e irmãos; referiu ainda que os seus sobrinhos também são, dando o exemplo de uma rapariga que estava perto de nós. Quanto à *familia longi*, são outras pessoas que têm laços de sangue ou de afinidade mais afastados.<sup>47</sup> (Ego 9 – Anexo I)

Como íamos falar sobre a sua genealogia, perguntei primeiro quem era para ele a sua família e recebi talvez a melhor resposta, pois resumiu em grande parte o que tenho ouvido, referindo que a família são “sempre pessoas mais aproximado”. Falou também em vários tipos de família, como de sangue ou de afinidade, referindo que eu e ele podemos viver juntos e, apesar de não termos laços sanguíneos que nos unem, podemos ser mais família<sup>48</sup>. (Ego 18 – Anexo I)

Eles saíram e começámos a conversar, tendo eu perguntado quem era para ele a sua família. Ele respondeu que era a família Montrond, mas depois explicou que a família era a sua mulher e as suas filhas, explicando também a diferença entre *familia pertu* e *familia longi*. Segundo ele, a *familia pertu* é aquela com quem ele vive, sendo o resto *familia longi*. Tentei aprofundar isto, pois perguntei que tipo de família são a sua mãe ou os irmãos que não vivem com ele, tendo ele dito que eram *familia pertu*, como também os primos-irmãos, mas os outros primos já são *familia longi*<sup>49</sup>. (Ego 10 – Anexo I)

A entrevista foi sobre a sua genealogia e, como tenho feito, perguntei quem era para ele a sua família, tendo ele dado uma resposta idêntica à de algumas pessoas, pois apesar de os laços

---

<sup>46</sup> Diário de campo, quinta-feira, 25 de Outubro de 2012.

<sup>47</sup> Diário de campo, quinta-feira, 21 de Fevereiro de 2013.

<sup>48</sup> Diário de campo, segunda-feira, 18 de Março de 2013.

<sup>49</sup> Diário de campo, quinta-feira, 24 de Janeiro de 2013.

de sangue serem importantes, a principal razão para ser *família pertu* decorre do relacionamento, pois embora um primo carnal possa ser considerado *família pertu*, isto não quer dizer que a pessoa o considere como tal, pois se existirem problemas, ele poderá considerá-lo como *família longi*.<sup>50</sup> (Ego 17 – Anexo I)

As cinco explicações acima sobre o que é *família pertu* e *família longi* demonstram que o significado varia de indivíduo para indivíduo, mas, mesmo assim, podemos considerar que a *família pertu* corresponde, por um lado, à chamada família nuclear (mesmo estando longe, os parentes imediatos tendem a ser considerados como *família pertu*) e, por outro lado, a coabitação ou o relacionamento próximo entre os indivíduos permite que uma pessoa se torne *família pertu* mesmo que não existam laços de sangue em jogo, como foi explicado pelo ego 18. Em relação à *família longi* verifica-se que os laços de sangue determinam esta categoria de pessoas, ou seja, ela corresponde aos parentes consanguíneos e seus afins que não pertencem à família nuclear e que podem viver perto, ou não, do ego.

As divergências em torno do que é *família pertu/longi* estão em linha com as novas abordagens sobre o parentesco, que referem que este é construído e, mais ainda, que é o próprio indivíduo a decidir quem é ou não é seu familiar. Não obstante, no caso da Chã das Caldeiras, não se pode menosprezar a expressão “aqui só existe uma família”. Esta expressão, que é utilizada em diversas situações, tem a sua maior expressividade nas ocasiões cerimoniais, como casamentos, batizados ou funerais, na qual se reforçam os laços de parentesco. Durante o trabalho de campo, participei em algumas destas cerimónias. O melhor dado etnográfico para entender esta expressão, e o valor que ela tem para as pessoas da Chã das Caldeiras, deu-se no dia em que faleceram duas pessoas.

Quase todas as pessoas da Chã das Caldeiras tinham ido para a casa da primeira pessoa que morreu (Paulo) e que fica na Portela, mas quando souberam da morte da segunda pessoa (D. Sara), começaram a sair em direcção à Bangaeira. Os funerais, que se efectuaram ambos no dia seguinte, tiveram a particularidade de se terem realizado em diferentes igrejas (adventista e católica), que ficam de frente uma para a outra, separadas pela estrada, isto porque o Paulo tinha sido batizado, uns dias antes, pela igreja adventista, enquanto a D. Sara era católica. Isto fez com que muitas pessoas andassem entre as duas igrejas, pois as cerimónias estavam a decorrer em simultâneo. À primeira vista, este comportamento dos habitantes podia ser

---

<sup>50</sup> Diário de campo, Quarta-feira, 20 de Março de 2013

interpretado como mera curiosidade, ou ficar a dever-se ao facto de ambos os falecidos serem conhecidos por toda a comunidade, uma vez que a dimensão da Chã das Caldeiras é reduzida e, conseqüentemente, todas as pessoas se conhecem umas as outras. Não obstante, o que parece ter sido determinando foram os laços de parentesco existentes entre os habitantes, uma vez que os mortos eram, efectivamente, familiares da maioria das pessoas presentes, como demonstra a conversa que tive com o Diogo na casa onde se velava o corpo da D. Sara:

Desta vez não entrei para a sala onde estava o corpo, pois não dava, tendo ficado lá fora com o Rogério, que também tinha ido. O Diogo veio para junto de nós para fumar um cigarro. Nesse momento, ele comentou algo interessante. Ele tinha chegado no dia anterior de Portugal e tinha ido visitar as três pessoas da Chã que se encontravam doentes, mencionando que o Paulo era seu primo e a D. Sara sua tia, e afirmando o que sempre ouço desde que cá estou, ou seja, “aqui é tudo uma família”. Penso que o caso da D. Sara e do Paulo mostra isso, pois grande parte das pessoas que estava na casa do Paulo saíram quando souberam do falecimento da D. Sara.

Como não poderia deixar de ser, nos dias seguintes, o tema central das conversas recaiu sobre este acontecimento invulgar, fazendo com que muitas pessoas dissessem que a Chã estava de luto. E mais, ao abordar este assunto com vários interlocutores, constatei que referiam o mesmo que o Diogo, ou seja, todos estabeleciam algum grau de parentesco com as pessoas falecidas.

### **A constituição da pessoa e da família na Chã das Caldeiras**

O que o material etnográfico evidencia é que, mesmo num contexto onde existe uma propensão por parte dos habitantes em enaltecer os laços sanguíneos, não se pode ignorar outros factores (proximidade, criação, amizade) que determinam quem é ou não é considerado como familiar. Estes dados poderiam acrescentar-se aos exemplos etnográficos apresentados por Marshall Sahlins (2013) para justificar o seu argumento de que o parentesco se resume ao conceito de “mutualidade do ser” (*mutuality of being*), no sentido em que este engloba todas “as variedades de formas etnográficas documentadas em que o parentesco é localmente constituído, seja pela procriação, construção social, ou alguma combinação destes” (Sahlins, 2013, p. 2). Apesar desta correlação entre o que é família para os habitantes da Chã das Caldeiras e o conceito de “mutualidade do ser”, não deixa de ser pertinente analisar as premissas propostas por Sahlins em relação ao que deve ser e não ser parentesco. O conceito aparece num artigo em que Sahlins (2011b) propõe definir o que é parentesco. Desse artigo resultou o livro *What kinship is - and*

*is not* (2013), em cujo prefácio o autor explica que o objetivo da obra consiste em resolver um problema de 150 anos na antropologia: o que é o parentesco.

A ideia de que na Chã das Caldeiras só existe uma família não é apenas partilhada pelos locais. Também é partilhada pelas pessoas de fora que conhecem a Chã das Caldeiras. A esta representação de uma só família, estão associados outros aspectos, que serão abordados mais à frente, como é o caso do casamento entre primos, associado à preservação da “raça”.

Em termos teóricos e analíticos, considero que o conceito de *mutuality of being*, que considera todo o tipo de parentesco como uma construção cultural, não permite abordar na sua totalidade o complexo universo relacional familiar da Chã das Caldeiras, no qual as pessoas distinguem *família pertu* e *família longi*, sendo mais adequado, para este contexto etnográfico, integrar a noção de pessoa nas questões de família e parentesco.

Assistimos recentemente, no nível da antropologia global, a um renovar teórico dos estudos de família e parentesco cujo ponto de encontro parece ser uma preocupação com a pessoa singular como centro e origem da socialidade e, particularmente, com o processo pelo qual cada um de nós é constituído por uma história pessoal de autoconstituição criativa (*autopoiese*). (Pina-Cabral & Vanda Silva, 2013, p. 7)

Apesar desta renovação teórica e de a noção de pessoa ser “uma das categorias mais recorrentes no corpo conceitual da antropologia social e cultural” (Goldman, 1996, p. 83), subsiste uma problemática em torno da grande diversidade de significados no modo como a categoria é utilizado pelos antropólogos. No seio da antropologia, a origem deste debate remonta ao ensaio de Marcel Mauss intitulado “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, aquela do Eu”, publicado em 1938 (Goldman, 1996, p. 84; Spink, 2011, p. 3). Segundo Goldman (1996, pp. 87–88), Mauss já tinha escrito sobre este assunto uma década antes, ao debater um texto de Levi-Bruhl, e mesmo antes dele, outros autores, como Maine, já se tinham debruçado sobre o assunto. Todavia, foi com este texto de 1938 que se verificou uma ruptura em relação ao pensamento da época. Até então, a noção de pessoa era uma categoria puramente psicológica e naturalizada. Ao contrário, escreve Marcel Mauss:

É um assunto de história social. De que maneira, ao longo dos séculos, através de numerosas sociedades, se elaborou lentamente, não o senso do "eu", mas a noção, o conceito que os homens das diversas épocas criaram a seu respeito? O que quero mostrar é a série das formas que esse conceito assumiu na vida dos homens, das sociedades, com base em seus direitos,

suas religiões, seus costumes, suas estruturas sociais e suas mentalidades. (Mauss, 2013, p. 371)

Como era comum na sua época, Mauss adopta uma perspectiva evolucionista, no sentido em que, numa primeira fase, estariam as sociedades primitivas, nas quais não existia a noção de pessoa individualizada, uma vez que o indivíduo se confundia-se com o “clã” ou “grupo” (Spink, 2011, p. 7). A fase seguinte, já evidencia a construção do “eu” e, segundo Mauss, encontra-se na noção de *persona* latina, desenvolvida na Roma Antiga. A noção de pessoa passaria de uma entidade completa indissociável do grupo, para passar a ser um facto fundamental de direito, ou seja “a pessoa é mais do que um elemento de organização, mais do que um nome, “pessoa” é o direito a um personagem e a uma máscara ritual, ela é um facto fundamental do direito” (Mauss, 2013, p. 385). Desta noção de pessoa, impulsionada depois pela doutrina cristã, surge o “eu” individualizado que, para além da consciência moral, adquire estatuto de ser psicológico. Continuando com Mauss:

A noção de pessoa haveria de sofrer ainda uma outra transformação para tornar-se o que ela se tornou há menos de um século e meio, *a categoria do Eu*. Longe de ser a ideia primordial, inata, claramente inscrita desde Adão no mais fundo de nosso ser, eis que ela continua, até quase o nosso tempo, lentamente a edificar-se, a clarificar-se, a especificar-se, a identificar-se com o conhecimento de si, com a consciência psicológica. (Mauss, 2013, p. 394)

Em termos gerais, a genealogia da noção de pessoa desenvolvida por Mauss insere-se na abordagem sociológica de Durkheim, onde a constituição do “eu” só pode ser entendida a partir da própria sociedade onde o indivíduo está inserido, constituindo assim uma construção social. Para além da vertente evolucionista, Goldman (1996, pp. 86–87) considera que o texto apresenta uma vertente relativista, pois ao revelar a evolução da noção, o autor acaba por mostrar também “a variação das representações sociais em torno do indivíduo humano” (Goldman, 1996, p. 86). Seeger, da Matta e Viveiros de Castro (1979) situam a noção de pessoa de Mauss, na vertente relativista, ou seja: “[Mauss] considera as noções de pessoa enquanto categorias de pensamento nativas - explícitas ou implícitas; enquanto, portanto, construções culturalmente variáveis” (Seeger et al., 1979, p. 5).

Independentemente das abordagens desenvolvidas, verifica-se que, até à década de 1980, as teorias antropológicas em torno da noção de pessoa contribuíram para a produção das dicotomias mente/corpo, natureza/cultura, indivíduo/sociedade, que estiveram na base das ciências sociais e do pensamento ocidental.

Numa crítica a esta tradição, encontramos a abordagem teórica de Tim Ingold (1990, 1991, 1996), no sentido em que este rejeita o dualismo cultura/natureza implícito no pensamento sociológico tradicional, propondo, em vez disso, uma teoria relacional entre cultura e natureza, que pressupõe uma “totalidade indivisível entre organismo e ambiente”(R. Silva, 2011, p. 358). A teoria proposta por Ingold (1990; 1991; 1996) encontra-se em vários dos seus trabalhos, mas para o tema aqui tratado iremos focar somente o seu artigo “Becoming persons: consciousness and sociality in human evolution” (Ingold, 1991), uma análise sobre a noção de pessoa e sobre os estudos de parentesco. O artigo começa por demonstrar como a maioria dos antropólogos e biólogos têm reproduzido a dicotomia entre cultura e natureza, argumentando que esta também representa a divisão académica entre as denominadas ciências sociais e as ciências naturais. Seguindo esta lógica, a constituição de pessoa e de organismo aparecem separadas:

uma vez que o locus do carácter distintivo humano é dito que se encontra na parte - a pessoa - em que o humano ultrapassa o organismo, o próprio organismo humano parece ser essencialmente indiferenciado dos organismos de outras espécies. Pessoas, na linguagem convencional da antropologia social, são constituídas dentro da cultura; organismos são constituídos dentro da natureza; transferindo toda distinção qualitativa para a fronteira entre cultura e natureza, as diferenças dentro da natureza são reduzidas a essas categorias. (Ingold, 1991, p. 357)

Uma das implicações desta separação encontra-se nos estudos de parentesco, ou como Ingold coloca, “é um velho problema antropológico que, acima de tudo, taxou a mente e o engenho dos estudantes de parentesco” (Ingold, 1991, p. 360). Essa ingenuidade também se reflecte nas questões levantadas ao longo do meu trabalho de campo, bem como no facto de os habitantes da Chã, que se consideram todos como familiares entre si, distinguirem entre *família pertu* e *família longi*. O problema que aqui se coloca consiste nas abordagens que consideram todo o tipo de relações familiares (biológicas ou sociais) como uma construção cultural, mas que, mesmo assim, fazem uma distinção entre o biológico e o social, como é o caso dos exemplos dados por Ingold (1991, p. 361) da distinção entre pai biológico (*genitor*) e pai social (*pater*) desenvolvidas por Barnes (1961, p. 298), sendo que o primeiro pode ser ou não o segundo, mas não o inverso. Esta distinção implica que, em termos de contribuição para o(a) filho(a), exista uma divisão: o *genitor* contribui somente com substância material (sangue, sémen, etc.); o *pater* contribui para o desenvolvimento social e para a constituição da identidade da criança como uma pessoa moral.

Esta concepção do parentesco é a mesma encontrada na constituição da pessoa proposta por Mauss, na qual existe uma divisão entre pessoa e *self*, sendo a única diferença aqui a substituição do biológico pelo psicológico.

A experiência crua da auto-consciência é assumida como um facto universal da natureza humana, dado a todo indivíduo - como a sua constituição biológica como um membro da espécie humana - independentemente do seu envolvimento em quaisquer formas de relacionamento. Mas este nível de psicologia “realmente psicológica” (estudada por psicólogos) não interessa ao antropólogo social, cujo objetivo declarado é documentar a variedade de maneiras pelas quais a substância experimental da individualidade recebe forma e significado dentro categorias de cultura. (Ingold, 1991, p. 365)

Ingold (1991, p. 362) rejeita estas divisões que fazem com que o ser humano seja uma entidade dual, onde uma metade é organismo, e a outra metade pessoa, interpretações estas que só têm fundamento no pensamento ocidental, não refletindo as concepções de povos “não-ocidentais”, que consideram, em vez disso, que o ser humano não é dividido:

Para eles, o ser humano não é uma entidade de duas partes - metade organismo, metade pessoa - mas uma única, indivisível e centro incorporado de ação e consciência, um organismo-pessoa, que nem simplesmente “cresce” de sua própria vontade, nem é “feito” como um artefato, mas sim, que se desenvolve pelas contribuições activas de muitas pessoas, incluindo aquelas que podem ser designadas como “pais”. (Ingold, 1991, p. 362)

Esta noção compreende a constituição de pessoa como um processo da vida social, na qual organismo e pessoa são indissociáveis e que, ao contrário das divisões desenvolvidas pelo pensamento ocidental, a sua formação é um contínuo entre cultura e natureza, ou seja, o indivíduo torna-se pessoa dentro de um mundo relacional com os outros e consigo mesmo.

Os dados etnográficos recolhidos na Chã das Caldeiras evidenciam esta concepção. Não está em causa o aspecto social das relações de parentesco. Mas há que repensar a exclusão dos aspectos biológicos desta equação. A distinção entre *família pertu* e *família longi* que os habitantes da Chã fazem, não exclui os aspectos biológicos. Em vez disso, o parentesco na Chã inclui tanto os aspectos sociais, como os biológicos, e o facto de existir uma flexibilidade em torno de quem faz parte da *família pertu* e da *família longi*, não se deve a uma construção social imposta ao indivíduo, mas sim ao facto de este se encontrar num campo relacional, o que Ingold (1991, p. 372) designa de socialidade, onde cresce e desenvolve as suas próprias estruturas de consciência através do processo de desenvolvimento do organismo-pessoa. O envolvimento

com outras pessoas (parentes de sangue ou não) num determinado ambiente é que vai permitir que se torne uma pessoa, isto porque “ninguém habita [*dwell*] como um indivíduo isolado, pois habitar [*dwelling*] envolve uma participação constitutiva com o ambiente: através dessa participação, a pessoa se faz” (Ingold, 1991, p. 373).

Apesar da perspectiva teórica de Ingold (Ingold, 1991, p. 373) permitir enquadrar o contexto familiar da Chã das Caldeiras, gostaria de mencionar também alguns conceitos que Pina-Cabral e outros antropólogos têm utilizado em diferentes contextos etnográficos, e que remetem igualmente para a noção de pessoa como processual e relacional, isto porque “a intersubjetividade é constitutiva das pessoas e ocorre em contextos de coabitação, em que a mutualidade estabelece laços de obrigação que se estendem temporalmente em contextos de crescente abrangência” (Pina-Cabral & Godoi, 2014, pp. 11–12). Embora se faça referência ao conceito de mutualidade, este não se coaduna com o de *mutuality of being* (Viegas & Mapril, 2012, p. 518). Ao invés, a noção de pessoa apresentada por Pina-Cabral (2013) segue a linha teórica desenvolvida por Strathern (1988), que propõe ultrapassar a dicotomia sociedade/indivíduo, rejeitando a noção de pessoa como separada, e considerando que esta tem de ser apreendida através da relação entre “dividualidade” e “partibilidade”. Como explica Pina-Cabral:

Proponho, portanto, que devemos recuperar o uso original de Strathern da relação entre “partibilidade” e “dividualidade”, onde o primeiro se refere a relações *mediadas* (como através de coisas e pessoas que são conceituadas como partes de outras coisas ou pessoas) e o este último para relações *não mediadas*, nas quais “as pessoas são construídas como tendo influência direta nas mentes ou nos corpos daqueles com quem estão relacionados” (1988: 178). O que isto significa é que a partibilidade resulta da multiplicidade da pessoa, enquanto a dividualidade considera a singularidade que caracteriza as pessoas divisíveis. (Pina-Cabral, 2013, p. 269)

Desta noção de pessoa, podemos destacar as categorias analíticas de “identidades continuadas” e de “vicinalidades”, que Pina-Cabral tem utilizado nos seus trabalhos e que aqui irão permitir, por um lado, analisar as relações familiares na Chã e como estas são constituídas ao longo do ciclo de vida das pessoas em relação ao conceito de casa e, por outro lado, comparar o caso da Chã com outros contextos etnográficos.

## Capítulo IV – Endogamia, casamentos entre primos e a preservação da raça

### *Viola só sta toca cu primo*

Como já foi referido, as narrativas em torno da paisagem da Chã das Caldeiras aludem a um espaço *sui generis*. Associados à paisagem vulcânica singular, existem outros aspectos, referentes às práticas familiares dos habitantes, que têm contribuído para reforçar o exotismo deste lugar, como é o caso das uniões conjugais entre parentes consanguíneos, que têm sido utilizadas para justificar o número significativo de pessoas nesta comunidade com cabelos, olhos e pele claros, aspecto no qual se diferenciam da maioria dos cabo-verdianos. Esta referência visual, portadora de sentido racial, aparece constantemente na literatura de viagens, na qual Armand Montrond é considerado como o antepassado comum desta prole de gente “branca” que se distingue das demais. Esta ideia tem sido em grande parte produzida pelos próprios habitantes da Chã e reflete-se na constante menção que fazem ao facto de serem descendentes do conde francês. Mais ainda, os habitantes mencionam que as relações entre parentes consanguíneos e o facto de vários homens terem mais do que uma mulher, devem-se a Armand Montrond. Um exemplo, retirado do meu diário de campo:

Ele [André] também comentou sobre casamentos entre primos, referindo que ele e a esposa eram primos. Mas o que me surpreendeu foi quando ele falou de si, pois mencionou que era “casado” com duas mulheres, Vera e outra senhora que vive perto da escola, onde por acaso o tenho visto. Eu não quis desenvolver este ponto, pois a sua mulher estava por perto, mas ele disse que não existia nenhum problema e prosseguiu dizendo que não é bom ter mais do que uma mulher, o melhor é ter só uma mulher e uma casa. Eu perguntei então porque tinha ele duas. Ele justificou-se falando de Armand Montrond, referindo que era uma tradição, ou melhor, uma maldição, que vem desde o Armand, que já tinha várias mulheres e por isso mesmo é que tal acontece muito na Chã.<sup>51</sup>

As genealogias realizadas no trabalho de campo, bem como o contacto diário com os habitantes da Chã, confirmam que existe um significativo número de uniões entre parentes consanguíneos

---

<sup>51</sup> Diário de campo, quinta-feira, 22 de Março de 2012.

e também de casos em que um homem tem mais do que uma mulher.<sup>52</sup> Contudo, as genealogias revelam igualmente que estas práticas não se limitam apenas aos indivíduos reconhecidos como Montrond, estendem-se também a outros que não se consideram pertencer a esta família. Falamos em “considerar pertencer” em virtude da apropriação elástica que os indivíduos fazem dos seus apelidos familiares. Uma pessoa pode não ter no seu nome de registo o apelido Montrond e, mesmo assim, intitular-se como pertencente a essa família. Esta flexibilidade na apropriação do apelido foi-me mencionada pela primeira vez durante uma conversa que tive com três mulheres de apelido Montrond, na qual uma delas mencionou que existiu um período na Chã das Caldeiras em que algumas pessoas que não tinham o apelido Montrond começaram a considerar-se como tal. Numa das entrevistas ao ego 17 acerca da história da sua família - que da parte do pai é Fontes e da mãe é Montrond - obtive exemplos concretos de pessoas da Chã que alteraram o seu nome de família. O próprio entrevistado era uma dessas pessoas:

Álvaro (ego 17) – Sim, porque eu também, eu só em 1981 é que tive o nome da minha mãe.

Eu – Da mãe?

A – Sim, senhor. Porque só foi o pai fazer o registo, levou só padrinho e madrinha...

E – Tu eras só Álvaro?

A – Carlos Álvaro Fontes.

Mulher do Álvaro – Não tinha Montrond.

E – Ah! Carlos Álvaro Fontes.

A – Sim, senhor.

M – Não tinha o nome (apelido) da sua mãe.

E – E em 1981, tu...

A – Precisava daquele nome, porque a minha mãe estava a viajar para os EUA e precisava de levar um documento para comprovar que era seu filho.

---

<sup>52</sup> Esta prática foi muitas vezes mencionada nas conversas e principalmente nas histórias de vida realizadas no decorrer do trabalho de campo, pois para explicar quem casou com quem, os egos, muitas vezes, referiam que era recorrente as pessoas da Chã das Caldeiras casarem entre parentes consanguíneos. Esta justificação surgia quando os seus pais eram parentes entre si, ou mesmo quando o ego tinha uma relação com algum parente consanguíneo.

Outras justificações foram dadas para a apropriação do apelido Montrond por indivíduos que não tinham sido registados com esse nome. Uma ideia explícita ou implicitamente recorrente na maioria das justificações é o carácter nobilitante do apelido. Tal é bem visível nas redes sociais, pois comparando os nomes dados nas entrevistas com os de nome de usuário, reparei que algumas pessoas que não possuem nome de registo Montrond, utilizam este apelido nas redes sociais, ou então, quando o possuem como apelido materno, optam por ele em detrimento do apelido paterno.

Mas, ao mesmo tempo, o facto de alguém possuir no seu nome de registo o apelido Montrond não significa necessariamente que se veja e seja visto pelos outros como um Montrond. Ser Montrond é mais do que ter esse apelido, é possuir certas características fenotípicas e de comportamento. Retomo o que anotei na conversa com as três mulheres Montrond:

Não estava a tirar notas, mas a certa altura, peguei no bloco e comecei a escrever, isto porque a irmã da Catarina, a Sónia, tinha uma perspectiva diferente dos demais. Para ela, na Chã, não são todos uma só família, mas sim várias, como Miranda ou Fonseca – embora sobre este último apelido ela tenha dito depois que “esse não é família”. Falou em seguida sobre a família Montrond e os aspectos fisionómicos que a caracterizam. Disse que, apesar de ter o apelido Montrond, ela não se sente como uma Montrond, isto porque tem *cabelo bedjo*<sup>53</sup> e pele escura. Para ela, os verdadeiros Montrond têm de ser “branquinhos e ter cabelo fino”. Ela tem o apelido Montrond, mas ninguém acredita.<sup>54</sup>

Esta conversa alertou-me para dois aspectos que considero centrais para o entendimento daquilo que na Chã significa pertencer a uma família. “Família” é o termo localmente utilizado, e por isso o termo que uso aqui, embora, para efeitos analíticos, pudéssemos recorrer à noção de “linhagem”, no sentido de “estirpe” ou “raça”.

O primeiro aspecto é a plasticidade na apropriação dos nomes de família. Em muitos casos, esta faz-se e desfaz-se, selectiva e retrospectivamente, do presente para o passado, na lógica das “estruturas performativas” de que nos fala Sahlins (2011a) a propósito de um contexto etnográfico totalmente distinto, como é o havaiano e onde o parentesco, a posição social, os

---

<sup>53</sup> Literalmente, “cabelo velho”, expressão que designa o cabelo afro. Uma expressão sinónima e igualmente (auto)depreciativa é “cabelo ruim”.

<sup>54</sup> Diário de campo, quinta-feira, 24 de Maio de 2012.

direitos de propriedade são flexíveis, no sentido em que o indivíduo age sobre estes aspectos para reconstruir a sua condição social.<sup>55</sup> (Sahlins, 2011a, p. 13).

A densidade das relações familiares na Chã das Caldeiras permite que, potencialmente, qualquer pessoa possa encontrar na sua genealogia um vínculo real com qualquer uma das famílias fundadoras. Noutros termos, as identidades familiares Montrond, Fernandes ou Fontes não se estruturam de uma forma rigidamente prescritiva, impondo o passado ao presente, sem possibilidade de modificação. Pelo contrário, são performativas e negociáveis.

A performatividade intrínseca às práticas de nomeação e identificação familiar na Chã das Caldeiras relaciona-se com um segundo aspecto saliente nas mesmas. Ser Montrond, Fernandes ou Fontes resulta muitas vezes da escolha de uma linhagem, uma “herança”, entre outras possíveis. Esta escolha de uma herança dominante decorre dos interesses de cada pessoa no momento em que a faz, e pode mesmo ter variações situacionais. Um mesmo indivíduo pode salientar a sua identidade Montrond em determinado contexto e a sua identidade Fernandes num outro, dependendo das circunstâncias que tornam uma ou outra mais vantajosa ou apropriada. A escolha não é inteiramente livre, pode parecer mais natural ou mais forçada, dependendo do conhecimento que os interlocutores tenham da sua genealogia, e da posse, ou não, de traços fenotípicos ou de carácter – as “heranças” de que falo – que se ajustam aos estereótipos do que é ser-se Montrond ou Fernandes. Voltando à conversa acima, quando Sónia diz ser Montrond mas, ao mesmo tempo, “não se sentir” uma “verdadeira” Montrond, aponta um dos estereótipos mais fortemente associados a este apelido: ter a pele “branquinha” e o cabelo “fino”. Vendo-se e sendo vista pelos outros como “escura” e com cabelo *bedjo*, Sónia não se sente uma verdadeira Montrond porque “ninguém acredita”. A subjectividade só se constrói na intersubjectividade e é por isso limitada por ela.

A “raça”, contudo, é apenas um dos traços que distinguem os Montrond dos Fernandes. Para dar a conhecer outros traços e ilustrar o que acabo de enunciar acerca das duas identidades familiares mais importantes na Chã das Caldeiras, regresso ao meu diário de campo, ao registo de uma situação em que duas pessoas disputam as suas identidades, disputando quem foi o primeiro povoador do planalto. De notar que situações como esta são frequentes, existindo uma

---

<sup>55</sup> O outro modelo consiste nas estruturas prescritivas e é caracterizado pela reprodução rígida de categorias de pertencimento social, onde os acontecimentos são valorizados pela sua similaridade com o sistema constituído. Ambas estruturas são tipos ideias e ambos podem ser encontrados na mesma sociedade (Sahlins, 2011a, pp. 13–14).

grande rivalidade entre os Montrond e os Fernandes. Passo então a duas conversas que tive com duas pessoas sobre essas duas famílias. A primeira é uma Montrond:

Ela [Catarina] queria falar sobre uma discussão que teve com o Nuno acerca da primeira pessoa que chegou à Chã. Tudo aconteceu numa formação feita pelo Parque Natural do Fogo (PNF), que trouxe várias pessoas para falar sobre a Chã e o turismo, entre elas, o historiador Fausto do Rosário.<sup>56</sup> Segundo a Catarina, o Nuno não estava satisfeito por ela estar a tomar notas e participar na formação, mas a discussão surgiu durante o almoço, pois o Nuno questionou o facto de muitas pessoas falarem que o Manuel da Cruz foi o primeiro habitante da Chã. Para ele foi o Domingues Fernandes. Para a Catarina, não tem nenhum cabimento o Fernandes ser o primeiro habitante, justificando que a maioria dos habitantes da Chã tem o apelido Montrond. Depois ainda comentou que o Fernandes tem uma história triste e eu perguntei porquê, tendo ela dito que é *barrau*<sup>57</sup> e atrasado e que o Fernandes foi um servo dos Montrond. Quanto ao Nuno, ainda falou que esse tal de Armand era um criminoso, por isso é que veio para aqui, mas para a Catarina isto não tinha lógica, pois ele fez muita coisa boa no Fogo e se ele fosse mesmo má pessoa não davam o nome dele ao Centro Cultural de S. Filipe.<sup>58</sup>

Uns dias depois, sem que nada lhe tenha perguntado, o Nuno, que é Fernandes, contou-me a sua versão da discussão com a Catarina:

[...] Naquele momento, o Nuno começou a falar sobre a sua família, os Fernandes, e comentou a discussão que teve com a Catarina. Segundo ele, a zona da Chã onde se começou a cultivar videiras foi Pena Rachada, que pertence à família Fernandes, naquela altura, ao Fernando Paulo, que tinha o nominho de Abis Barrau, daí a alcunha dos Fernandes ser *barrau*. Ele frisou que a Catarina disse que ele era descendente de escravos, referindo-se ao dia em que tiveram a formação de guias turísticos do Parque Natural, na qual Fausto do Rosário, na sua apresentação, só falava dos Montrond, tendo o Nuno, no meio da apresentação deste, questionado sobre o Fernandes. Segundo o Nuno, a sua mãe Carlota tinha outra versão da história da introdução das videiras na Chã, pois hoje em dia dizem que foi o Manuel da Cruz quem as introduziu. Ele conta que, quando a sua mãe tinha dez anos, ela lembra-se que a sua família é que tinha uva na Chã. Naquela altura, os cães comiam a uva inteira, quando eles

---

<sup>56</sup> Este é o nome verdadeiro e foi uma pessoa que tive o prazer de conhecer em S. Filipe, pois frequentava o mesmo café a que eu ia quando estava lá.

<sup>57</sup> O termo refere-se à alcunha (em crioulo, *nominho*) do primeiro Fernandes a viver na Chã e muitas vezes é utilizado de forma depreciativa (ex.: ser uma pessoa preguiçosa), como foi no caso da Catarina.

<sup>58</sup> Diário de campo, quinta-feira, 3 de Maio de 2012.

defecavam as uvas saíam inteiras, e os miúdos Montrond comiam estas mesmas “uvas”. Outra coisa que ele tem ouvido falar é sobre o *manecon* (nome que se dá ao vinho da Chã), palavra que, segundo os habitantes, vem do português e deriva de “Manuel do Cão”, que é identificado como sendo Manuel da Cruz Montrond. Mas, para o Nuno, não pode ser, pois, como referiu antes, o vinho só se fazia na Pena Rachada e o *manecon* era uma expressão para dizer “coisa forte”, e mesmo que significasse “Manuel”, este poderia ser um dos Fernandes. O Nuno mencionou que Manuel da Cruz era natural de Tinteira e que tinha muitos filhos. Quanto ao apelido Barrau (que tem muitas vezes o significado de “preguiçoso”), ele afirmou que os Fernandes são mesmo lentos, mas não preguiçosos, pois são os que trabalham mais na Chã, ficando no campo de manhã até à noite, enquanto os Montrond são diferentes, tendo contado um caso em que ele foi trabalhar para um Montrond e quando eram doze horas, este disse para pararem pois estava muito sol. As comparações continuaram, dando o Nuno o exemplo da morte de alguém: se for um Fernandes, os parentes juntam-se, enquanto os Montrond, não. Os Fernandes têm um grande conhecimento acerca de plantas medicinais e da medicina tradicional. O Nuno deu o exemplo da D. Inácia, mãe da D. Augusta, que é parteira, uma arte transmitida entre gerações na família, pois passou da mãe da D. Inácia para ela e agora é a D. Augusta que faz algum dos partos na Chã. Nesse momento, soube que o Nuno é primo da D. Augusta, pois as mães de ambos são irmãs, sendo o *Nhá Pá* seu avô.

Quanto ao facto de a Catarina dizer que o Fernandes era escravo do Montrond, o Nuno também refuta esta ideia, falando de um tal de Djedje, que tinha uns hábitos de pessoa fina, pois quando ele comia uma fava, não comia toda, dizendo que, para ele, uma fava era como um pé de fava, um ovo também não, pois era como uma galinha. Os Fernandes eram portugueses e o primeiro a chegar ficou em Achada Grande, no Corvo. Nessa época era aí que os barcos aportavam. Em relação ao Armand Montrond, ele disse o mesmo que a Catarina me tinha dito, ou seja, que ele não poderia ser boa pessoa, pois teve de fugir da França, isto porque tinha matado alguém. Depois, quando esteve no Fogo, o seu grande feito foi ter muitas mulheres e muitos filhos, mas não foi ele que entrou na Chã. Quando o seu pai estava dentro da casa, disse-me que era também Montrond e eu perguntei ao Nuno acerca disto. Ele explicou que o pai dissera que era Montrond porque se juntou a uma mulher Montrond, mas a sua família é Fernandes. Um dado interessante sobre a fisionomia das pessoas da Chã, relativo à cor, surgiu também nesta conversa, pois ele mencionou que os Fernandes “também têm claridade”; podem ter a pele mais escura, mas os olhos são claros como os dos Montrond. Continuando com as características das duas famílias, ele referiu que os Montrond são brutos, pois não sentem a dor das outras pessoas. Os Fernandes não se importam que outros entrem nos seus terrenos agrícolas, mas os Montrond, como são brutos, resolvem as coisas ao tiro. Eu voltei à questão da “claridade”, mencionando que ouvira dizer que os Montrond casam

entre eles para manter a cor. Ele confirmou este facto, dando o exemplo dele próprio, referindo “eu não consegui arranjar rapariga dessa família, são fechados”. Falou da festa de “parabéns aos noivos” a que fui assistir, onde ambos os noivos eram Montrond.<sup>59</sup>

As duas conversas revelam muito bem a disputa existente entre os Montrond e os Fernandes, que não se resume a saber quem foi o primeiro habitante ou quem introduziu a cultura da vinha. É de realçar o comentário que o Nuno faz em relação ao estereótipo existente de que só os Montrond são brancos, mencionando que também existem Fernandes com “clareza”.

Independentemente de se saber qual dos dois chegou primeiro à Chã, ou qual deles introduziu as videiras, é importante realçar a memória selectiva que os habitantes fazem destas duas personagens. Ambos são de origem europeia, em detrimento de outros antepassados caboverdianos ou africanos, que quase sempre são excluídos dos horizontes das memórias familiares dos egos. Verifica-se também que são atribuídos a estes dois “fundadores” certos desenvolvimentos tecnológicos que são marca de civilização, como é o caso da introdução da videira e do fabrico do *manecon*. Esta valorização dos aspectos europeus constitui um aspecto central para entender como se desenvolveu a estratégia de casamentos entre membros de uma mesma família.

Os habitantes da Chã das Caldeiras utilizam um ditado popular, “*viola só sta toca cu primo*”<sup>60</sup> (viola só toca com o primo), para justificar as uniões entre parentes consanguíneos. Segundo eles, este tipo de relações tem menos probabilidades de acabar, pois sendo da mesma família, os parentes irão tentar manter a família sempre unida. Ouvi várias vezes essa expressão e narro aqui uma dessas ocasiões. Foi numa conversa com uma mulher que não é natural da Chã das Caldeiras:

Tentei saber um pouco mais sobre a sua vida, tendo ela [D. Paulinha] mencionado que foi casada com um homem, mas este faleceu e depois juntou-se a outro. Ela começou por explicar quem era um dos maridos, a partir dos laços de parentesco, tendo dito que “Daniel e Tânia são primos. Pai de Tânia é irmão do seu marido”.<sup>61</sup> Depois comentou que na Chã os primos se casam muito entre eles. Nas suas palavras: *Aqui cu primo. Família cu família tá kre*

---

<sup>59</sup> Diário de campo, sexta-feira, 11 de Maio de 2012.

<sup>60</sup> Neste caso, primo é o nome dado a uma das cordas da viola

<sup>61</sup> Neste caso ela utilizou o termo primo, mas a relação entre eles seria mais tio/sobrinha.

*companheiro más tcheu.*<sup>62</sup> E comentou que as pessoas da Chã dizem: *viola só sta toca cu primo.*<sup>63</sup>

A ideia de que os primos se querem mais e se harmonizam melhor entre si não foi passível de verificação. Não obstante, é plausível encará-la como uma *self-fulfilling prophecy*, uma profecia que se cumpre a si mesma. De acordo com Vasconcelos (2012), esta noção “foi cunhada pelo sociólogo Robert Merton [...] para referir os processos através dos quais uma crença ou uma expectativa afeta o desenrolar de uma situação ou a forma como uma pessoa ou um grupo se comportará. O mecanismo em jogo nestes processos, segundo Merton, é o *feedback* positivo entre crença e comportamento: a primeira estimula o segundo” (Vasconcelos, 2012, p. 56). No caso em apreço, a crença numa especial compatibilidade conjugal entre primos parece precisamente justificar e estimular a prática deste tipo de uniões.

Não descartando este argumento, os dados obtidos durante o trabalho de campo evidenciam que a origem das uniões entre parentes consanguíneos está também relacionada com a valorização dos antepassados europeus. Mais precisamente, esta prática constitui uma estratégia endogâmica que visa perpetuar a “branquidão” na família. Manter os traços fenotípicos europeus constitui uma forma ostensiva de distinção social entre os habitantes, como ficou evidente na conversa com Nuno registada atrás, quando ele lamentava não ter conseguido “arranjar rapariga” Montrond (branca) por ser Fernandes (escuro) e os Montrond serem “fechados”.

Impõe-se neste momento explicitar a perspectiva sobre a “raça” que aqui adoptamos e avaliar de que forma o conceito tem sido mobilizado nos estudos sociais sobre Cabo Verde.

### **Teorias em torno do conceito de raça: questionando a sua imutabilidade**

A linha teórica aqui apresentada tem como base a abordagem que Peter Wade (2002, 2005, 2009, 2012) tem desenvolvido em torno do conceito de raça em relação ao de natureza humana, na qual advoga que, apesar de os estudos sobre raça abrangerem várias temáticas - que vão desde as questões acerca da identidade, política e desigualdade - existe uma tendência para considerar que o conceito tem uma base “natural” assumida como evidente. Ou seja: “é dito ou

---

<sup>62</sup> Tradução: Aqui com primo. Família com família, as pessoas querem-se muito mais.

<sup>63</sup> Tradução: Viola sem primo não toca. Diário de campo, terça-feira, 3 de Abril de 2012.

implícito que as identificações raciais ‘fixam’ classificações sociais, uma vez que elas usam marcadores físicos que se referem à ‘natureza’ ou algo ‘inato’, ambas as coisas – penso eu erradamente – implicando permanência” (Wade, 2002, p. 5).

Esta ideia perpassa tanto as teorias que definem raça em termos biológicos/genéticos, como as que a consideram como uma construção social (Wade, 2004, pp. 158–159). É ponto assente nas ciências sociais que o conceito de raça não tem nenhuma relação com a “natureza humana”, não é determinado pela biologia, sendo, sim, uma construção social. Não obstante, subsiste a ideia, tanto nos meios de comunicação social como na opinião pública em geral, de que a raça é determinada em termos biológicos ou genéticos (Wade, 1993, p. 13, 2004, p. 158).

Podemos dividir as definições de raça no pensamento científico ocidental, desde o século XIX até ao presente, em três teorias.

A primeira, comumente designada como racismo científico, define a raça através da variação genética humana. Determinadas diferenças físicas determinavam qual a raça a que uma pessoa pertencia, permitindo assim dividir os seres humanos em diferentes categorias. Esta teoria teve grande influência durante o século XIX e parte do século XX, sendo prática recorrente, nos trabalhos científicos desse período, a medição de crânios humanos e de outras partes do corpo para determinar parâmetros raciais (Wade, 2004, p. 158).

Durante o mesmo período e também com grande influência no meio académico, surge a segunda teoria, que, como a primeira, define a raça a partir das diferenças físicas, mas vai mais além, presumindo que a raça é uma característica biológica que determina as características intelectuais e morais.

Ao contrário das duas primeiras teorias, a terceira rejeita a ideia de que qualquer variação genética possa determinar raças humanas e afirma que estas são uma construção social.

Wade (2004) considera que o conceito de raça é intrinsecamente maleável, isto porque “‘raça’ é uma categoria cultural que se pode tornar numa parte incorporada da experiência humana” (Wade, 2004, p. 157).

Em princípio, esta definição indicia um retrocesso, uma vez que volta a relacionar o conceito de raça com o de natureza. Contudo, a integração da noção de incorporação (*embodiment*) nos estudos sobre raça permite refutar as concepções biológicas em que a raça é percebida como algo imutável, isto porque, focando a análise no corpo – entendido aqui como um

processo contínuo performativo – ela possibilita que “a identidade racial possa ser incorporada numa cambiante, maleável e emergente biologia humana, e que, em parte como resultado disto, as pessoas possam pensar a sua natureza, sem que isso, necessariamente, signifique que elas a vejam como fixa” (Wade, 2002, p. 34).

Um dos aspectos importantes que esta concepção implica consiste na redefinição conceptual da dicotomia natureza/cultura. Ao contrário das teorias “construtivistas” que remetem estes conceitos para uma relação vertical, Wade (2004, p. 169) considera que natureza e cultura são mutuamente constituídas.

Para Wade (2005, 2009), esta perspectiva é especialmente útil para analisar as questões de raça na América Latina. Existe uma tendência, muitas vezes irrefletida, para interpretar as ideias de raça e as relações raciais tomando o modelo estado-unidense como padrão, o que tem produzido uma ideia errada sobre raça. O problema não está na comparação em si, mas sim nas premissas normativas em que assentam estas diferenças, mais concretamente, porque a classificação racial desenvolvida nos Estados Unidos da América, que ficou conhecida por *one-drop rule*, tem sido considerada como a norma.<sup>64</sup> É em função dessa premissa que se tem definido a raça na América Latina, descrevendo-a como uma “democracia racial”, pois, apesar de existirem diferenças raciais nesta região, elas são menos determinantes por comparação com o contexto norte-americano, fazendo com que outros conceitos - etnicidade, classe - sejam tomados como mais relevantes na análise das relações sociais.

## **A “ausência” de estudos sobre raça em Cabo Verde**

Wade (1993, 2002, 2004, 2005, 2008) não faz referência a Cabo Verde nos seus trabalhos sobre a América Latina. Mas podemos afirmar que existem algumas semelhanças entre estas duas regiões, como por exemplo, a construção de uma ideologia nacionalizante da mestiçagem pelas elites desses países e, conseqüentemente, a desvalorização do conceito de raça como categoria analítica para estudar as respectivas sociedades. Furtado (2012, p. 143) defende que existe uma quase ausência dos conceitos de raça e etnia nos estudos sobre Cabo Verde, por parte dos cientistas sociais nacionais, nas últimas cinco décadas, referindo que tal se deve principalmente

---

<sup>64</sup> Resumidamente, esta regra define que qualquer indivíduo que tenha algum grau de ancestralidade que não seja branca seja classificado como um indivíduo “de cor”.

à permanente construção, por parte das elites locais, de uma identidade nacional mestiça. Em resultado disso,

tanto no período colonial quanto no pós-colonial, raras são as tentativas de se compreender sociologicamente como, em Cabo Verde, os diversos atores emergem e se constroem enquanto sujeitos históricos. É muito mais comum encontrar-se uma preocupação em situar e definir a especificidade do homem, da cultura e da sociedade cabo-verdiana. (Furtado, 2012, p. 144)

De forma geral, os estudos sobre identidade cabo-verdiana insistem numa homogeneização da sociedade cabo-verdiana que se teria desenvolvido a partir da junção da cultura europeia e africana, tendo este cruzamento desencadeado uma sociedade crioula (W. Filho, 2009, p. 520). O argumento assemelha-se ao dos intelectuais latino-americanos do início do século XX que defendiam que a raça não constituía um factor importante na análise das diferenças sociais, comparativamente com os Estados Unidos da América. De facto, a partir dos anos 1930, a análise sobre a construção da identidade cabo-verdiana foi diretamente influenciada pelo lusotropicalismo de Gilberto Freyre (1957), que defendia que as relações entre europeus, africanos e indígenas nos territórios da colonização portuguesa produziram sociedades mestiças, o que, por sua vez, fazia com que as divisões sociais, especialmente no Brasil, fossem sobretudo determinadas pela classe. Esta abordagem culturalista leva a um esbatimento da relevância do conceito de raça, em prol da valorização de uma sociedade mestiça/crioula homogénea.

Depois de apontar a ausência de qualquer tradição de estudos sobre Cabo Verde que levem em consideração a classificação racial, Furtado (2012, p. 169) observa uma mudança recente por parte dos investigadores nacionais. É o caso, por exemplo, de José Carlos dos Anjos (2002, 2003, 2013), que tem estudado os discursos sobre a identidade cabo-verdiana, mas, contrariando perspectivas anteriores, considera o conceito de raça como central, pois a mestiçagem tem de ser analisada a partir de uma estrutura de dominação racial. Outro exemplo é o trabalho de Eufémia Rocha (2009), cuja pesquisa sobre os imigrantes da África Ocidental em Cabo Verde aborda como as relações com estes imigrantes, catalogados pelos cabo-verdianos como *mandjakus*,<sup>65</sup> “fizeram emergir, no discurso e nas práticas sociais e culturais

---

<sup>65</sup> O termo designa uma etnia da Guiné-Bissau, mas no contexto cabo-verdiano da actualidade é vulgarmente utilizado para referir todos os imigrantes do continente africano, independentemente da sua origem étnica. Designa, genericamente, o “negro africano” e tem uma conotação pejorativa.

dos cabo-verdianos, comportamentos assentes na diferenciação étnica e racial, com recortes que, por vezes, indicam certa esquizofrenia social” (Furtado, 2012, p. 167).

Apesar deste novo quadro epistemológico em que o conceito de raça emerge nos estudos sobre Cabo Verde, entendemos que, para compreender a questão de raça na Chã das Caldeiras, é preciso ir mais além.

Como tem sido o argumento ao longo desta tese, a Chã das Caldeiras não pode ser analisada isoladamente. Logo, as estratégias familiares que visam a preservação da “raça” também não. É preciso integrá-las no processo histórico de construção da identidade nacional e também no quadro das relações raciais na ilha do Fogo, para então compreender como estas foram incorporadas nas relações entre os habitantes da Chã das Caldeiras desde o seu povoamento até ao presente. Com isto, pretende-se considerar que o racismo e mestiçagem coexistem em Cabo Verde, o que se assemelha à proposta feita por Wade (2005, p. 239) em relação à América Latina.

A chave para a raça na América Latina, então, é que o racismo e a mistura coexistem e se entrelaçam (Wade, 1993). Há uma grande variedade demográfica e social em toda a região, mas algumas generalizações podem ser feitas. A coexistência e a mistura criam sociedades em que categorias como “preto” e “indígena” existem e ocupam lugares importantes no imaginário nacional. (Wade, 2008, p. 183)

O estudo do contexto histórico colonial e pós-colonial de Cabo Verde demonstra como a visão da identidade nacional não é estática e também que existe a concepção que as diferentes ilhas apresentam diferentes graus de miscigenação. Estas variações são parte da própria criouliização, que consiste no:

[...] resultado de um processo sócio-histórico, de tal forma que o produto deste processo é sempre um equilíbrio de forças momentâneo e frágil, que varia conforme as diferentes pressões em jogo, aproximando-se ou distanciando-se de cada um dos modelos culturais originários - no caso cabo-verdiano, o português e o africano. (Juliana Dias, 2000, p. 9)

Para contextualizar as “diferentes pressões em jogo”, podemos apontar o trabalho de José Carlos dos Anjos (2003), que tem abordado a constituição das elites intelectuais cabo-verdianas ao longo do século XX e a forma como este grupo se posicionou como mediador político-cultural na construção de uma identidade nacional crioula. Segundo este autor, desde o início da colonização até ao final do século XIX, a estrutura social em Cabo Verde baseava-se num modelo racial no qual o grupo dominante era constituído por uma minoria branca, que exercia

o seu poder sobre a maioria da população, que era negra (Anjos, 2003, p. 582). Este modelo tinha como base as teorias evolucionistas e racistas, e conseqüentemente, a valorização da civilização ocidental em detrimento das outras raças e culturas.

Para Anjos (2003), os discursos de identidade nacional elidiram esta herança, que, contudo, está bem viva ainda. Como todas as identidades nacionais, a sua constituição é relacional, entre “nós” e os “outros”, constituindo, no caso de Cabo Verde, o ponto de referência o continente africano, e um pêndulo que dele se afasta ou se aproxima (Anjos, 2003, p. 581). Existiu um afastamento ideológico do continente africano durante o período colonial e uma maior aproximação durante o movimento de independência nacional. O conceito de criouldade permite manter esta variação identitária, visto que permite posicionar o povo cabo-verdiano num papel intermédio em relação à Europa e ao continente africano, ora mais próximo de um pólo, ora do outro.

### **A questão da raça na ilha do Fogo**

A par do discurso de criouldade, que constitui a narrativa hegemónica sobre a sociedade cabo-verdiana, coexistem e interligam-se outras categorias que ocupam um papel importante no imaginário nacional.<sup>66</sup> Na ilha do Fogo, a ênfase é dada à branquidão, desenvolvida pela prática de casamentos consanguíneos pelas famílias ricas de S. Filipe, ou, como são conhecidas, *genti di sobrado* (pessoas do sobrado) ou *genti branco* (*pessoas brancas*), como bem explicita Teixeira de Sousa (1985) no seu romance histórico *Ilhéu de Contenda*, pelas palavras do Dr. Rafael, um dos personagens:

Há também que admitir certo grau de degenerescência entre os descendentes dos povoadores brancos. A cepa degradou. E degradou na vida fácil, no ócio, no jogo, nos casamentos consanguíneos e, é curioso, menos no álcool. É verdade, o alcoolismo entre os brancos nunca foi problema. Dessa degradação moral e física resultou em grande parte o descalabro das principais famílias da ilha. (Sousa, 1985, p. 282)

---

<sup>66</sup> De forma antagónica, existe o caso dos *rabelados* na ilha de Santiago, que têm sido conotados como um grupo que preserva os traços culturais africanos (Muñiz & Bargados, 2012).

Numa passagem do romance *Dois Irmãos*, de Germano Almeida (1995), que se baseia em factos verídicos ocorridos na década de 1970 na ilha de Santiago, o autor retrata como os negros do interior de Santiago e os brancos proprietários do Fogo eram percebidos pela sociedade cabo-verdiana da altura:

Evidentemente que temos comunidades onde são religiosamente respeitados os sagrados deveres do matrimónio, mas são mais excepções do que regras. E se repararem bem essas excepções, que podem ser detectadas por exemplo entre os brancos da nossa ilha do Fogo ou então entre os negros do interior da ilha de Santiago, funcionam como comunidades fechadas e viradas sobre si próprias e que se unem entre si, rejeitando toda e qualquer permeabilidade. (G. Almeida, 1995, p. 200)

O recurso a duas obras literárias para falar dos matrimónios consanguíneos das famílias ricas do Fogo é útil devido à qualidade “etnográfica” de muita literatura cabo-verdiana, em particular das obras dos autores referidos.

Para a questão da endogamia racial num período histórico mais recuado, podemos destacar a palestra de Iva Cabral sobre as elites foguenses, onde a autora cita um documento do século XVIII:

O que podemos notar, também, é que quase todos são parentes. O ouvidor, Inocêncio Alves da Silva, numa carta datada de 28 de Setembro de 1746 e dirigida ao governador diz que: “...a vila de S. Filipe consta de 30 casas quase todas térreas e algumas cobertas de palha, que existem uns pouco brancos que são todos de uma família e tudo o resto são uns pobres miseráveis “rotos, nus e descalços” e estes são os soldados nos quais o dito capitão mor manda como se de seus escravos se tratasse, bate-lhes e obriga-os a trabalhar nas suas searas...”. (Cabral, 2012, p. 23)

A falta de trabalhos sobre este tema faz com que não se possa determinar exactamente quando surgiram os casamentos consanguíneos entre as famílias ricas de S. Filipe. Sabemos que era uma estratégia praticada em meados do século XVIII e que se prolongou até ao século XX. Quanto aos factores que levaram ao seu surgimento, podemos, em primeiro lugar, mencionar o sistema de morgadio, que se desenvolveu tanto na ilha de Santiago como na do Fogo. Os casamentos entre membros da mesma família em S. Filipe representam o factor diferenciador que determinou a conservação deste sistema na ilha do Fogo, isto porque a prática endogâmica das famílias de proprietários fazia com que fosse mais difícil a divisão do património familiar e consequentemente, permitia a conservação dos morgadios, assemelhando-se à prática

utilizada pela aristocracia na Europa. Contudo, a prática continuou mesmo depois da abolição dos morgadios, pois os matrimónios entre membros da mesma família estavam também ligados à preservação da raça branca, que continuou a proporcionar um estatuto diferenciado do resto da população.

É este segundo factor – a preservação da raça – que permite entender como esta prática foi incorporada na Chã das Caldeiras, pois, como já foi referido, os primeiros habitantes eram naturais de outras localidades da ilha, e não estavam excluídos das concepções locais da época, da valorização dos padrões europeus em detrimento dos africanos, fazendo com que a *genti branco* tivesse um estatuto social superior ao resto dos habitantes. Em relação à preservação do património familiar, podemos considerar que não constituía uma preocupação central por parte dos primeiros habitantes, mas abordaremos este tema mais à frente, no capítulo sobre a propriedade na Chã das Caldeiras.

Prestemos agora atenção a duas obras que permitem contextualizar a sociedade fogueense durante o século XX e que demonstram como a categoria de mestiçagem não pode fazer elidir as categorias raciais, igualmente operatórias, na análise da sociedade de Cabo Verde.

A primeira obra, *Little Know. The European Side of Cape Verde Islands. A Contribution to the Knowledge of a People*, foi escrita por Américo Araújo (1995), um emigrante cabo-verdiano a residir nos Estados Unidos da América desde a década de 1960, e consiste num trabalho dirigido especialmente ao público norte-americano. Ao longo da sua vida como imigrante, Araújo tomou consciência de uma falta de conhecimento, por parte da população norte-americana, acerca da diversidade “racial” existente em Cabo Verde, mais precisamente, porque os cabo-verdianos são vistos como um povo mestiço, e por isso mesmo, no sistema racial norte-americano (*one drop rule*), são inseridos na classe de afro-americanos.

Tomando como ponto de partida a sua própria história de vida, o autor argumenta que a sua família era constituída unicamente por pessoas “brancas”, daí a sua dificuldade em aceitar a forma como os norte-americanos têm classificado os imigrantes cabo-verdianos:

Eu passei por essa experiência, como num dia em que informei um conhecido, que está envolvido em coisas de Cabo Verde, que eu era branco. O homem, que de outra forma sempre foi um verdadeiro cavalheiro para mim, não objetou abertamente, mas de um modo delicado disse-me que “na América, mesmo que alguém seja um pouquinho preto, essa pessoa é preta”. (Araújo, 1995, p. 7)

Para além da sua genealogia familiar, o autor menciona alguns cabo-verdianos de renome, como é o caso dos poetas Eugénio Tavares e Jorge Barbosa, para demonstrar o lado “europeu” de Cabo Verde, visto que, como ele, os antepassados destas pessoas também eram brancos. Curiosamente, o autor não desenvolve a questão dos matrimónios entre membros da mesma família, mencionando esta prática somente de passagem para refutar a ideia de que desde o início da colonização se deu uma miscigenação geral no arquipélago:

Muitos leitores mal informados consideram este processo inicial de miscigenação como sendo total e completo desde o início e que, assim, nasceu um novo povo. Esta noção é totalmente falsa. Nem todos os europeus casaram (com outras pessoas de outras raças), e ao longo dos séculos, até ao nosso, muitos foram, geração após geração, os que preferiram casar dentro da sua raça. Isso era especialmente verdadeiro para os europeus do Fogo, onde um rígido sistema de castas foi seguido. (Araújo, 1995, p. 19)

O livro de Américo Araújo, não sendo um trabalho académico, é relevante pois proporciona a visão de um branco do Fogo sobre a história racial da sua ilha e do arquipélago, uma visão que contraria a narrativa nacional da mestiçagem.

A segunda obra, *Race, Culture, and Portuguese Colonialism in Cabo Verde*, de Deirdre Meintel (1984), é uma das exceções que Furtado (2012) menciona quando refere que os poucos trabalhos existentes sobre raça em Cabo Verde foram realizados por investigadores estrangeiros. Na realidade, o livro de Meintel é o primeiro estudo antropológico sobre o arquipélago, e a classificação racial constitui o seu objeto principal. Em termos teóricos, podemos situar esta obra nas abordagens construtivistas sobre raça, pois, como a autora refere, “tratamos a raça como uma realidade social e cultural, em vez de ser um facto científico” (Meintel, 1984, p. 73).

Como já foi mencionado nas críticas a este tipo de abordagem, Meintel também recorre à comparação entre as categorias de classificação racial de Cabo Verde, dos EUA e do Brasil, mas em vez de considerar que as duas ex-colónias portuguesas estariam isentas de racismo, a autora demonstra que, no caso cabo-verdiano, a valorização desta sociedade como mestiça/crioula homogénea e sem racismo fazia parte da ideologia luso-tropicalista promovida durante o regime de Salazar e de Marcelo Caetano, mas não correspondia à realidade social do arquipélago, uma vez que a raça constituía factor importante de distinção social. Ao analisar as relações raciais durante o período colonial, Meintel constata que, mesmo depois da abolição da escravatura, os padrões sociais e económicos mantiveram-se idênticos, estando esta

continuidade baseada em diferentes estratégias sociais que eram utilizadas para estabelecer barreiras raciais, mas que não podem ser vistas como estáticas devido à complexidade das categorias raciais em Cabo Verde:

A tripla taxionomia clássica (brancos, mulatos e pretos), herdada do período colonial, apresentava uma série de variantes práticas nas quais intervinham, entre outros critérios fenotípicos, a matriz cromática (*claro/sucuro*, “claro” e “escuro”), o aparecimento de outras cores (*bermedjo*, “vermelho”, *castanha*, “castanho”, etc.), a forma do nariz (*tambor*, “com forma de tambor”, *batata*, etc.) ou o tipo de cabelo (fino, bom, em grão, etc.). Além disso, nas classificações incorporavam-se certas descrições de *status*, como as relativas à origem e à riqueza (p.e. *brancu di dinheiro*) dos indivíduos. (*apud* Muñiz & Bargados, 2012)

A ausência de barreiras raciais legais, como também esta fluidez das categorias raciais, não inviabilizam a existência de raça ou racismo em Cabo Verde. Em vez disso, fazem com que exista uma maior flexibilidade, no sentido em que, em diferentes contextos sociais, uma mesma pessoa possa ser inserida em diferentes categorias raciais.

O livro de Meintel tem alguns aspectos em comum com o de Araújo, isto porque, embora o seu tema seja colonialismo e raça em Cabo Verde, a ideia do estudo surge de uma investigação anterior da autora sobre raça e etnicidade entre os imigrantes cabo-verdianos em Providence, nos EUA, na qual, como Araújo, Meintel constata que os cabo-verdianos não se definem como afro-americanos, mas sim como “afro-portugueses-americanos, e para muitos, as suas origens portuguesas são um aspecto particularmente valorizado da sua identidade social” (Meintel, 1984, p. ix). Após esta pesquisa, a autora continuou a sua investigação em solo cabo-verdiano, tendo permanecido a maior parte do tempo na ilha Brava, entre 1971 e 1972, em pleno período marcelista. Meintel refere a prática de casamentos entre membros da mesma família na época em que fez trabalho de campo, mas não desenvolve muito o tópico. Ao contrário de uma sociedade crioula homogénea, onde a raça não constituiu um factor importante na organização social, Meintel demonstra que em Cabo Verde, apesar de não existir a dicotomia entre “preto” e “branco” como nos EUA, o conceito de raça desempenhava um papel central durante o período colonial, constituindo as diferenças fenotípicas e de ancestralidade uma das bases da distinção social:

Argumento que a fluidez terminológica e a ausência de barreiras raciais legais não implicam necessariamente falta de racismo. “Raça”, entendida como um tipo de classificação social baseada na suposta ascendência e fenótipo, ainda pode constituir uma distinção social de

extrema importância, e as barreiras raciais ainda podem funcionar na prática social, apesar da aparente flexibilidade das categorias raciais. (Meintel, 1984, p. 159)

Esta definição de raça é muito semelhante à de Wade e permite compreender o caso da Chã das Caldeiras. Os casamentos entre membros da mesma família eram prática corrente entre as famílias de morgados no período em que se deu o povoamento da Chã das Caldeiras. Mais ainda, o racismo não estava ausente do contexto cabo-verdiano, e da ilha do Fogo em particular.

### **Conflitos actuais entre as famílias da Chã das Caldeiras como reflexo de um passado assente na distinção racial**

A discussão entre a Catarina e o Nuno apresentada no início deste capítulo constitui um exemplo das fissuras existentes na comunidade e que remetem para a hierarquização que se desenvolveu no início do povoamento entre as famílias Montrond e Fernandes. Como já foi mencionado, as famílias que povoaram a Chã das Caldeiras viviam em diferentes zonas da cratera, sendo comum ainda nos dias de hoje existir alguma rivalidade entre as pessoas da Bangaeira e da Portela. Uma das situações que desencadeia estes conflitos acontece quando rapazes de uma das localidades tentam namorar raparigas da outra. Estas rivalidades entre as duas localidades parecem contradizer o dito comum de que na Chã “só existe uma família”. Os preconceitos associados são reflexo da divisão social assente na diferença racial, e mobilizam também a fama aristocrática de Armand Montrond.

De facto, muitas pessoas conseguem determinar quem foram os dois membros destas duas famílias a unirem-se matrimonialmente, embora não saibam determinar a data exacta em que isso ocorreu. Curiosamente, não existem relatos de conflitos com a família Fontes. Podemos, num primeiro momento, considerar que esta ausência se justifica pelo facto de esta família se ter fixado definitivamente na Chã das Caldeiras mais tarde do que as outras duas. Contudo, consideramos que o principal factor está relacionado com o estatuto social que esta família adquiriu a partir de Domingos Fontes. Ele representa os *americanos*, termo utilizado para designar os emigrantes que retornaram para Cabo Verde, com maior poder económico e um estatuto social superior, cuja ascensão social acompanhou, não sem atritos de classe e raciais, a decadência económica das *famílias di sobrado/branco*. Esta posição social intermédia permitiu aos Fontes manter boas relações com as outras duas famílias da Chã das Caldeiras.

Quanto à família Montrond, podemos considerar que, no início do povoamento, a estratégia de casamento entre os membros da mesma família permitiu manter um estatuto social diferenciado dos demais. A prática possibilitava manter os traços fenotípicos característicos da família e também preservar herança aristocrática do conde Armand Montrond. Estes dois elementos constituíam um capital social valorizado pela sociedade fogueense da altura.

Os comentários que muitas vezes ouvi sobre o que é ser Montrond ou Fernandes têm de ser entendidos a partir da matriz classificatória racial do período colonial e do seu questionamento no período pós-colonial. Apesar de não se conseguir determinar exactamente o período em que se deu uma maior abertura aos matrimónios entre os Montrond e outras famílias, ela poderá estar relacionada com as mudanças que aconteceram a partir da independência de Cabo Verde, pois é nesta altura que se começa a valorizar a africanidade cabo-verdiana em detrimento dos valores europeus que tinham sido valorizados no período colonial. Esta mudança permitiu esbater a divisão social que se desenvolveu no início do povoamento, mas não definitivamente, isto porque os matrimónios entre pessoas de diferentes famílias possibilitaram aos indivíduos incorporarem, em determinadas circunstâncias, a sua ascendência Montrond ou então rejeitarem-na, situação esta impossível para os indivíduos em que ambos os progenitores são Montrond.

A complexidade inerente às questões raciais esteve patente em vários momentos do trabalho de campo. O melhor exemplo é talvez a conversa que tive com a Amélia (ego 5) sobre a sua história de família, na presença da sua mãe, que também participou e explicou que, mesmo sendo Montrond do lado materno, rejeita ser dessa família:

Eu – Quem é para ti a tua família?

Amélia – Não entendi.

E – Quem é para ti a tua família? A tua família? Quem é que tu pensas que é a tua família?

A – A minha mãe, o meu filho, a minha irmã, o meu irmão, as minhas sobrinhas, e o meu *pai di fidju*.<sup>67</sup>

E – O teu pai, não é?

A – O meu pai também, conforme... Ele está longe, mas eu gosto dele na mesma.

Mãe da Amélia – Ele está na Praia.

---

<sup>67</sup> Tradução: pai do meu filho.

A – Mas ele não dá nada desde que eu nasci.

E – Isso é interessante. Mas agora, por exemplo, os teus primos são família?

A – Nem todos. Não considero eles como minha família porque eles maltratam a minha mãe, e a mim também. Tu estás a entender?

M – Eu considero como família aqueles que são da parte do meu pai.

A – Ah!

E – Ah.... Da parte da sua mãe não considera sua família? Agora, da parte do pai sim?

A – Deixa-me fazer-te entender. Os Montrond são... eles são racistas.

M – Tu és Montrond. Tu és Montrond, Montrond são burgueses.

A – Montrond são racistas.

M – Eu sou Montrond pela parte da minha mãe.

E – Você é Montrond?

M – Mostra a foto da minha mãe.

A – Ele já conhece.

E – Eu já a vi.

M – A minha mãe é bonita, tinha cabelo comprido. O meu pai é mulato, igual a mim. Eu saí ao meu pai.

E – Mas tu tens olhos claros como a tua mãe.

M – Montrond são estúpidos.

E – E você não é estúpida...

M – Eu? Eu saí ao meu pai, sangue do meu pai.

A – Vítor! Ela tem... A sua mãe tem os olhos azuis. Ela [a mãe] tem os olhos como o seu pai, castanhos.

E – Mas não são claros?

M – Núria, a minha sobrinha, sai à minha mãe.

E – Mas tu tens olhos claros?

A – Castanho-claros.

[...]

M – Mas pronto! Eu gosto de todos familiares da parte do meu pai.

A – E do lado do meu pai, não tem mais nenhum [parente]. Eu não conheço.

E – Hum... Não conheces?

M – Eu gosto do meu pai porque ele não é daqui, ele veio morar aqui. Alguém daqui, os que são burgueses, principalmente a família do lado da minha mãe, a minha avó, Melém, eles todos são burgueses.

E – Isso é interessante. Porque é isso? Eu estou a fazer um trabalho sobre a Chã e oiço muitas coisas sobre a família Montrond, coisas desse tipo.

A – A família Montrond é mesmo assim, ficam juntos entre eles. Nós estamos fora, eles são só racistas.

M – Se uma pessoa está melhor do que outro, eles [Montrond] só fazem maldades.

A – Por exemplo, eles têm inveja de nós. A maioria dos Montrond, sabes como eles são? Os outros *surra* muito.

E – O que é *surra*?

M – Trabalho.

E – Ah, *surra* é trabalho.

M – Trabalhar! Sabes como é? Eles querem que lhes sirvas como criado, só querem alguém para servir de criado, que vá trabalhar, carregar estrume. Nós não aceitamos isso.

A – Eles têm inveja de nós. Por exemplo, eles só querem trabalhar com sol quente todos os dias [expressão para dizer que são preguiçosos, não gostam de trabalhar]. Por exemplo, eles deitam às 12 horas [24 horas], e levantam-se às 4 horas [16 horas]. Nós deitamos às 6 horas [18 horas].

E – Isso é interessante. Vocês não são família barrau/Fernandes? Os Fernandes falam sobre isso...

A – Família Fernandes é família ponta de orelha [trabalhadora]. Eles com eles, eles com eles relacionam-se bem, mas nós com eles é “titular”, família direita [dão-se bem]. No passado eles tinham muitas dificuldades, trabalho e tudo, mas eles são bons, boas pessoas.

E – É interessante isso. Já ouvi falar muito dos Fernandes, que trabalham.

M – Duro, sim.

A – Montrond tem aqueles que são estúpidos.

M – Montrond querem comprar alguém. Fazem aquela coisa de escravo, de burguês, tem alguém de cor preto, eles ficam burguês. Eles estão a falar para ti: “Vai trabalhar amanhã!” Depois tu vais, e é com pá e enxada para fazer buracos.

A família Montrond que a mãe da Aldina refere na entrevista consiste na *família pertu* da Catarina e, por acaso, o termo “escravo” já tinha sido mencionado numa conversa com ela, que se assume como uma verdadeira Montrond, isto apesar de só o ser do lado paterno. Ao contrário da irmã, os seus traços fenotípicos são os que caracterizam um verdadeiro Montrond. Mais ainda, durante as várias conversas que mantive com ela, reparei que fazia uma valorização dos seus familiares, sobretudo do seu pai, que, dizia, andava sempre todo de branco e a cavalo, ou

então da importância que a sua família tinha a nível nacional, isto porque, desde o tempo do seu avô, que a sua família tem recebido em casa várias pessoas ilustres, como governadores e administradores. Quando ouvi a Catarina falar sobre escravos, pensei que ela estaria a exagerar e que seria difícil conversar sobre este assunto com a Amélia, pois a Catarina utilizou o termo para falar da família da Amélia, mais concretamente para os acusar do falecimento do seu pai, pois ela considerava que eles teriam utilizado feitiçaria para o matar, referindo que eles tinham conhecimentos dessas práticas pois eram descendentes de escravos.<sup>68</sup> Contudo, sem precisar de forçar o assunto, tanto a Amélia, como a sua mãe, mencionaram também o termo “escravo”, bem como os termos “racistas” e “burgueses”, sublinhando bem o argumento que aqui defendo: o casamento entre membros da mesma família foi uma estratégia que permitiu a preservação da “branquidão” durante o período colonial, criando uma estratificação racial na comunidade, que ainda persiste, mas com outras nuances.

---

<sup>68</sup> Fiquei a saber que algumas pessoas contratam imigrantes senegaleses ou guineenses para trabalhar como guardas nos terrenos agrícolas, uma vez que a população tem medo de que estes façam algum feitiço, e assim existem menos probabilidades de roubos.

## Capítulo V – O ciclo de vida (1): entrar e sair de casa

### Casa e mobilidade na Chã das Caldeiras

O facto de a análise feita até agora às famílias da Chã das Caldeiras ter começado pelas relações genealógicas entre os habitantes não quer dizer que se considere que a reprodução biológica seja a função primária da família. Como Yanagisako (1979) argumenta:

Iniciar uma pesquisa sobre “família”, seja geral ou particular, a partir da procura de relações genealógicas é partir do pressuposto de que a reprodução é a função primária da família. Isto porque se a nossa investigação começa com a identificação de ligações de afinidade e filiação, e, em seguida, prossegue com a descoberta dos agrupamentos formados a partir destas ligações, a paternidade e o casamento e, inevitavelmente, a reprodução devem, por definição, surgir como o núcleo irredutível da família. Conforme Schneider argumenta, com razão, o uso de redes genealógicas em estudos de parentesco compromete-nos com a posição de que o parentesco se resume aos fatos biológicos da reprodução. (Yanagisako, 1979, p. 199)

O meu foco inicial nas relações genealógicas prende-se com a simples premissa, inerente ao trabalho de campo e à antropologia, de ouvir e observar o que os interlocutores dizem e fazem. Seguindo este princípio, o terreno mostrou que são os próprios habitantes a enaltecerem as relações de parentesco entre eles. Mais ainda, como foi argumentado anteriormente, os termos *família pertu/longi*, utilizados localmente, evidenciam o quanto é importante a proximidade genealógica entre as pessoas na constituição do que é a família da Chã das Caldeiras. Não obstante, estes termos também demonstram como existem aspectos para além dos laços de sangue que fazem família.

### A casa como ferramenta analítica

O trabalho de campo etnográfico orientado para uma antropologia da vida quotidiana permitiu constatar que, apesar da importância dada aos laços sanguíneos, a organização familiar não é do tipo comunal, onde todos vivem como uma grande família. Em vez disso, as dinâmicas familiares apresentam várias nuances, que serão aqui abordadas a partir da análise das casas, das histórias de família e das trajectórias de vida de algumas pessoas.

Como mencionado atrás, os estudos de parentesco sofreram uma revolução no seio da antropologia na década de 1980, tendo-se desenvolvido novas abordagens nesta área, sendo uma delas os estudos de casas. A aplicação da casa como ferramenta analítica nos estudos de

parentesco está associada ao conceito de *société à maisons* (sociedade de casas). Este conceito foi desenvolvido por Lévi-Strauss nos seus trabalhos tardios e tinha como objectivo solucionar uma falha na sua teoria geral do parentesco, que não abrangia os sistemas cognáticos ou de descendência indiferenciada, como era o caso da estrutura social dos índios Kwakiutl da costa noroeste dos EUA. A solução encontrada partiu do termo nativo *numayma* (casa), pois as categorias convencionais do parentesco não enquadravam este tipo de sociedades.

Apesar desta inovação conceptual, a casa, como ferramenta analítica, só reaparece com as novas abordagens dos estudos de parentesco, nomeadamente a partir do movimento feminista (Yanagisako & Collier, 2007), que toma uma vertente mais holística, na qual a casa constitui um factor central na análise dos papéis de género. Mais ainda, a casa providencia o contexto do conceito de *relatedness*, que sublinha o comer e viver em conjunto como factores centrais para o fabrico das relações de parentesco.

Esta perspectiva tem sido utilizada em vários contextos etnográficos, permitindo assim uma análise comparativa. Em relação a Cabo Verde, podemos referir o trabalho de Lobo (2010), que estudou as famílias da ilha da Boavista e que considera que:

A casa assume importância central para estas pessoas, é uma marca de pertencimento. As casas são como âncoras que prendem o indivíduo a um grupo num contexto percebido como inseguro e de difícil atualização dos laços familiares. É pelas relações intra-domésticas, entre as casas, que se constrói um sentimento de identidade familiar. A experiência partilhada de viver junto é de fundamental importância, já que se opera uma intensa cooperação entre os membros. (Lobo, 2010, p. 3)

No caso da Chã das Caldeiras, e do ponto de vista dos seus habitantes, não se pode assumir a casa como o eixo central para definir a família, dada a preponderância da ideia de que todas as pessoas têm laços de parentesco entre si. Mesmo assim, a casa desempenha um papel importante que permite seleccionar ou diferenciar o grau de parentesco, pois, como os termos *família pertu/familiai longi* evidenciam, tanto a proximidade genealógica entre as pessoas, como o facto de viverem na mesma casa, permitem, com igual peso, determinar quem efectivamente pertence à família. Exemplo disto é a relação entre irmãos de pais ou mães diferentes, pois a afinidade entre eles está determinada, em grande parte, pela coabitação. Nos casos em que os irmãos de diferentes pai ou mãe vivem em casas diferentes, a relação entre eles é geralmente de menor intimidade do que a relação entre irmãos que vivam na mesma casa, podendo uma pessoa considerar um outro parente, ou até mesmo uma pessoa sem

nenhuma ligação de parentesco, mas que viva na mesma casa, como mais próxima ou familiar do que um seu irmão de pai ou mãe que viva noutra casa.

A casa, ou grupo doméstico, aqui utilizada como categoria analítica, é também um processo. Como Segalen (1983) define:

Um grupo doméstico nunca é uma unidade fixa e muda ao longo dos anos: o seu estatuto numérico (o seu “tamanho”) varia, as pessoas que vão fazendo parte dele mudam, a sua “estrutura” passa por fases de “simplicidade” ou “complexidade”. Para tornar estas ideias menos abstratas, iremos seguir vários grupos domésticos através do que os sociólogos chamam “o ciclo de vida familiar”. (Segalen, 1983, pp. 58–59)

Neste sentido, a descrição da transformação do grupo doméstico em articulação com a das trajetórias pessoais dos indivíduos que o vão compondo, possibilitará ir além do recorte estático da organização do grupo doméstico dado pelo censo das casas. Isto é especialmente importante devido ao facto de, na Chã das Caldeiras, se registar uma constante alteração e mobilidade das pessoas que vivem numa casa.

Para além disso, esta perspectiva diacrónica privilegia o processo, permitindo assim enquadrar as trajetórias pessoais no ciclo de vida na Chã das Caldeiras, e possibilitando abordar, por esta via, temas como o género e as diferenças geracionais.

### **As casas inacabadas**

A minha estadia prolongada no terreno e o facto de ter vivido numa casa com uma família teve um papel determinante no meu entendimento da organização dos agregados familiares, dos papéis de género e da distribuição de actividades entre os membros da casa. Antes de chegar ao terreno, tinha planeado viver em várias casas, mas, com o passar do tempo, optei por ficar na primeira em que fui acolhido. Cada uma das opções apresentava vantagens e desvantagens. Viver em várias casas permitiria obter de perto dados mais diversificados relativos à organização doméstica, mas diminuiria a duração do contacto próximo com as pessoas com quem iria viver. Ao reler o diário de campo e ao repensar a decisão de ficar apenas numa casa, verifico que a relação estabelecida com as pessoas com quem vivi diariamente possibilitou uma intimidade que, se tivesse optado por andar de casa em casa, nunca iria conseguir. Mais ainda, o facto de “pertencer” a uma casa, facilitou o contacto com os outros habitantes na medida em que me situavam na comunidade. Sabendo que eu era mais um membro daquela casa, as

peessoas mencionavam normalmente uma ligação de parentesco com outros membros da mesma. As pessoas com quem vivi tornaram-se no que, na gíria antropológica, se pode chamar “informantes privilegiados”, no sentido em que as dúvidas que me iam surgindo ao longo do trabalho de campo eram, quase sempre, discutidas primeiro com as pessoas com quem vivia, e mais tarde aprofundadas com outros interlocutores.

Foi na casa onde vivi que constatei um dos aspectos que marca grande parte do ciclo de vida das pessoas da Chã das Caldeiras e que foi corroborado nas histórias de família: a constante mobilidade, que pode ser entre as casas na comunidade, para outra localidade da ilha, ou até mesmo para outro país. Apesar de viver na casa, fiquei muitas vezes com a sensação de não saber quem lá morava, pois não era raro uma pessoa aparecer e ficar ali a residir durante algum tempo, participando nas actividades do agregado familiar. Como vim a saber, este movimento de pessoas é um traço característico da Chã das Caldeiras e também de outros contextos cabo-verdianos (Juliana Dias & Lobo, 2012; Vasconcelos, 2012).

Ao realizar as histórias de família, deparei-me também com esta situação. Depois de seleccionar as pessoas a entrevistar a partir do meu primeiro censo, constatei que, ao longo do ano, vários entrevistados iam mudando de casa e, conseqüentemente, a tipologia que caracterizava o seu agregado já não era a mesma que tinha registado no censo.

A abordagem à noção de casa que aqui proponho inspira-se também no trabalho desenvolvido por Bloch (1995) sobre os Zafimaniry de Madagáscar. Este autor considera que a casa-edifício constitui o aspecto central da unidade matrimonial entre os Zafimaniry, na qual as várias fases de construção da casa – no início, é uma construção fraca que, com o passar do tempo, vai melhorando, chegando ao final como uma construção sólida – reflectem o ciclo de vida das pessoas que a habitam. Ou seja, “a casa Zafimaniry “cresce” e fortalece-se junto com os seus ocupantes, numa história de impressionante similitude material e simbólica do desenvolvimento do casal que a iniciou, e depois com os filhos dessa união” (Higuchi, 2003, p. 53).

Esta noção da casa-edifício, entendida como uma extensão da pessoa ou como uma objectivação do ciclo de vida das pessoas, pode servir para entender o ciclo de vida dos habitantes da Chã das Caldeiras. Podemos argumentar que as casas reflectem a mobilidade das pessoas, na medida em que, como foi referido anteriormente, os edifícios vão mudando, com acrescentos ou divisões, tendo quase sempre uma aparência inacabada, de estarem em construção.

Este estado das casas pode relacionar-se com factores económicos. É o caso da construção de novas divisões, que se vão anexando para albergar turistas. Pode ter que ver também com o facto de as tintas serem caras, como muitos afirmam, e por isso não lhes ser possível pintarem as casas. Outro factor podem ser as eventuais erupções do vulcão, que tornam a vida dos habitantes da Chã das Caldeiras incerta e vulnerável. Esta incerteza em relação às erupções será tratada mais à frente, quando abordarmos a questão da propriedade na Chã das Caldeiras. Por agora, podemos argumentar que este sentimento de insegurança está patente nas estratégias de alguns emigrantes da Chã das Caldeiras que pretendem retornar ou investir na terra natal. Apesar do desejo de regressar, muitas vezes preferem construir as suas casas noutras localidades do Fogo. Ao contrário dos emigrantes de outras localidades da ilha, que constroem casas opulentas que se destacam das demais, as casas dos emigrantes na Chã das Caldeiras não se diferenciam muito das demais.

Apesar de não se poder descartar os aspetos económicos, o fenómeno de casas inacabadas está relacionado sobretudo com as estratégias familiares. Mais ainda, este fenómeno não se observa somente na Chã das Caldeiras. Catarina Sampaio (2006) observou-o na sua tese de mestrado sobre a habitação rural na ilha de Santo Antão:

Consoante as condições económicas de cada agregado familiar aparecem as diferentes tipologias abaixo descritas. É também neste contexto que a arquitectura doméstica ganha outros edifícios complementares, conforme as actividades rurais e as oscilações presentes na exploração de diversas culturas presentes neste território insular. As transformações habitacionais derivam dos ciclos económicos dominantes que influenciam o incremento da vida rural. (Sampaio, 2006, p. 153)

Contudo, é na sua outra tese de mestrado que este fenómeno é mais aprofundado, curiosamente num bairro de Lisboa onde a maioria dos residentes são cabo-verdianos. Embora o tipo de materiais e de construção sejam diferentes, as casas no seu interior, como também a sua vivência pelos residentes, assemelham-se ao modo de fazer em Cabo Verde (Sampaio, 2013, p. 40). Sampaio utiliza “as casas que nunca acabam” como título de um dos seus capítulos da sua tese. Como iremos abordar a seguir, as “casas inacabadas” da Chã das Caldeiras também estão relacionadas com as estratégias familiares e o ciclo de vida dos indivíduos, ou seja, as casas, tal como os grupos domésticos, alteraram-se com o tempo e em função dos períodos do ciclo de vida dos seus membros.

## **A casa do Manuel e da Augusta**

A família com quem vivi serve para exemplificar esta relação entre a mobilidade das pessoas e as casas inacabadas. As histórias dos habitantes relacionam-se com a constante construção da casa, que parece nunca acabar. Em termos analíticos, a descrição da casa será dividida em três fases, que se refletem na estrutura da casa. Olhando de fora, parece que só existe uma casa, mas por dentro, percebe-se que existem três edifícios e que, mesmo dentro destes, podemos encontrar vários agregados familiares.

A casa pertence ao Sr. Manuel, que não é natural da Chã das Caldeiras, e à D. Augusta, que nasceu na Chã das Caldeiras e que é Montrond da parte do pai e Fernandes da parte da mãe. Ela tinha 19 anos e ele 21 anos quando casaram e mudaram logo para a casa, que já existia, pois tinham-na comprado a um tio da D. Augusta. Na altura, a casa era apenas uma divisão e era feita de pedra vulcânica e coberta de zinco. Permaneceu assim, até mesmo com o nascimento dos dois primeiros filhos (o Eduardo e a Odete). Nasceram mais quatro filhos (Daniel, Inês, Zuel e Eva) e a casa foi-se modificando. A pedra vulcânica foi rebocada com cimento e novas divisões foram sendo acrescentadas até à erupção de 1995. Para além dos filhos, a D. Augusta referiu que, na altura em que teve o primeiro filho, também criou um rapaz que viveu lá, mas que agora está a residir na Praia (ilha de Santiago).

A segunda fase ocorreu em 2002 e está relacionada com o crescimento turístico, pois o casal começou a hospedar visitantes. Uma dessas pessoas foi um turista austríaco, que passou a ser um hóspede assíduo. Todos os anos ia a Cabo Verde e ficava sempre nesta casa. Numa dessas vezes, teve a ideia de construir uma casa para si na Chã das Caldeiras e até conseguiu negociar um terreno, mas não foi avante. Então, o Sr. Manuel sugeriu que ele construísse a casa no seu terreno. Foi isso que fizeram e nasceu então uma sociedade entre eles, pois a nova construção ficou anexada à primeira e, em vez de ser uma casa de férias, tornou-se numa pensão, que tem seis quartos, uma cisterna, uma cozinha, uma sala e uma despensa.

Em 2007, ocorreu a terceira fase, com uma nova construção que, tal como a segunda, ficou anexada ao conjunto edificado inicial, dando assim o aspecto de se tratar de um único edifício. Por dentro, distinguem-se as diferentes construções. Na da primeira fase, as divisões são muito pequenas. O edifício da segunda fase é o que tem divisões mais amplas, e em cada quarto existe uma casa de banho privativa, coisa que não acontece nos quartos da primeira e da terceira fase. No interior do edifício, é possível passar de um bloco para o outro, mas existem algumas limitações, principalmente na passagem para a construção da segunda fase, que está restringida

aos turistas. O meu quarto situava-se no bloco da terceira fase. Ao contrário dos outros dois, que albergam pessoas da casa (primeiro bloco) ou turistas (segundo bloco) independentemente, o terceiro bloco era utilizado pelos dois grupos. Para além do meu quarto, existiam mais três. Um deles, situado na frente e construído em 2003, foi o quarto onde viveu o pai do Sr. Manuel quando regressou de São Tomé e Príncipe, até à sua morte.

Esta descrição da casa não dá uma visão detalhada das alterações que se deram ao longo do tempo. Durante o período que lá vivi, ocorreram outras alterações, como a construção de uma nova cozinha exterior e a fundação de um novo edifício, que pertence a um dos filhos do casal.

Apresentarei agora algumas pessoas que residiram nesta casa durante o tempo em que lá estive, de forma a contextualizar as diferentes mobilidades das pessoas, o seu ciclo de vida, e como isto se relaciona com a paisagem de casas inacabadas da Chã das Caldeiras.

Os donos da casa eram os membros mais permanentes, o que se relaciona com a fase das suas vidas. Ao analisarmos a história de vida do Sr. Manuel até chegar à Chã das Caldeiras e casar com a D. Augusta, verificamos que esta é marcada pela constante mudança de casa.

A história de vida do filho mais velho do casal, o Eduardo, é pautada por uma mobilidade relacionada com a educação. Viveu na casa até à erupção de 1995, tendo depois ficado a residir na povoação próxima de Monte Grande para estudar, enquanto os pais retornaram à Chã das Caldeiras. Depois foi para S. Filipe, onde completou o ensino secundário, tendo então seguido para a Praia, a capital, na ilha de Santiago, onde se licenciou em Economia. Retornou a S. Filipe, onde vive até ao momento, numa casa alugada, e trabalha na Câmara Municipal de Santa Catarina, em Cova Figueira. Apesar de viver em S. Filipe, quase todos os fins-de-semana vai à Chã das Caldeiras. Mais ainda, é ele quem faz a gestão dos quartos que a família aluga aos turistas, e é proprietário de uma *hiace* que faz transporte diário entre a Chã das Caldeiras e S. Filipe.

A Odete, a segunda filha do casal, não prosseguiu tanto nos estudos como o seu irmão Elias. Tirou um curso profissional na área da saúde, sendo ela a única técnica de enfermagem na Chã das Caldeiras. Quanto à sua história de vida, um período importante foi aquele em que a família teve de ir viver para Monte Grande, pois foi nessa altura que conheceu o seu companheiro, o Nando, que é natural dessa localidade. O caso deste casal apresenta algumas particularidades, pois a habitação onde vivem poderá ser considerada um agregado familiar separado. A habitação consiste num quarto que fica na primeira construção, aparentemente um quarto como

os outros. O casal participava parcialmente nas actividades domésticas e económicas da casa, mas não comparecia nas refeições. Quando constatei esta situação, fiquei a saber que dentro do quarto deles existia um fogão e o casal preparava e tomava ali as suas refeições. Para além disto, existe mais uma particularidade referente a este casal que tem que ver com a questão da mobilidade. A vida deles divide-se entre a Chã das Caldeiras, e a localidade de Monte Grande. Quando aqui estão, residem na casa dos pais do Nando, onde vivem também os seus três filhos que, por estudarem em Monte Grande, só vão à Chã das Caldeiras nas férias.

O Daniel é o terceiro filho do casal. Ao contrário dos mais velhos, só completou a instrução primária. A sua história de vida assemelha-se à de muitos jovens da Chã das Caldeiras que sempre viveram lá (com excepção do tempo em que se deu a erupção de 1995). Dedicou-se desde novo à agricultura, e também a algumas actividades turísticas, tendo começado pelo artesanato e depois trabalhando como guia turístico. Durante o período em que estive na Chã das Caldeiras, ele deixou, em parte, estas actividades, pois começou a conduzir a *hiace* do Eduardo. O seu quarto fica na primeira construção, mas, na fase final do trabalho de campo, ele estava a construir uma casa ao lado da dos seus pais. Apesar de a sua história de vida não apresentar a mobilidade dos outros irmãos, através dela, podemos constatar a mobilidade de outras pessoas. Antes de eu viver na casa, o Daniel teve uma filha com uma rapariga da Chã das Caldeiras e durante um certo período, ela viveu na casa. Depois, regressou para a casa da sua mãe, e mais tarde foi viver sozinha com a filha noutra casa. Durante algum tempo, o Daniel dividia a sua vida entre a casa dos pais e a da companheira, mas depois conheceu uma rapariga de outra localidade, que veio viver para casa dos pais dele, com quem acabou por casar.

A vida da Inês assemelha-se à do Daniel pois, como ele, não se dedicou aos estudos e sempre viveu na Chã das Caldeiras. Contudo, existem diferenças entre eles, que se relacionam com os papéis de género. Ao contrário do irmão, Inês trabalha grande parte do tempo nas actividades domésticas e na agricultura, e recebe algum dinheiro quando a casa alberga turistas. Durante um tempo, Inês foi viver para casa de um rapaz com quem mantinha uma relação, mas como as coisas não deram certo, ela regressou para a casa dos pais. Esta situação assemelha-se àquela vivida pela primeira companheira do Daniel. Esta fase da história de Inês foi-me contada por outrem, pois quando a conheci, ela vivia na casa dos seus pais, num quarto do terceiro bloco, com um rapaz chamado Marco, que era natural dos Mosteiros. Conheceram-se na Chã das Caldeiras e, antes de ele ir viver para a casa dos pais dela, trabalhava e residia na casa de um senhor na Bangaeira que o empregava. Quando se juntou à Inês, o Marco trabalhava com o Sr. Manuel e ia fazendo alguns biscates, mas quando surgiu a oportunidade de trabalhar na obra

da Sede do Parque Natural, ele aceitou. Ainda assim, continuou a participar nas actividades agrícolas da família.

Os dois filhos mais novos do casal, o Zuel e a Eva, representam um outro percurso comum dos jovens da Chã das Caldeiras. Ambos estudavam em S. Filipe na escola secundária. Porém, tinham um papel importante nas actividades da família. A casa onde viviam em S. Filipe era a do seu irmão mais velho, o Eduardo, que hospedava também mais dois jovens da Chã das Caldeiras. Contudo, quase todos os fins-de-semana, tal como as férias, eram passados na Chã das Caldeiras. Quando eu tinha de ir a S. Filipe, também ficava na casa do Eduardo, o que me permitiu observar a vida destes jovens, tanto na cidade, como na Chã. A vida em S. Filipe era mais fácil, pois só tinham de estudar e preparar as refeições, enquanto que na Chã das Caldeiras havia muito trabalho a fazer. Mesmo assim, chegando o final da semana, eu reparava como eles ficavam contentes por regressarem, mesmo se tivessem de ir num sábado e regressar no dia seguinte. Na Chã das Caldeiras, a Eva dormia num quarto da primeira construção e o Zuel, que tinha dormido durante algum tempo no quarto que o Daniel ocupava, passou a dormir no quarto ao lado do meu. O Zuel passava muito tempo fora de casa, acordando cedo para apanhar a *patcha* para os animais e depois indo trabalhar no campo. Por vezes, subia ao vulcão com turistas, ganhando assim algum dinheiro para si. As actividades da Eva eram os trabalhos domésticos, como a limpeza da casa e a preparação das refeições. Saía pouco de casa e, se o fazia, era para ir a uma das poucas lojas do povoado comprar alguma coisa necessária, ir colher feijão no terreno ao lado da casa, ou então participar nas actividades da igreja adventista.

Este conjunto de pessoas que acabo de descrever poderia denominar-se uma família nuclear, mas esta classificação não corresponde à realidade, uma vez que outros indivíduos integram a casa, podendo mesmo tornar-se membros dela. É por isso mais conveniente a utilização da terminologia local de família *pertu* e família *longi*. Não obstante, o facto de uma pessoa viver na casa, comer e participar nas actividades económicas da casa, não significa que ela se torne efectivamente parte da família.

É este o caso do Rogério, um guineense de 29 anos, que vivia na casa antes da minha chegada e que lá ficou após o meu regresso a Portugal. Antes de viver na Chã das Caldeiras, ele tinha residido no Senegal e em outras ilhas de Cabo Verde. Quando chegou à Chã das Caldeiras, conseguiu trabalho como guarda de um terreno, através de um primo que fazia o mesmo. Foi aqui que conheceu o Sr. Manuel, pois este tinha feito um negócio com a proprietária do terreno,

arrendando uma das parcelas e dividindo o lucro dos produtos vendidos. Como tal, na época da colheita, o Sr. Manuel ia para lá e foi assim que foi conhecendo o Rogério.

O Rogério estava insatisfeito com o trabalho. O terreno ficava isolado da população (cerca de 30 minutos a pé até da Portela), o que fazia com que passasse muito tempo sozinho. O Sr. Manuel, sabendo disto, propôs-lhe que fosse viver para sua casa e ele aceitou. Na casa, o Rogério integrou-se facilmente. Ficou num dos quartos que faz parte da primeira construção e que, regra geral, é habitada pelo casal e pelos seus filhos. Para além disto, não existia nenhuma diferença entre ele e os outros homens da casa, pois comia ao mesmo tempo que eles e fazia as mesmas coisas. Quanto às actividades, existiram dois momentos. Primeiro, ajudava o Sr. Manuel nos trabalhos agrícolas, mas, entretanto, teve a oportunidade de ir trabalhar para a obra da Sede do Parque Natural, deixando de trabalhar a tempo inteiro para o Sr. Manuel.

Só fiquei a conhecer as exactas condições em que o Rogério vivia na casa quando surgiu uma discussão em que o envolveram. A D. Augusta acreditava que o Rogério tinha ocultado a relação que um professor estava a ter com uma das suas filhas. Revoltada com a situação, explicou-me que ela e o Sr. Manuel não mereciam isso, pois tinham ajudado o Rogério, uma vez que ele não pagava nem o alojamento nem a alimentação (pagava-o com o seu trabalho), e apesar disso, ele traíra-os. Por isso mesmo, e por estar agora a trabalhar para fora e a receber dinheiro, deveria começar a pagar pela sua estadia na casa.

Este tipo de conflito poderia acontecer com um dos filhos do casal, mas a verdade é que o Rogério nunca foi considerado como um elemento da família pela D. Augusta. A relação entre o Rogério e o casal baseava-se na oferta de alojamento e alimentação em troca de trabalhos diários no campo.

Para além do Rogério, existiam outras pessoas a viver nas mesmas condições, tanto nesta casa, como noutras, o que permite concluir que esta é uma prática recorrente na Chã das Caldeiras. Verifica-se que este tipo de relação tem um papel importante na reprodução da casa durante os períodos de ausência de alguns dos seus membros.

O tempo em que vivi na casa representa um destes períodos. Apesar de o casal ter seis filhos – o que, em teoria, representa um número considerável de pessoas que poderiam estar a trabalhar em prol do grupo doméstico – na prática, somente a Inês realizava as tarefas da casa a tempo inteiro.

Para além disto, a conjuntura proporcionada, primeiro, pelo aumento da procura turística na Chã das Caldeiras, que no caso do Sr. Manuel e da D. Augusta, como em muitos outros, levou a que acrescentassem divisões à casa para albergar os turistas, e segundo, pelo aumento anual da produção vinícola, que provocou a maximização da exploração dos seus terrenos, fez com que existisse uma maior necessidade de mão-de-obra no grupo doméstico. Na ausência de filhos e outros familiares, esta necessidade é preenchida com a entrada de novas pessoas na casa.

Estas pessoas constituem um grupo heterogéneo, variando no género, idade e proveniência. Mesmo assim, existe um factor que os une: a trajectória das suas vidas é marcada por uma constante mobilidade. Apesar de a análise aqui conduzida se centrar no ciclo de vida dos habitantes da Chã das Caldeiras, é importante referir que a mobilidade não é uma característica específica dos habitantes da cratera, mas algo que perpassa transversalmente toda a sociedade cabo-verdiana. O expoente máximo da mobilidade em Cabo Verde é a emigração, tema que tem merecido grande atenção por parte dos cientistas sociais. Não obstante, alguns autores, como Lobo (2010) para o caso da ilha da Boavista, e Vasconcelos (2012) para São Vicente, têm constatado a existência de outros tipos de mobilidade (de menor escala), que permitem compreender melhor a sociedade cabo-verdiana:

Tal como acontece com a emigração, esta pequena mobilidade do dia a dia ilhéu reveste-se em simultâneo de um valor utilitário e de um valor moral. A circulação aumenta os contactos pessoais diários e, com eles, as possibilidades de ganhos sociais variados: um convite para uma paródia, um biscate, um pegar namoro, uma oportunidade de trabalho ou de negócio. Estas oportunidades não surgem simplesmente porque uma pessoa circula e se faz à vida. Elas surgem simplesmente porque, ao fazê-lo, ela mostra possuir *expediente* (vitalidade e desembaraço), virtude a que a mobilidade dá corpo. (Vasconcelos, 2012, p. 57)

Este tipo de mobilidade que tenho vindo a descrever, a mobilidade entre grupos domésticos, pode situar-se num ponto intermédio entre a emigração e a pequena mobilidade do dia a dia, e acarreta os mesmos valores das outras duas.

No caso da Chã das Caldeiras, podemos constatar que a relação entre a vida da casa e a das pessoas é marcada por constantes saídas, regressos e entradas de novos ou antigos membros na casa. Esta constante mutabilidade em torno da organização do grupo doméstico tem de ser entendida processualmente, atendendo ao ciclo de vida das pessoas, assim como ao seu grupo etário e ao seu género.

## A infância

Os seis filhos do Sr. Manuel e da D. Augusta já não eram crianças quando os conheci, sendo o mais novo, o *fidju codé*,<sup>69</sup> a Eva, que na altura tinha 17 anos. Como estudava em S. Filipe durante a semana, não podia participar nas lides domésticas diárias. Mas a casa tinha sempre crianças, que viviam lá e que participavam nas actividades do grupo doméstico, parecendo que eram filhos da casa.

A Carla e a Vânia eram duas destas crianças. Quando cheguei, elas já viviam na casa e, por tudo aquilo que faziam, pareciam ser parte da família e terem sempre residido ali. Porém, fiquei a saber que só ali moravam há um ano, desde que a sua mãe se suicidou e o pai, irmão da D. Augusta, as deixou ao cuidado da tia e foi trabalhar para a Praia. Elas tinham um irmão mais velho, que ficou ao cuidado de outras pessoas noutra localidade. Tal como as outras crianças da Chã das Caldeiras, a Carla e a Vânia desempenhavam várias actividades que no seu caso, sendo raparigas, eram essencialmente domésticas, como ir buscar água, colher feijão, limpar a casa. Tinham de conciliar estas actividades com as aulas na escola primária.



Figura 14 - Crianças a realizar algumas tarefas

---

<sup>69</sup> Tradução: filho mais novo; benjamim.

Contudo, chegou uma altura em que o pai das meninas regressou à Chã das Caldeiras. Os seus pais, avós da Carla e da Vânia, tinham ido aos EUA visitar outros filhos, e o pai da Carla e da Vânia foi viver para a casa deles na Chã, tendo também ficado a tratar dos campos. Quando chegou à Chã, ocorreram alguns conflitos com a D. Augusta e por isso ele decidiu tirar as raparigas da casa. A partir desse momento, deixei de ver as miúdas na casa, mas encontrava-as na escola e também na casa de uma companheira de um outro irmão da D. Augusta.

O Dioguinho e o Renato eram filhos do Diogo, outro dos irmãos da D. Augusta, e também residiram na casa. Como as primas, estes dois rapazes desempenhavam várias actividades, relacionadas sobretudo com a construção e a alimentação dos animais, o que fazia com que tivessem de levantar-se bem cedo para ir buscar *patcha*, e conciliar isto tudo com os estudos. O pai destes dois rapazes vivia alternadamente entre a Chã das Caldeiras e Monte Grande, ficando a mãe, a maior parte do tempo, nesta última localidade com os dois irmãos mais novos. Apesar de o Dioguinho e o Renato residirem na casa, reparei que estiveram ausentes durante algum tempo. Um dia, a D. Augusta repreendeu o Dioguinho, pois ele tinha ido brincar em vez de fazer um recado. Os rapazes foram então para a casa do seu pai, que era um anexo construído por detrás da casa dos pais da D. Augusta.

Para além destes quatro sobrinhos, podemos incluir mais três crianças, um pouco mais velhas (entre os 14 e os 15 anos). O tempo de permanência na casa destes três jovens foi menor que o dos quatro sobrinhos, mas também participaram nas actividades domésticas enquanto lá residiram. A primeira que conheci foi a Cláudia uma rapariga natural da ilha de Santiago. Conheci-a poucos dias após a minha chegada, mas nessa altura ela estava a viver em casa dos pais da D. Augusta. Quando estes foram para os EUA, a Cláudia foi viver para a casa, onde ficou durante alguns meses. Acabou por sair por causa de alguns problemas. Quando fui para S. Filipe, encontrei-a a viver na casa do Eduardo, mas também ficou aí por pouco tempo, tendo depois ido viver para a casa da sua mãe em S. Filipe.

Foi em S. Filipe que fiquei a saber a sua história de vida. A Cláudia nasceu na Praia e a primeira vez que foi para a Chã das Caldeiras foi em 2005. Nessa altura, foi com a mãe, que tinha ido comprar uva para vender na Praia. No ano seguinte, a Cláudia foi sozinha e decidiu ficar, enquanto a sua mãe se mudou para a casa da sua avó em S. Filipe. Continuei a manter contacto com a Cláudia depois de regressar a Portugal e fiquei a saber que tinha voltado à Praia, onde estava a tentar continuar os estudos.

Seis meses após a minha chegada, percebi que o Flávio e o Adalberto estavam a viver na casa. Eu já os conhecia, via-os quase todos os dias, ao sair de casa, no muro da escola primária ou perto das duas igrejas. Ao contrário dos outros miúdos, não tive a oportunidade de os conhecer muito bem, pois foram os que residiram na casa por um período de tempo mais curto. Mesmo assim, observei que participavam nas actividades do agregado familiar como os outros membros da casa. Na altura em que foram viver para a casa, o Sr. Manuel estava a construir uma nova cozinha e o Daniel estava a iniciar as obras da sua casa. Os dois rapazes trabalharam nestas obras, e também nos trabalhos agrícolas, pois a sua estadia coincidiu com a época da *simentera*<sup>70</sup>. De um momento para o outro, deixei de os ver na casa e voltei a encontrá-los diariamente na rua. Fiquei a saber mais sobre estes dois jovens através do Sr. Manuel e da D. Augusta, que referiram que os miúdos eram complicados. Primeiro, foi a D. Augusta que me disse que o Flávio não tinha juízo (*ca ten cabeça dreto*), porque a sua mãe tinha morrido havia três anos e o seu pai vivia nos EUA. Flávio ficara então ao cuidado da irmã que vivia na Chã das Caldeiras. Por seu lado, o Sr. Manuel referiu que o Adalberto tinha *cabeça duro*.<sup>71</sup> Apesar de os seus pais viverem em Mosteiros, ele fora viver sozinho para a casa que a mãe tinha na Chã das Caldeiras. A mãe do Adalberto e a D. Augusta são primas.

Os casos das crianças e dos jovens que apresentei até agora remetem, mais uma vez, para uma mobilidade marcada pela residência temporária numa casa, que pode ser por um período curto, médio ou longo. Do ponto de vista analítico, podemos desde já mencionar que esta mobilidade permite fortalecer ou diminuir os laços entre casas e os seus membros. Mais ainda, é preciso ter em conta a economia doméstica, pois a entrada e a saída de crianças está relacionada com os períodos de maior ou menor necessidade de mão-de-obra dos grupos domésticos.

Em relação ao fortalecimento e diminuição dos laços de família, podemos mencionar o trabalho de Lobo (2012), que tem estudado as famílias da Boavista, sendo um dos seus tópicos de trabalho a mobilidade das crianças. Lobo refere que esta mobilidade desempenha um papel importante na reprodução social, pois o contexto das famílias na Boavista é marcado por várias rupturas em relação à organização familiar, como é o caso da emigração, mas a mobilidade das crianças exerce um papel de elo, que permite construir laços familiares entre as casas:

---

<sup>70</sup> Época agrícola em que se semeia os campos e que coincide com o período da chuva.

<sup>71</sup> Significa ser teimoso

Além de circular coisas e informações e colocar as unidades domésticas em contato, a prática de morar em mais de uma casa gera pertencimentos múltiplos que fortalecem laços de filiação ou de aliança entre grupos ligados. As crianças surgem, assim, como atores centrais num contexto em que as relações entre gerações diferentes e entre afins são marcadas por tensões e, em larga medida, por laços tênues e riscos constantes de rompimento. Por seu característico trânsito entre casa, as crianças fazem família. (Lobo, 2012, p. 75)

No caso da Chã das Caldeiras, também acontece o mesmo e a mobilidade de crianças pode reforçar os laços familiares, mas o facto de os habitantes já se considerarem familiares entre si, leva a acrescentar que, ao fortalecer os laços com as pessoas de uma casa, a criança também está a enfraquecer laços de parentesco com outros habitantes, pois apesar de serem todos familiares e de a criança ter, teoricamente, potencial de ir viver para qualquer casa, na prática, isso não acontece. A situação da Carla e da Vânia demonstra esta dinâmica, entre fortalecimento e enfraquecimento de laços de parentesco, e de como o indivíduo considerado *família pertu* pode passar a ser *família longi* e vice-versa. Contextualizando mais uma vez aquele período da vida das duas meninas, podemos constatar que como já eram *família pertu* da D. Augusta, durante o período em que viveram na sua casa, os laços de parentesco fortaleceram-se pois, para além de serem sobrinhas da D. Augusta passaram a ser criadas por ela. O retrocesso aconteceu quando o pai das crianças decidiu tirá-las da casa. Apesar de não deixarem de ser sobrinhas, o facto de terem ido viver para outra casa (que, por acaso, ficava muito perto), alterou radicalmente o seu comportamento. Deixaram de contribuir com qualquer actividade para a casa e deixaram mesmo de visitar a tia, a não ser quando a Eva vinha de S. Filipe e a Carla ia ter com ela.

A entrada e a posterior saída das miúdas da casa evidencia dois aspectos a ter em conta em relação à mobilidade infantil na Chã das Caldeiras. O primeiro, consiste na inversão que este fenómeno assume em relação ao caso da Boavista, uma vez que, sendo sobrinhas da D. Augusta e, portanto, serem previamente consideradas como parte da família, o facto de terem vivido na casa, permitiu fortalecer ainda mais estes laços. Mas o momento em que saíram da casa representou uma quebra dos laços construídos, que, em alguns casos, pode levar os indivíduos envolvidos a cortarem relações de forma permanente e, como tal, a deixarem de ser considerados como *família pertu* e passarem a ser *família longi*.

De certa forma, o segundo aspecto está relacionado com o primeiro, e a situação da Carla e da Vânia demonstra que a mobilidade infantil é caracterizada por uma autonomia relativa deste grupo etário. Lobo (2012) também constata isto, e menciona que existem vários factores que

levam uma criança a sair de uma casa e ir para outra, podendo ser um deles o desejo da própria criança, como foi o caso do Dioguinho, que depois de ser repreendido pela D. Augusta, foi para casa do seu pai sem ter dado nenhuma justificação. Mas, por norma, são os progenitores ou a pessoa responsável pela criança que decidem onde ela deverá morar. Esta pouca liberdade por parte das crianças faz com que a mobilidade infantil e o “fazer família” sofram algumas limitações, pois por muito que uma criança queira ir para a casa de alguém que esteja de relações cortadas com as pessoas que tomam conta dela, ela não irá para lá, e se for, o mais provável é ser punida por isso. Quando o pai da Carla e da Vânia as tirou da casa, exerceu o seu poder, e mesmo que elas quisessem ficar lá, a decisão final seria a dele. Mais ainda, a saída delas constituiu uma forma de o pai reforçar o seu descontentamento com a sua irmã, a D. Augusta.

Outro aspecto a ter em conta na mobilidade das crianças, mas que não se restringe a este grupo etário, é a lógica da economia doméstica. No contexto das sociedades camponesas, onde as unidades residências são também unidades produtivas, o capital humano é um aspecto central na reprodução social. A entrada e a saída de pessoas decorrem em larga medida disto. O Flávio e o Adalberto viveram na casa durante um período em que se estava a necessitar de mais mão-de-obra. A reciprocidade é a forma mais comum destas relações, ou seja, quem entra na casa dá o seu trabalho em troca de dormida e alimento.

Contudo, como iremos abordar de seguida, a liberdade relativa das crianças constitui um factor de diferenciação em relação à mobilidade dos outros grupos etários, verificando-se, por norma, que, com o passar dos anos, a autonomia de decisão vai aumentando.

## **A adolescência e juventude**

Como vimos na secção anterior, a divisão de tarefas baseada no género começa na infância. Numa primeira fase, a criança vai brincando e aprendendo simultaneamente e existe uma liberdade que lhes permite fazer de tudo um pouco. As crianças referidas anteriormente já tinham mais de 10 anos e por isso representam a segunda fase do grupo etário da adolescência e juventude que, em alguns casos, se pode considerar de pré-adolescência, uma vez que já apresentam comportamentos de adolescentes e jovens, e também porque as actividades que desempenham já não são consideradas brincadeiras, mas sim, tarefas integradas no quotidiano da casa, onde cada um tem responsabilidades.

É durante a adolescência que a separação das actividades se torna mais evidente, uma vez que as raparigas ficam mais circunscritas aos espaços da casa, enquanto os rapazes desempenham as suas actividades fora desta. Esta divisão permite um maior controlo dos comportamentos das raparigas. Exemplifica-o o caso da Eva que, quando vinha aos fins-de-semana, ficava quase sempre em casa, saindo esporadicamente e por pouco tempo. Em contrapartida, o Zuel saía de casa de manhã cedo, aparecendo à hora do almoço ou ao jantar. Esta divisão entre géneros não é totalmente rígida, mas é a norma. Verifica-se que tanto homens, como mulheres, desempenham actividades que supostamente seriam do sexo oposto. Como Segalen (1983) refere para o contexto rural francês do século XIX, esta prática, ao contrário da norma, não implica uma hierarquia e superioridade por parte dos homens, mas sim uma cooperação entre homem e mulher, que varia de casa para casa:

Numa análise desta cooperação, é difícil elaborar uma tabela geral que se aplique à maioria das famílias rurais; o grau de cooperação e a quantidade de contribuição feminina para o trabalho na terra dependiam da composição da família e do estágio particular da sua evolução, do seu nível económico, da época do ano e, finalmente, talvez de modelos culturais que são os mais difíceis de compreender. (Segalen, 1983, p. 106)

Em comparação com a mobilidade infantil, em que as crianças mudam várias vezes de casa, continuando, ainda assim, dependentes de alguém, no período da adolescência, constata-se que a mobilidade representa uma estratégia que permite uma maior independência em relação aos progenitores ou aos cuidadores, estratégia essa que reconfigura a organização familiar na casa, implicando a entrada de mais pessoas ou então a sua saída. Como iremos mostrar, a entrada ou a saída de pessoas não é definitiva, sendo este período caracterizado por uma grande incerteza em relação à localização da residência deste grupo etário. Não obstante, duas tendências residenciais ocorrem com mais frequência neste período da vida dos indivíduos, baseadas na diferença de género e na tendência para a patrilocalidade nesta comunidade, que se assemelha ao verificado no contexto rural da ilha de Santiago e noutras ilhas de Cabo Verde (Couto, 2010; Segurado, 1983).

### ***Quem tem mudjer cedo sta perde mudjer cedo: jovens adultos***

A maior liberdade concedida aos rapazes, em comparação com a que é dada às adolescentes e jovens adultas da Chã das Caldeiras, permite que eles consigam obter mais trabalhos remunerados e, conseqüentemente, alcançar uma maior independência em relação aos progenitores ou às pessoas que cuidam deles. Esta situação possibilita que os rapazes saiam

mais facilmente de casa, e com o dinheiro que ganham e a ajuda dos pais, conseguem construir a sua própria casa.

Os censos das casas (ver tabela II) reflectem esta realidade, uma vez que, do total das casas de famílias unitárias (22 casas), a maioria pertence ao sexo masculino (14 casas). Mais ainda, das casas ocupadas por uma mulher (8 casas), somente uma delas representava o grupo etário das adolescentes e jovens adultas, sendo as restantes habitadas por mulheres idosas. Em contrapartida, nas casas em que viviam homens sozinhos, todos pertenciam ao grupo etário dos adolescentes e jovens adultos. Esta discrepância verificada nas casas de famílias unitárias, revela, por um lado, a dificuldade das adolescentes e jovens adultas em sair de casa, assunto que será abordado mais à frente. Por outro lado, demonstra a norma da saída de adolescentes e jovens adultos, que poderá progredir para a constituição de um novo agregado familiar formado por um jovem casal. Esta nova composição acontece nos casos em que a casa pertence a um rapaz jovem, que inicialmente pode compartilhá-la durante algum tempo com outros rapazes, mas quando traz uma rapariga para viver consigo, os outros jovens normalmente saem. Esta situação representa o ideal e a norma na saída de jovens rapazes da casa, que se assemelha àquilo que é descrito por Segurado (1983) para a região de Serelho, na ilha de Santiago:

Em condições normais, o pai ajuda o filho ainda solteiro a levantar parede para a construção da sua casa num assento que lhe dá ao lado da sua própria casa. A casa ficará a maior parte das vezes inacabada (em pardieiro) até ao momento em que, tendo escolhido já uma noiva, o filho marca a data do seu casamento. Nessa altura a casa é coberta, rebocada e leva portas e janelas. (Segurado, 1983, p. 22)

Para compreendermos melhor este processo de saída da casa dos pais, e principalmente como o jovem vai adquirindo uma maior independência, passo a descrever a história de vida do Eugénio, um jovem de 24 anos, natural da Chã das Caldeiras.

O Eugénio não tem apelido Montrond, mas fez questão de me dizer que era Montrond do lado materno. Os seus pais são naturais da Chã das Caldeiras e, quando Eugénio nasceu, viviam juntos, numa casa que agora pertence a outra pessoa. Apesar de os pais viverem na Chã das Caldeiras e de estarem juntos, a sua infância foi passada na casa dos avós maternos, em Djeu di Lorna, enquanto os pais e os irmãos viviam na Portela.

Quando se deu a erupção de 1995, o Eugénio tinha 7 anos. Apesar da tenra idade, recorda-se muito bem desse tempo. Contou que foi primeiro para as tendas em S. Filipe e depois foi viver com a sua mãe para Monte Grande, tendo ela, a partir desse momento, ficado a residir nessa

localidade, enquanto o pai de Eugénio residia alternadamente entre Monte Grande e Chã das Caldeiras. Durante cinco anos, Eugénio ficou em Monte Grande, onde concluiu o sexto ano de escolaridade, mas como não tinha condições para continuar os estudos (o principal motivo era porque tinha muitos irmãos,<sup>72</sup> regressou para a Chã, onde ficou a trabalhar com o pai na agricultura e noutras actividades. Nessa altura, vivia na casa do pai, com a outra mulher do pai e os filhos deles.

Aos 17 anos decidiu sair de casa e foi então que começou a construir o funco onde vive agora, tendo começado a fazer artesanato e a trabalhar como guia turístico. Como Segurado (1983, p. 22) refere para o caso de Serelho, o Eugénio conseguiu construir a casa pois teve a ajuda do seu pai, que lhe deu um terreno, onde, além de construir a casa, também cultivou vinha. Apesar de as vinhas darem fruto, naqueles primeiros tempos as uvas não serviam para ser comercializadas, sendo oferecidas a familiares e amigos.

Antes da construção do funco estar finalizada, o Eugénio conheceu uma rapariga em Monte Grande e namoraram durante um ano. Como ela estava a ter problemas em casa dos seus pais, decidiu sair e ambos foram temporariamente para a casa da mãe do Eugénio. Entretanto, ele conseguiu alugar uma casa ao seu pai. Quando o funco ficou concluído, mudaram-se para lá, e aí viveram juntos durante cinco anos e tiveram um filho (ela já tinha um filho).

A expressão *quem tem mudjer cedo sta perde mudjer cedo* (quem tem mulher cedo perde a mulher cedo) foi utilizada pelo Eugénio para justificar a ruptura da sua relação com esta rapariga, que é uma situação muito comum entre os jovens. Depois acrescentou que foram as traições dela que levaram ao rompimento da relação.

A construção de uma nova casa constitui o ideal para um jovem que queira sair de casa, mas nem todos têm recursos financeiros ou ajuda dos pais para consegui-lo. Nesses casos, existe uma outra estratégia que permite a saída dos jovens da casa, que se baseia na residência conjunta de grupos de rapazes, amigos ou fratrias.

Na altura em que foi realizado o censo (tabela II), a casa de Noémia di Vitória, situada na localidade de Portela, estava habitada por dois dos seus filhos. Fazia parte dos 4,11% de grupos domésticos compostos por fratrias (grupos de irmãos) e/ou adultos jovens do mesmo grupo

---

<sup>72</sup> Da parte do pai são, ao todo, 27 irmãos, filhos de 7 mulheres diferentes, sendo 8 destes irmãos filhos da sua mãe.

etário. A história desta casa revela várias fases, que serão aqui descritas a partir da história de vida do Bruno, um dos filhos de Noémia que vivia então na casa e que foi a pessoa que mais tempo aí ficou a residir durante o tempo em que estive na Chã das Caldeiras.

Natural da Chã das Caldeiras, o Bruno saiu ainda em tenra idade, tendo vivido grande parte da sua infância na localidade de Campana, onde residiu na casa da sua avó materna, com a sua mãe e os irmãos da parte da mãe. O pai é natural da Chã das Caldeiras e a mãe é de Campana, mas ambos vivem actualmente nos EUA. O Bruno tem 28 irmãos, mas somente 4 são dos mesmos progenitores, tendo ele referido que o pai tinha três mulheres.

Em 1997, ele, a sua mãe e os 4 irmãos da parte materna vieram para a Chã das Caldeiras e foram residir para esta casa, que tinha sido construída pelo Filipe, um senhor natural da Chã das Caldeiras, que foi o outro homem da sua mãe. O Filipe tinha outra mulher, que faleceu, tendo-se depois juntado com a mãe do Bruno. Em vez de levá-la para a sua casa, construiu a actual casa para ela, que fica mesmo em frente à sua. Por volta de 2006, uma das irmãs do Bruno que vivia nos EUA conseguiu uma petição para a sua mãe ir para lá viver. Depois da sua mãe, foram dois irmãos seus, tendo ficado na casa o Bruno e o seu irmão Mário, que na altura tinha 18 anos.

Contudo, quando realizei a primeira entrevista com o Bruno, a composição da casa já se tinha alterado em relação ao momento do censo. O seu irmão estava preso, pois tinha sido indiciado por um crime de violação de uma menor. Mais tarde, foi considerado inocente, tendo então conseguido ir para os EUA. Antes de ter sido preso, estava já a tentar obter visto para emigrar. Em vez do irmão, o Bruno estava a partilhar a casa com um primo, o Dionísio, que era natural da Chã das Caldeiras. Antes de ir para casa do Bruno, este primo vivia na casa do seu pai, mas como havia muitos conflitos entre eles, o Dionísio decidiu sair de casa e ir viver com o Bruno.

Quando realizei a segunda entrevista, dois meses depois da primeira, fiquei a saber que o Dionísio já não se encontrava a viver com o Bruno, pois tinha arranjado uma mulher e, como não havia espaço para eles os dois na casa, o Dionísio voltou para a casa do pai. Uma irmã do Bruno tinha, entretanto, regressado dos EUA com o seu filho e naquela altura estava a viver na casa com o irmão, razão pela qual o Dionísio e a sua companheira não puderam ficar. A irmã do Bruno estava a ver se conseguia viver na Chã das Caldeiras, pois não estava satisfeita com a vida que tinha nos EUA. Lá era só trabalho e mais nada, dizia ela. Por isso, estava a tentar

montar negócio como *rabidante*,<sup>73</sup> revendendo artigos que comprava nos EUA. Se o negócio desse certo, ela poderia ficar a residir em Cabo Verde como desejava. Mas o plano não correu como esperava, e ela voltou para os EUA.

A última entrevista foi realizada cinco meses após a segunda, isto porque, algum tempo depois, a casa ficou desabitada. O Bruno morava agora em S. Filipe. Vivia em casa da mulher de um irmão que estava nos EUA. Ela tinha aberto um restaurante e ele foi trabalhar para lá.

O caso aqui apresentado demonstra que as casas compostas por fratrias ou grupos de jovens rapazes representam uma fase de transição para a idade adulta, e também que a duração deste tipo de grupo doméstico é relativamente curta e a sua composição em constante mudança. A casa onde vivia o Bruno acabou por ficar desabitada, mas noutros casos, acontece a criação de outro tipo de grupo doméstico, com a constituição de um agregado formado por um jovem casal.

Apesar de constituírem agrupamentos domésticos de curta duração, as casas onde coabitam jovens rapazes desempenham um papel importante na reprodução social da Chã das Caldeiras, isto porque o número elevado de filhos que um casal normalmente tem pode tornar insustentável a emancipação dos filhos homens. Esta supõe que o pai ajude o filho a construir casa própria, cedendo-lhe um terreno para o efeito nas imediações da sua e também uma pequena parcela agrícola. Mas nem sempre se consegue satisfazer todos os filhos, o que leva à mobilidade destes. Conforme explicita Segurado, essas práticas de mobilidade “[...] são, quanto a nós, fundamentalmente decorrentes da incapacidade (no meio familiar, na região de origem) de fornecer as condições de residência e de acesso à terra. Mas essa incapacidade tanto pode dar origem a um movimento de emigração como ao de mudança de região” (Segurado, 1983, p. 32).

Além da emigração e da mudança de região, podemos acrescentar que na Chã das Caldeiras os grupos domésticos compostos por jovens adultos representam outra das estratégias de mobilidade a que se recorre para suprir a incapacidade que os jovens têm de acesso à terra. Ao contrário das primeiras, esta estratégia permite a permanência na Chã das Caldeiras, e traz vantagens para a casa de onde o jovem sai. Primeiro, os pais deixam de ter as responsabilidades que tinham quando o jovem vivia com eles. Depois, não precisam de ajudar na construção da

---

<sup>73</sup> Termo utilizado em Cabo Verde para vendedoras.

casa com a cedência de um terreno, mantendo a sua propriedade inalterada. Por último, o jovem pode continuar a realizar trabalhos para o grupo doméstico, que assim, em vez de perder mão-de-obra, como aconteceria em caso de emigração, consegue mantê-la.

Contudo, como já foi referido, a estratégia é temporária, levando a que muitas vezes exista um retrocesso no ciclo de vida dos jovens, como foi o caso do Dionísio, que depois de conhecer uma rapariga, teve de voltar para casa dos pais. A partir do momento em que se juntou com a rapariga (formação de um novo casal), os conflitos com o pai que estiveram na origem da sua saída passaram a ser irrelevantes. Mesmo nos casos em que os filhos têm apoio para construir casa, como foi o caso do Eugénio, verifica-se que grande parte dos casais jovens começa por viver na casa dos pais do rapaz. Tal como ocorre no meio rural da ilha de Santiago,

[...] o filho já casado continua a viver na casa dos pais juntamente com a sua mulher. Após o casamento, a primeira residência obedece ao princípio da patrilocalidade, mesmo que o pai não disponha de um terreno junto da sua habitação, pois este liberta uma pequena parcela de cultivo para a construção da casa do filho. (Couto, 2010, p. 108)

O princípio de patrilocalidade apresenta variações, pois diversos factores influenciam esta prática. Em contrapartida, existe outro aspecto da origem dos novos casais que é predominante na Chã das Caldeiras e que está relacionado com as diferenças de género, mais precisamente, com o controlo social sobre as adolescentes e as jovens adultas, que será tratado na secção seguinte.

### ***Piquenas e sai di casa: o controlo social das adolescentes e jovens adultas***

Como noutros contextos, a adolescência representa o período do ciclo de vida em que os indivíduos começam a namorar, e que, no caso da Chã das Caldeiras, é marcado por um grande controlo social em relação às jovens raparigas. É também durante esta fase que se acentuam as diferenças de género que, em termos analíticos, têm de ser articuladas com outras dimensões. Como Vale de Almeida (1995) menciona, “[...] ao falar de género, não se pode falar só de sexualidade, mas também de espaços, tempos, artefactos, situações, teorias *folk* do corpo, da fisiologia, da reprodução” (Vale de Almeida, 1995, p. 243).

No contexto etnográfico em apreço, o período da adolescência é determinante para entender o processo de incorporação da masculinidade e da feminidade dos sujeitos ou, por outras palavras, como se constrói o género na Chã das Caldeiras. Enquanto na infância se vai

aprendendo e adquirindo os traços distintivos que fazem o género, espera-se que durante a adolescência o indivíduo esteja plenamente ciente das suas acções e aja em conformidade com a conduta moral estabelecida.

Comparando com as outras fases da vida, a adolescência representa o período em que existe um maior controlo social sobre as mulheres, que se reflecte tanto nos espaços por onde circulam os homens (a rua) e as mulheres (a casa), como também nas práticas de sociabilidade quotidiana e nos discursos das pessoas. O namoro permite compreender melhor como funciona o controlo social. No mundo ocidental urbano, considera-se que este tipo de relação significa que o casal está comprometido socialmente. Mas na Chã das Caldeiras, o namoro é geralmente mantido em segredo. A expressão localmente utilizada para este tipo de relação é “*sta junto*” (estar junto), mas como ela é mantida em segredo, a expressão é normalmente utilizada por terceiros, sendo os boatos sobre estas relações (quem anda com quem) um dos temas recorrentes nas conversas quotidianas.

Para além disso, existe um outro termo, *nha piquena* (a minha pequena), que é utilizado pelos homens para designar a sua “namorada”, e que permite entender melhor as relações de género nesta fase da vida, uma vez que evidencia como se incorpora um dos traços característicos que definem a masculinidade hegemónica da Chã das Caldeiras.

Desde logo, o termo não tem equivalente no masculino e, como veremos de seguida, é muitas vezes utilizado no plural. Durante o tempo que vivi na Chã, o facto eu de ter dito às pessoas que tinha um relacionamento não impediu que fosse constantemente questionado sobre *piquenas*, assunto este que não era trazido à conversa apenas na Chã das Caldeiras, mas que foi também vivenciado em outros lugares de Cabo Verde. No início do trabalho de campo, achei que este assunto surgia naquelas situações em que não se tem nada mais para falar, que se falava de *piquenas* como se fala sobre o tempo. Contudo, com o passar do tempo, tornou-se evidente que o assunto era bem mais sério e levantado a propósito de qualquer homem ou rapaz. Ter um relacionamento não inviabilizava manter outros. Pelo contrário, o facto de eu ser um homem com 32 anos e a viver sozinho por um longo período de tempo fazia com que fosse questionado, incentivado ou até “pressionado” a arranjar *piquena*, ou *piquenas*, visto ser este o comportamento esperado.

A divisão do espaço em função do género faz com que o tema “*piquenas*” seja tratado de forma e em lugares diferentes por homens e mulheres. Como Vale de Almeida (1995) menciona para o caso da povoação alentejana de Pardais, o café constitui o espaço privilegiado para a

sociabilidade masculina, e “a temática sexual é um dos principais fios condutores das conversas masculinas no café ou em situações de lazer” (Vale de Almeida, 1995, p. 65). Isto também acontece na Chã das Caldeiras, ocorrendo este tipo de conversas sobretudo entre os jovens, e tendo as *piquenas* como assunto central. O termo não se limita a designar a namorada de alguém, servindo também para diferenciar as relações formais, onde o termo adequado é *mudjer* (mulher), das informais - *piquenas* - que é utilizado no plural.

No meu caso, as conversas sobre *piquenas* tornaram-se recorrentes com os jovens com quem matinha uma maior intimidade e surgiam logo após os cumprimentos *Bo sta dreto?* (“Tudo bem?”), ou *Modi ki bo sta* (“Como estás?”). Depois de eu responder “tudo bem” (*a mi sta dreto*), vinha a pergunta: e *piquenas*? Com os jovens com quem não tinha tanta proximidade, o assunto também surgia nas conversas, normalmente quando mencionava a duração da minha estadia em Cabo Verde, ou quando referia que já estava há algum tempo a viver na Chã das Caldeiras. Perguntavam-me então se já tinha arranjado alguma *piquena* e, quando respondia que não, comentavam que deveria arranjar uma.

As conversas sobre *piquenas* não se limitam aos homens, as mulheres também conversam acerca deste assunto. Mas a sociabilidade feminina acontece sobretudo nas casas, ao contrário da dos homens, que ocorre no espaço público. Apesar de estarem mais restringidas ao espaço doméstico, isto não significa que fiquem desinformadas no que se refere aos acontecimentos do dia-a-dia, visto que existe uma constante circulação de mulheres entre casas que possibilita a troca de informação entre elas.

Geralmente, as conversas entre mulheres ocorrem em duas ocasiões. Quando elas vão para o campo e passam pela casa de alguém com quem têm maior proximidade, é normal pararem e darem um dedo de conversa, sendo este tipo de conversação de curta duração. A segunda ocasião, em que há mais tempo, são as actividades de entreaajuda feminina, pois é comum uma mulher ir para casa de outra ajudar nalguma tarefa, como é o caso do descasque do feijão, uma das actividades que permite o convívio entre mulheres. Apesar de ser uma actividade que fica a cargo das mulheres e das crianças, os homens também participam, mas esporadicamente, verificando-se muitas vezes que a sua participação representa uma desculpa para entrar nas conversas das mulheres. O descasque do feijão ocorre no exterior, em espaços abertos, onde as mulheres não se furtam a ser observadas. A companhia esporádica de um homem ou mais nestas condições é socialmente aceitável. De facto, esta actividade proporcionou-me momentos privilegiados na obtenção de dados referentes às mulheres. Para além dos vários tópicos

tratados nas conversas, também foi aqui que consegui realizar grande parte das entrevistas com as mulheres sobre as suas histórias de família.

Como noutras actividades que vivenciei no terreno, não me limitei a observar. Participei várias vezes no descasque de feijão. Também não me limitei a ouvir as conversas. Mesmo que o quisesse, seria difícil, uma vez que, nestes momentos, as mulheres tinham mais tempo para conversar comigo e oportunidade para me questionarem sobre aspectos pessoais da minha vida. Entre as curiosidades que tinham, destacava-se o assunto *piquenas*. Ao contrário dos adolescentes e jovens adultos, eram as mulheres com mais idade (casadas e com filhos adolescentes ou adultos) que falavam abertamente sobre isto, pois ao contrário das adolescentes e jovens adultas, estas mulheres têm um estatuto social que lhe permite ter mais liberdade.

Com as mulheres, nomeadamente com aquelas com quem mantive mais proximidade, como é o caso da D. Augusta, o assunto era abordado de forma jocosa. Quando alguém me perguntava se já tinha alguma *piquena*, a D. Augusta respondia que eu não tinha só uma, mas sim, duas ou três, acrescentando depois o nome de algumas mulheres ou jovens adultas solteiras da Chã das Caldeiras.

A particularidade inerente ao meu estatuto de residente temporário poderá ter exacerbado esta curiosidade por parte dos habitantes. Mas o meu caso não é uma excepção, pois tive a oportunidade de observar inúmeras situações semelhantes, em que as pessoas tentavam saber quantas *piquenas* alguém tinha, ou quem andava com quem. Esta curiosidade é expectável, uma vez que a maior parte deste tipo de relações acontece em sigilo e, por isso mesmo, quando se verificam comportamentos “suspeitos” entre duas pessoas, é normal desencadearem-se especulações e boatos.

A perplexidade das pessoas ao saberem que eu não tinha nenhuma *piquena* diz muito acerca dos papéis de género. Demonstra como existe uma valorização social de um homem ter mais de uma mulher, que é aceite tanto pelos homens, como pelas mulheres, o que representa um aspecto característico da masculinidade hegemónica, onde o comportamento desviante acontece quando os indivíduos procedem de forma diferente (como foi o meu caso) e conseqüentemente, são alvo de chacota. Por seu lado, os comentários jocosos das mulheres, nos quais mencionam deliberadamente o nome de determinadas mulheres como *piquenas* de alguém, na realidade, referem-se sobretudo a uma determinada categoria de mulheres: aquelas que já têm alguma idade, mas que ainda são solteiras e não têm filhos. Para além de criar um momento de diversão, este tipo de piada inclui uma crítica social ao comportamento

inadequado destas mulheres, uma vez que difere da norma social, que estabelece que a mulher deve ter um homem e ser mãe.

Da mesma forma que o namoro, as uniões conjugais formais na Chã das Caldeiras também ocorrem em segredo, podendo uma *piquena* passar a ser *mudjer* de um homem. Apesar de o casamento ser o ritual ideal para alcançar este estatuto, na prática, existem outras formas de alcançar este estatuto em Cabo Verde:

O modo mais corrente de constituir família, principalmente quando não se possuem meios suficientes para as despesas de casamento, é “amigarem-se” ou “ajuntarem-se” (como se diz corretamente). Existe também, o “tirar di casa”, costume bastante antigo, mas mais generalizado numas ilhas do que outras (J. Filho, 1995, p. 40).

Na Chã das Caldeiras predomina o costume de *tira di casa* (tirar de casa), embora se verifiquem também as outras formas de constituir família, podendo um indivíduo, numa primeira fase, optar pelo *tira di casa* e, mais tarde, casar. Para além dos aspectos económicos, podemos acrescentar que o controlo social sobre as adolescentes e jovens adultas contribui para que a ruptura do seu agregado familiar seja feita desta forma. Mas, como iremos argumentar, existem outros factores que podem estar na origem desta prática na Chã das Caldeiras.

A primeira vez que ouvi falar sobre a prática de *tira di casa* foi numa conversa com as mulheres da casa onde vivi. Registei assim esse momento no meu diário de campo:

Decidi levantar-me e cumprimentar as pessoas que estavam em casa. Foi muito bom, pois fiquei a conhecer um interessante aspecto sobre o “namoro” na Chã. Tudo começou com a Odete, que estava a falar com a Eva sobre um rapaz da Chã que “roubou” uma rapariga de Fonte Aleixo. Eu perguntei logo se era mesmo um roubo. Elas esclareceram que o rapaz foi buscar a rapariga a outra localidade e trouxe-a para sua casa na Chã. Não me quis meter mais na conversa, mas achei aquilo muito interessante.<sup>74</sup>

A partir desse momento, tentei saber mais sobre esta prática. Não precisei de ir muito longe, pois na casa onde vivia existiam vários casos, sendo a excepção a D. Augusta e o Sr. Manuel, que casaram logo no início da sua relação. Ao contrário de outros tópicos, que poderiam causar mais constrangimentos, reparei que o tema do *tira di casa* surgia mais pelo meu interesse do que por iniciativa das pessoas, mas quando eu o mencionava, os interlocutores normalmente

---

<sup>74</sup> Diário de campo, sexta-feira, 3 de Fevereiro de 2012

riam, pois ficavam surpreendidos que eu tivesse conhecimento dessa prática. A maior parte deles falava-me do assunto na primeira pessoa, uma vez que o tinha feito nalgum momento da sua vida.

De forma geral, podemos considerar que o *tira di casa* representa a primeira ruptura que as adolescentes ou jovens adultas fazem em relação aos seus progenitores, ocorrendo normalmente uma única vez, pois quando uma adolescente ou jovem adulta o realiza pela segunda vez, considera-se que o casal “ajuntou-se”, como foi o caso da mulher que viveu com o Eugénio. Quando o questionei se a tinha “tirado de casa”, ele disse que não, pois outro rapaz já o fizera primeiro. Esta prática representa para as mulheres uma mudança de estatuto. A mulher passa de adolescente para *mudjer* e, eventualmente, para mãe. No passado, este acto estava relacionado com a pureza da mulher e era marcado por um grande simbolismo que, em parte, se mantém.

Tanto os dados recolhidos, como a descrição feita por Lopes Filho (1995), demonstram que a prática do *tira di casa* se manteve semelhante ao longo dos tempos, com a eventual excepção da desvalorização simbólica da pureza da mulher. Tanto no passado como no presente, os jovens namorados planeiam entre si o *tira di casa*, que ocorre sempre durante a noite. A mulher sai de casa sem que ninguém saiba, enquanto o homem fica à sua espera num lugar combinado, de onde a leva para a casa dos seus pais ou para a sua própria casa, caso já a tenha. No dia seguinte, alguém de confiança do rapaz entrega uma carta aos pais da rapariga a informar que ela está com ele e que está tudo bem. Mesmo que os pais desconfiassem antes e até tenham uma boa relação com o rapaz, a reacção habitual após o *tira di casa* é de revolta e de rejeição pela união dos jovens. Não obstante, com o passar do tempo, os pais da rapariga acabam por chamar os jovens, reconhecendo nessa altura a relação.

O que não se verifica na actualidade, é a prática que ocorria depois da primeira noite juntos, que no passado representava o momento em que a rapariga perdia a sua virgindade. Para o comprovar, tinha que sangrar para um lençol branco, que mais tarde o rapaz entregaria à mãe da rapariga. Se ela não fosse virgem, o rapaz poderia mandar a rapariga para casa dos pais, e nos dias seguintes, quando saísse para a rua, colocaria uma das pernas das calças dobradas até ao joelho, simbolizando assim para toda a comunidade, que a rapariga que tinha tirado de casa já não era virgem. Apesar desta diferença face a épocas passadas, o *tira di casa* continua a ter o mesmo significado, ou seja, “o casal passa a ser considerado pela comunidade como marido e mulher, merecendo, portanto, todo o respeito” (J. Filho, 1995, p. 40).

Esta prática tem sido descrita em diferentes contextos etnográficos (J. Barnes, 1961; Caruso, 2011; Marcus, 1979), podendo ser considerada uma trama social, como argumenta Marcus (1979, p. 84) em relação aos Tonga do arquipélago da Polinésia Ocidental, ou então, como um rito de passagem. A justificação desta prática depende de cada contexto e tem suscitado ao longo dos tempos várias interpretações (R. Barnes, 1999, p. 57).

Um dos contextos etnográficos em que esta prática se verifica é entre os habitantes da Costa da Lagoa, uma pequena comunidade piscatória situada na ilha de Florianópolis (Brasil), que tem sido estudada por Caruso (2010, 2011) e que apresenta algumas semelhanças com a Chã das Caldeiras. Desde logo, a comunidade está situada numa ilha e, tal como na Chã das Caldeiras, existe uma certa percepção de isolamento. Para além disso, existe também um sentimento de pertença entre todos os habitantes, que os faz considerar-se como uma família só: “Sempre que perguntava aos residentes locais acerca do significado da palavra (família) durante a minha pesquisa, diziam-me que “todos (residentes nativos) são um e a mesma família” e ao mesmo tempo que “em cada povoação tinha poucas famílias” (Caruso, 2011, p. 238).

Estas semelhanças também se estendem ao *tira di casa*, o que permite levantar algumas hipóteses para o caso aqui analisado. A autora argumenta que a fundamentação para a existência desta prática não se limita à falta de meios económicos para realizar o casamento, como refere Lopes Filho (1995) para o contexto cabo-verdiano, ou a questões de honra, como é apontado nos estudos sobre sociedades mediterrânicas, nas quais “um jovem que enfrente a oposição dos pais de uma rapariga, deve forçá-los a darem-lhe a sua mão fugindo com ela para passarem a noite juntos. Depois disso, a aceitação dos pais e um casamento é a única maneira de recuperar a honra” (Pitt-Rivers, 1979, p. 53).

Caruso (2011) não rejeita estas justificações, mas acrescenta outra que está relacionada com as proibições matrimoniais existentes na comunidade. Diferentemente do que ocorre na Costa da Lagoa, em Rio Vermelho, outra comunidade que a autora estudou na ilha de Florianópolis (2009) e onde se pratica também a fuga de casais, esta relaciona-se com relações de consanguinidade “interditas”. Nesta comunidade, normalmente a fuga acontece com primos de primeiro grau. Na Costa da Lagoa, não existe tabu relativamente às uniões entre primos consanguíneos, o que se assemelha ao contexto da Chã das Caldeiras, onde as pessoas preferem mesmo as relações entre primos (*viola sem primo cá ta toca*). Mas Caruso (2011) constata que

existe um tabu relativamente às relações entre indivíduos que vivem na mesma casa e que partilham comensalidade:

Na Costa da Lagoa, uniões entre dois indivíduos que se conheçam muito bem são censuradas, quando não totalmente proibidas. No entanto, independentemente deste impedimento, há casos de fuga, e portanto de casamento, entre parentes considerados muito próximos - parentes que compartilharam casa e comida. Em todos os casos identificados de casamento entre parceiros que se “conheciam” muito bem, o casal não foi bem recebido pelos membros da família, nem foi convidado para uma refeição de recepção que simboliza o seu retorno ao seio da família. Não havia sinal de que estas uniões tivessem sido aceites por todos. (Caruso, 2011, p. 253)

O argumento de Caruso possibilita levantar algumas hipóteses para o caso de Chã das Caldeiras pois, como refere a autora, a prática de fuga de casais pode ocorrer em diferentes comunidades situadas numa mesma região, variando o seu significado em cada uma delas, como exemplifica a comparação entre Rio Vermelho e a Costa da Lagoa. Neste sentido, também podemos afirmar que esta prática poderá ter diferentes significados ao longo do tempo numa determinada comunidade. No caso da Chã das Caldeiras, há a considerar que durante um certo período, a fuga de casais representou um papel importante nas diferenças existentes entre as famílias. Justificava-se a fuga quando dois jovens pertencentes a diferentes famílias se queriam unir, o que permitiu superar a endogamia das famílias, como era o caso dos Montrond, que só casavam entre si. No que concerne à actualidade, podemos concluir que as questões económicas e o controlo social das adolescentes e das jovens adultas constituem os fatores determinantes para que o “tirar de casa” seja a forma mais comum de constituir uma nova família.

### **Início da idade adulta: matrifocalidade e poliginia**

A constituição de uma nova família através do *tira di casa* possibilita às adolescentes e às jovens adquirirem o estatuto de pessoa adulta, pois a partir desse momento passam a ser consideradas pela comunidade como *mudjer* e principalmente, se o conseguirem, mães. As relações formalizadas através do *tira di casa* tendem a ser fugazes, ou então caracterizadas por períodos de reconciliação e de ruptura entre os jovens. Como referido atrás pelo Eugénio, *quem tem mudjer cedo sta perde mudjer cedo*. Terminada a relação, muitas vezes os jovens regressam à casa dos respectivos pais, reconfigurando, mais uma vez, o agregado familiar, pois para além do seu retorno, é frequente que nasçam filhos destas relações que, em caso de separação dos

pais, deverão ir viver com a mãe. O facto de terem um filho em comum gera entre os progenitores um novo vínculo. A mulher passa a designar o homem como *pai di fidju* (“pai de filho”) e o homem considera a mulher a sua *mãe di fidju* (“mãe de filho”).

A união conjugal pode ser breve ou duradoura, mas o vínculo entre os parceiros permanece através da relação de coparentalidade. Uma mulher que teve filho com um homem permanecerá sua *mãe di fidju*, e vice-versa. Uma mulher ou um homem podem ter mais do que um *pai di fidju* ou *mãe di fidju*, respectivamente.

Uma mulher pode se relacionar com um homem e ter com ele um ou mais filhos, sem que necessariamente vivam juntos. O homem passa a ser seu *pai-di-fidju* e a relação entre eles é socialmente respeitada, embora não tenha o prestígio de um casamento formalizado e não implique obrigações claramente estabelecidas por parte do pai da(s) criança(s). Uma mulher pode ainda ter, e frequentemente tem, mais de um *pai-di-fidju*. (Juliana Dias, 2000, p. 94)

A aceitação social é diferenciada para homens e para mulheres. Aceita-se que um homem mantenha relacionamento simultâneo com várias *mãe di fidju*, ao passo que uma mulher que mantenha relacionamento com mais do que um *pai di fidju* ao mesmo tempo é fortemente censurada. O relacionamento de um homem com mais do que uma mulher, quando ocorre, pode ser simultâneo, o de uma mulher com mais do que um homem, quando ocorre, é serial.

As composições das casas na fase da vida adulta apresentam várias configurações, como ficou exemplificado na casa onde vivi. No próximo capítulo, irei abordar somente duas configurações: quando um homem vive em mais do que uma casa e tem mais do que uma mulher; e quando numa casa vivem várias gerações de mulheres, sem a presença de um homem. Destas configurações resulta a maioria dos grupos domésticos compostos por famílias matrifocais e por famílias alargadas de base matrifocal, um em cada quatro grupos domésticos da Chã das Caldeiras (ver tabela II). Naturalmente, vários homens, em número não apurado, que foram recenseados em famílias de base conjugal no momento do censo dos grupos domésticos, fazem na realidade parte destas configurações, como fica evidente nas histórias de vida realizadas e em diversas observações durante o trabalho de campo.

## Capítulo VI – O ciclo de vida (2): mulheres e homens, casas e terras

### Vivendo entre casas: os homens e a poligamia

A literatura sobre família em Cabo Verde (M. Monteiro, 2013) tem evidenciado que é socialmente aceite um homem ter mais do que uma mulher, e segundo Carreira (1984, pp. 146–147) esta prática, considerada como “poligamia informal”, teria a sua origem nos primórdios da formação da sociedade cabo-verdiana, num quadro de dominação masculina por parte dos colonos brancos, que mesmo casados com as mulheres brancas, mantinham relacionamentos com as mulheres de origem africana, que poderiam ser escravas ou livres, mas que se encontravam numa situação de submissão perante eles.

Na actualidade, continua a ser largamente aceite que um homem tenha mais do que uma mulher. Apesar de existir o ideal de casamento e de uma família monogâmica por parte das mulheres (F. Martins & Fortes, 2011, p. 14), a condição de submissão, e sobretudo de dependência socioeconómica, em relação ao homem, leva a que seja recorrente as mulheres aceitarem partilhar um mesmo homem. (M. Monteiro, 2013, p. 13).

Em termos legais, em Cabo Verde não é possível formalizar uma relação conjugal de uma pessoa de um sexo com duas ou mais do outro. Contudo, na prática, verifica-se que na Chã das Caldeiras existe poliginia de facto, não legal, mas aceite socialmente. Mais ainda, parece que neste aspecto a Chã das Caldeiras se diferencia do resto de Cabo Verde, na medida em que as relações poligínicas têm uma aceitação social maior, e talvez também uma frequência superior em relação ao que se verifica no conjunto do arquipélago. Apesar de não existirem dados quantitativos disponíveis em relação à frequência da poliginia, podemos tomar como referência o estudo de Monteiro (2013) que incide especificamente sobre esta prática em Santa Catarina, no interior da ilha de Santiago. A autora comenta as dificuldades que teve no seu trabalho de campo em abordar este tema, pois “apesar da existência de *kumbóssas*<sup>75</sup> ser um facto antigo e ao mesmo tempo, actual, que não constitui surpresa para os santa-catarinenses, ela é ocultada no tecido social, ou seja, toda a gente conhece, mas poucos querem falar sobre o assunto.” (M.

---

<sup>75</sup> Termo utilizado no concelho de Santa Catarina, ilha de Santiago, para designar mulheres que mantêm uma relação fixa em simultâneo com o mesmo homem. No caso da Chã, não registei o uso de um termo específico para designar este tipo de relação.

Monteiro, 2013, p. 13). Contrariamente à experiência de Monteiro, no caso do meu trabalho de campo na Chã das Caldeiras, o tema surgiu muitas vezes trazido pelos próprios interlocutores.

Como vimos atrás, um motivo habitualmente invocado pelos meus interlocutores para justificar esta prática na Chã das Caldeiras é a “herança” ou “maldição” deixada por Armand Montrond, o herói fundador. Montrond manteve mais do que um relacionamento ao mesmo tempo com mais do que uma mulher, teve filhos de vários relacionamentos, e os seus descendentes mantêm este legado.

É difícil obter dados concretos sobre a história de vida de Armand Montrond, mas a situação é ainda pior quando se trata das mulheres com quem manteve relações. Mesmo assim, existe um facto indirecto que permite reforçar a distinção feita pelos meus interlocutores em torno da maior aceitação social da prática da poligamia por parte dos descendentes do conde francês.

Ao contrário da prática corrente na altura, em que um homem poderia manter ao mesmo tempo relações com mais de uma mulher, em relação à perfilhação, era comum que os filhos fora do casamento não recebessem o apelido do pai e fossem designados bastardos. Porém, os dados disponíveis sobre as mulheres e os filhos de Armand Montrond, revelam que ele terá perfilhado os filhos de diferentes mães, sendo exemplo disto os irmãos Montrond considerados como os primeiros habitantes da Chã das Caldeiras. O facto de Armand Montrond ter perfilhado filhos de diferentes mães permite deduzir que as mulheres com quem teve filhos teriam um estatuto diferenciado das outras mulheres da sociedade fogueuse que, no entanto, se encontravam na mesma circunstância de partilharem um mesmo homem. Mesmo que esta hipótese fosse comprovada, não permitia concluir que esta fosse a única justificação, pois a poligamia também é praticada por homens que não se consideram Montrond, e até os dois filhos acima mencionados, Manuel e Miguel, aparentemente tiveram cada um somente uma mulher, tendo a prática da poliginia sido retomada pelos filhos destes.

Ainda sobre a maior aceitação social desta prática na Chã, podemos mencionar um caso que se diferencia dos demais e que tem chamado a atenção dos visitantes: o de um homem que tem mais de quarenta filhos com quatro mulheres.<sup>76</sup> Além disso, os membros desta família vivem em conjunto, em três ou quatro casas pegadas umas às outras. Este caso é uma exceção no contexto fogueuse, pois o mais comum é um homem ter mais de uma mulher, mas estas

---

<sup>76</sup> Sobre este caso, há também uma reportagem feita pelo canal de televisão português SIC, que pode ser visualizada na internet: <http://videos.sapo.pt/KN3U0v1uprwbALqwZH67>

viverem em casas um pouco distantes umas das outras. No entanto, o facto de existir demonstra como subsiste uma maior aceitação desta prática na Chã, comparativamente com o contexto cabo-verdiano mais geral.

O censo das casas não permitiu determinar a percentagem de casas onde um homem vivia em mais do que uma casa, mas ao conhecer melhor as pessoas e as relações de parentesco (nomeadamente quem era pai de quem), ficou demonstrado que existiam vários casos em que um homem teria mais do que uma mulher. As histórias de vida realizadas permitem abordar vários aspectos inerentes à poliginia, dando uma perspectiva mais abrangente das várias partes envolvidas: as mulheres, os homens e os filhos.

A história de vida do Eugénio é um bom exemplo. Ao falar da sua infância e dos seus pais, ficamos a saber que o seu pai teve várias mulheres, mantendo ainda no presente uma relação com a sua mãe, que vive em Monte Grande, mas também com uma das suas madrastas. E quando a sua mãe vai à Chã das Caldeiras, ela fica na casa da outra mulher do pai.

Outros exemplos de poligamia surgiram nas narrativas das histórias de vida conduzidas durante o trabalho de campo. É o caso da mãe do Jaime (Ego 15), que teve quatro filhos com o mesmo homem, durante um período em que ele tinha outra mulher, mas que na altura do censo vivia somente com os seus três filhos (o mais velho estava a viver na Praia), enquanto que o pai do Jaime vivia com outra mulher. Álvaro di Teresa (Ego 17), também viveu durante algum tempo com duas mulheres, mas entretanto deixou a sua primeira, para ficar só com a segunda. As cisões neste tipo de relações são recorrentes, mas apresentam resultados diferentes, isto porque é comum as crianças ficarem ao cuidado das mães, colocando-as assim numa situação vulnerável, que leva as mulheres, muitas vezes, a reatar o relacionamento com os homens.

Abordemos a temática da poligamia com mais detalhe a partir da história de vida do André (Ego 18). Ao contrário do único caso em que um homem vivia com três mulheres em casas contíguas, na altura em que abordei o André para conversar sobre a sua vida, ele assumia ter duas mulheres, mas isso “obrigava-o” a viver entre duas casas, o que corresponde à maioria dos casos de poligamia na Chã das Caldeiras.

O André nasceu em 1969 na Chã das Caldeiras e é um dos irmãos da D. Augusta. Ao contrário dela, durante a sua infância viveu noutra região, em casa da sua madrinha, mas regressou à Chã das Caldeiras quando a madrinha emigrou para os EUA. Na Chã das Caldeiras frequentou a escola primária, e depois foi estudar para S. Filipe, mas reprovou no primeiro ano. Estudou

mais dois anos, mas não concluiu o curso. Mesmo assim, com os estudos que tinha, conseguiu fazer um curso de alfabetização na Chã, juntamente com os trabalhadores de Boca Fonti. Nessa altura, ainda vivia com os seus pais, mas depois conheceu a Vera e “tirou-a de casa”, tendo mencionado que ela era menor de idade e se fosse hoje em dia, de certeza que iria preso. Quanto ao *tira di casa*, ele referiu que a levou primeiro para uma casa e depois os pais dele chamaram-nos para a casa deles. Contudo, em casa dos pais não tinham espaço, e por isso o André alugou um *funco* ao avô da Vera na Bangaeira, e só depois construiu a casa onde estão a viver.

A Vera é a sua primeira mulher e eles são primos. O André justificou esta situação dizendo que tanto as relações com mais de uma mulher, como as uniões entre primos, eram causadas pelo isolamento em que se encontra a Chã. Apesar de repetir o ditado *viola sem primo ka ta toca*, ele argumentou que isso não era verdade, pois na Chã as uniões aconteciam por causa do isolamento. Explicou que quando voltou de S. Filipe estava à procura de uma rapariga e como na Chã “tudo é uma família”, era difícil encontrar uma mulher que não fosse família. Ele gostou da Vera e nem pensou se eram ou não primos. Quanto ao facto de um homem ter mais de uma mulher na Chã, também referiu o facto de na Chã serem “só uma família”.

A segunda mulher do André é a Josefina, também natural da Chã das Caldeiras. A sua relação com o André tornou-se “oficial” na altura em que ela tinha 22 anos e ambos tiveram a primeira filha juntos, coincidindo com a erupção vulcânica de 1995, precisamente quando ambos viviam em Monte Grande. Antes da erupção, a Josefina vivia sozinha, numa casa ao lado da sua mãe. Quando se deu a erupção, ela passou um dia em Mosteiros e depois foi para S. Filipe, onde ficou a viver nas tendas. Como tinha casa própria antes da erupção, teve a sorte de receber uma casa em Monte Grande. Foi aqui que nasceu a sua primeira filha. O André assumiu a paternidade da criança e passou a tratar a Josefina como sua mulher, e não como sua *piquena*. Quando regressou à Chã, Josefina voltou para a sua casa “colada à da mãe”, onde viveu com a sua filha. Curiosamente, o António teve duas filhas que nasceram no mesmo ano, uma filha com a Josefina e uma filha com a Vera. A Josefina referiu que este período foi difícil, pois elas não se davam muito bem, mas com o tempo isso mudou. Disse-me ela que actualmente ambas se dão-se bem: *nós é fixe*. Esta afirmação é corroborada por algumas situações em que presenciei o relacionamento entre estas mulheres e os filhos de ambas. No dia em que fui às vindimas com o Sr. Manuel, por exemplo, reparei que no terreno ao lado estava uma das filhas da Josefina a trabalhar com a Vera, e quando chegámos à adega para entregar as uvas, a Vera dividiu em dois lotes as uvas, referindo que uma parte pertencia à Josefina. Outra situação foi

em S. Filipe, quando fiquei a saber que as filhas da Josefina e da Vera estavam a estudar em S. Filipe e que estavam a viver juntas numa mesma casa alugada.

Para além destas duas mulheres, surgiu um boato que dizia que o André estava a ter uma relação com uma irmã da Josefina, e que estas estavam de relações cortadas, ao contrário da Vera, que mantinha a relação com as outras duas. Neste caso, se o André estivesse a ter uma relação com a irmã da Vera, esta seria considerada como *piquena* dele, mas isto não quer dizer que, mais tarde, não pudesse passar a ser sua *mudjer*, como foi o caso da Josefina.

A história de vida do André permite abordar vários aspectos da poligamia: como é que as hierarquias entre as mulheres se estabelecem neste tipo de relação; as obrigações e responsabilidades que o homem e as mulheres têm; e também as mudanças impostas pela justiça cabo-verdiana nos últimos anos, no que se refere à proteção de menores e à obrigação de assunção da paternidade pelos homens, que têm tornado as relações poligâmicas numa “maldição” para os homens da geração do André, assim como para os mais novos. Por outro lado, a prática da poligamia permite, do ponto de vista económico, que um homem disponha de mais recursos humanos, que se traduz em mais do que uma mulher e num eventual número considerável de filhos, que possibilitam manter o tipo de agricultura existente na Chã das Caldeiras. Esta perspectiva será desenvolvida mais à frente, tomando como referência a abordagem de Goody (1973), mas antes iremos analisar como a poligamia é vivenciada.

De forma geral, podemos considerar que numa relação poligâmica existem períodos marcados por disputas entre as mulheres que tenham um mesmo homem. Monteiro afirma que esta situação é uma constante: “As mulheres vivem num constante clima de insegurança e rivalidade umas com as outras quando partilham o mesmo homem” (M. Monteiro, 2013, p. 35). No caso em questão, os interlocutores mencionaram que no início existiam problemas, mas com o passar do tempo, estes ficaram resolvidos, tendo sido o homem a solucioná-los. Na verdade, a manutenção deste tipo de relação faz parte das obrigações do homem. Neste sentido, espera-se que este consiga distribuir o seu tempo entre as mulheres de acordo com uma hierarquia estabelecida, que o faz circular diariamente entre as casas, situação que comprovei com o André. Ele era o motorista que levava um grupo de crianças para a escola de Cova Figueira, e quando voltava, estacionava a sua carrinha em frente à casa da Vera. Por ela ser a sua primeira mulher, esta casa era a sua residência principal. Passava aqui mais tempo, mas era comum, ao final da tarde, quando eu regressava a minha casa, encontrar o André a conversar ou a tocar viola em casa da Josefina. Esta distribuição do tempo entre as casas, como também

outras obrigações, permitem apaziguar as disputas e está de acordo com a hierarquia entre as mulheres.

Socialmente a mulher que entra primeiro numa relação com um homem tem uma certa vantagem, ela se sente no direito de preservar o seu lugar, pois está a zelar pela união da sua família, e as que chegarem depois devem se conformar com sua situação, não tentando prejudicar a primeira. (M. Monteiro, 2013, p. 54)

A forma como o André é conhecido, também reforça esta ideia, uma vez que ele é tratado como o André *di Vera*<sup>77</sup>. O suposto conflito entre a Josefina e sua irmã permite compreender melhor a hierarquia entre mulheres numa relação poligínica. O surgimento de mais uma mulher leva a uma nova redistribuição do tempo, que afecta mais a Josefina do que a Vera. Sendo a irmã da Josefina considerada *piquena* do André, a relação é mantida às escondidas, e o tempo em que poderão estar juntos coincide com o tempo dispensado com a Josefina, que já é menos do que o que passa na casa da Vera.

Outro dos deveres que os homens têm e que representa um dos fatores centrais na conservação ou cisão neste tipo de relação, consiste na economia conjunta. O produto do trabalho agrícola tem de ser distribuído equitativamente pelas mulheres que o homem tem.

Até ao momento, analisámos como é vivenciada a poligamia na Chã. Podemos ainda acrescentar que esta prática representa prestígio e é uma demonstração da masculinidade do homem.

Essa disputa [entre as mulheres] dá ao homem um maior estatuto junto aos seus colegas, pois o facto de ter várias mulheres em simultâneo está fortemente ligado à questão da masculinidade, conforme verificamos a partir do uso da expressão *mufino* depreciando o homem que não é capaz de manter vários relacionamentos sexuais. (M. Monteiro, 2013, p. 35)

Contudo, existem duas hipóteses que não estão directamente relacionadas com os aspetos do dia-a-dia das pessoas que vivem neste tipo de relação, mas que permitem compreender melhor a existência da poligamia e como esta tem contribuído para a reprodução social no contexto cabo-verdiano.

---

<sup>77</sup> Em Cabo Verde, esta forma de tratamento é usual. Muita gente é tratada como sendo “de alguém”, seja a esposa, o pai, a mãe, ou outro parente.

A primeira, incide sobre os desequilíbrios demográficos provocados pela emigração em Cabo Verde. De forma geral, com variações em diferentes períodos históricos e destinos migratórios, emigram mais jovens adultos do sexo masculino, sendo a exceção a ilha da Boavista, onde predomina a emigração feminina (Lobo, 2006). Segundo a hipótese do desequilíbrio demográfico, a poligamia seria uma estratégia para ultrapassar o défice de homens em relação ao número de mulheres. Esta hipótese tem sido avançada noutros contextos. Num estudo sobre o impacto demográfico causado pela escravatura e o tráfico de escravos em África, Manning (1981) argumenta que:

Argumento que o comércio de exportação de escravos certamente limitou o crescimento e pode muito bem ter reduzido a população em grandes áreas da África e causou transformações na idade, sexo e estrutura familiar das populações africanas. As regiões africanas que forneciam escravos para o mundo cristão exportaram principalmente homens e acabaram com excedentes locais de mulheres, reforçando a instituição da poliginia. (Manning, 1981, p. 501)

Este argumento poderá ter algum fundamento para alguns períodos da emigração masculina cabo-verdiana, em que o retorno à terra era muito difícil. Mas com a maior circulação das pessoas, verifica-se que muitos homens aproveitavam para regressar por curtos períodos (nas férias) e casar com uma mulher da terra, situação esta que não seria possível para o grupo estudado por Manning. Drotbohm (2009, 2010) comenta sobre este tipo de relação, em que o homem emigra, mas que muitas vezes mantém uma relação conjugal com uma mulher em Cabo Verde, denominando este tipo de relação “família transnacional”:

Ser cônjuge de alguém que vive fora do país é geralmente apreciado pelas mulheres cabo-verdianas. Embora os homens locais geralmente tenham várias parceiras ao mesmo tempo e na maioria dos casos não contribuam para criar seus filhos, um “marido” migrante pode eventualmente melhorar as condições de vida de sua esposa enviando remessas e fazendo-a parte da comunidade transnacional. (Drotbohm, 2010, p. 58)

Entre as pessoas da Chã das Caldeiras, verifica-se este tipo de relação, mais precisamente com alguns homens que emigraram para Portugal na década de 1960 e que deixaram mulher e, em alguns casos, filhos, mas que, entretanto, regressaram. Outro caso que conheci de perto foi o de um homem que vivia nos EUA e regressou à Chã de férias e se reencontrou com a sua mulher, que sempre viveu na Chã das Caldeiras, trinta anos depois. Nem sempre os homens regressam, podendo uma mulher ficar uma vida à espera que o marido volte, ou então, juntar-se ou casar com outro homem. Existe ainda a possibilidade de as mulheres obterem visto e irem viver com o seu marido para o país para onde este emigrou.

A segunda hipótese é mais plausível e adequada ao contexto da Chã das Caldeiras, consistindo na importância que o número de mulheres e de crianças tem como unidade de produção económica e, por conseguinte, no facto de constituir um recurso essencial na reprodução social.

A premissa básica é que, na maioria das sociedades não industriais, a família é a principal unidade de produção económica. Portanto, novos membros são recrutados para as famílias de acordo com suas capacidades produtivas projetadas. Quanto maior for o potencial de contribuição económica das mulheres, maiores serão os seus valores como membros da família (esposas) e maior a probabilidade de que a poliginia seja praticada. (Lee, 1979, p. 702)

Esta hipótese tem sido abordada em estudos de carácter quantitativo (Heath, 1958, p. 78) que analisam um vasto número de sociedades e comparativamente tentam estabelecer uma relação entre o tipo de estrutura marital (monogâmica versus poligâmica) e os diferentes tipos de economia. De forma geral, os estudos concluem que em sociedades em que predomina uma “agricultura rudimentar”, existe uma maior predominância da poligamia. Não obstante, existem algumas divergências em torno do papel produtivo económico das mulheres. Boserup (1970), ao analisar o papel das mulheres no desenvolvimento económico, constata que a poligamia é tendencialmente maior em sistemas produtivos caracterizados pela agricultura não-mecanizada, estando isto relacionado com o facto de as mulheres serem um elemento essencial para a subsistência neste sistemas económicos, representando mais um recurso humano indispensável, ao passo que nos sistemas agrícolas onde se introduzem inovações tecnológicas, nomeadamente do arado, é necessário menos mão-de-obra, ficando esta ao cargo dos homens, e por isso mesmo, a utilidade económica da poligamia diminui.

Para Goody (1973), esta perspectiva económica sobre a poligamia é demasiado simplista, uma vez que esta prática tem diferentes funções em diferentes regiões do mundo. Por exemplo, na África Oriental, constata-se que a participação das mulheres na agricultura é maior do que na África Ocidental, mas a poligamia é percentualmente maior nesta última região. Segundo este autor, a função económica pode não recair na função produtiva das mulheres, mas sim no seu papel reprodutivo, pois os filhos são potenciais produtores.

Embora a agricultura de enxada esteja claramente associada à agricultura feminina e à poliginia de uma maneira geral, parece existir pouca evidência directa para conectar com as variações nas taxas de poliginia com diferenças nos papéis das mulheres na agricultura ou no comércio [...] As razões por trás da poliginia são sexuais e reprodutivas, e não económicas e produtivas. (Goody, 1973, p. 185)

No caso da Chã das Caldeiras, as funções produtiva e reprodutiva das mulheres não se excluem uma à outra. Em vez disso, reforçam conjuntamente a prática da poligamia. Como já foi mencionado, as crianças exercem inúmeras tarefas, representando um elemento essencial na actividade agrícola. Mais ainda, quando um homem se junta com mais de uma mulher, tem maior probabilidade de obter mais terrenos para cultivar, uma vez que a herança é dividida por todos os filhos, independente do sexo.

Esta dupla função da mulher está refletida na entreaajuda entre as duas mulheres do André, pois mostra que as mulheres e os filhos participam na atividade agrícola. Mais ainda, o facto de se ajudarem, faz com que consigam obter um maior número de pessoas, recurso este indispensável na agricultura não-mecanizada praticada nesta região.

Apesar da função produtiva dos filhos representar um factor essencial na subsistência da agricultura praticada na Chã das Caldeiras, existem outros factores, para além da inovação tecnológica, que podem tornar a poligamia inviável nos dias de hoje. Esta inviabilidade é recente e reflecte o discurso dos homens da geração do André que referem que ter mais de uma mulher é uma maldição. O primeiro factor está relacionado com a maior eficácia das políticas que defendem a igualdade de género, especialmente as leis de paternidade, que têm permitido contrariar a ausência de contribuição económica dos homens nas casas. Tipicamente, como

(...) os homens raramente se encontravam em casa, isto é, com uma convivência diária com as mulheres e filhos, as mulheres se apresentavam como responsáveis pela casa, pelo cuidado das crianças, e dos próprios maridos ou companheiros, sendo que muitas vezes elas é que saíam para fora de casa à procura do ganha-pão, pois para algumas delas o que o homem dava não era suficiente para as despesas de toda a família, para outras, os homens não chegavam a contribuir com nenhuma despesa. (M. Monteiro, 2013, p. 18)

Durante o trabalho de campo, presenciei alguns casos em que os homens foram chamados a tribunal e foram obrigados a pagar uma pensão de alimentos aos filhos, situação esta que, no passado, era pouco usual. Apesar de ainda existirem poucos casos de mulheres a participarem junto das autoridades a falta de apoio dos *pai di fidju*, os homens têm consciência de que a situação actual não é como dantes e por isso é comum referirem que ter uma mulher e filhos já é complicado, e fica ainda mais difícil quando se tem mais do que uma mulher e filhos com elas, pois aí as contribuições para as despesas são a multiplicar.

O segundo factor está associado ao primeiro e consiste na maior valorização que os pais têm dado à educação dos seus filhos e no conseqüente investimento que fazem nela. Durante o ensino básico, o investimento é reduzido, pois a Chã das Caldeiras tem uma escola primária e as crianças conseguem conciliar as aulas com as actividades em casa e no campo. A situação torna-se mais complicada quando os filhos transitam para o ensino secundário, pois têm de ir estudar para fora, o que representa simultaneamente mais despesas e a diminuição do seu valor produtivo, isto porque a participação nas actividades domésticas e agrícolas é relegada para segundo plano, como no caso da Eva e do Zuel, que só podem ajudar nos fins-de-semana e nas férias.

Estes factores têm alterado os discursos dos homens da geração do André, que mencionam a poligamia como uma “maldição”, mas que na prática continua a existir, isto porque a circulação de crianças entre as casas, como também de outras pessoas, tem permitido suplantar a saída dos filhos, permitindo, assim, manter a mão-de-obra necessária para a subsistência da agricultura. Mais ainda, a mulher da Chã das Caldeiras não tem um papel meramente reprodutivo, participando activamente nas actividades agrícolas, e por isso mesmo, quando um homem tem mais de uma mulher, e estas conseguem manter uma relação de amizade e de cooperação entre elas, como é o caso da Vera e da Josefina, as vantagens da poligamia prevalecem.

### **“Casas sem homens”: entender a matrifocalidade através do conceito de vicinalidade e das redes de trocas entre casas e indivíduos**

Em termos comparativos, os dados quantitativos apresentam-se mais consistentes em relação às casas onde as mulheres são chefes de família e o homem/pai está ausente, do que nos casos em que um homem vive em mais de uma casa. Os estudos estatísticos (Borges & Morais, 2012, p. 10) têm mostrado que cerca de 40% das famílias cabo-verdianas são chefiadas por mulheres. Da mesma forma, o censo realizado durante o trabalho de campo evidencia esta tendência,<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> Das 185 casas recenseadas no censo, 37 fazem parte deste tipo de agregado (26 famílias matrifocais e 11 famílias alargadas de base matrifocal), o que perfaz cerca de 25% das casas na Chã das Caldeiras, sendo este tipo de agrupamento doméstico ultrapassado somente pelas famílias conjugais, que constituem cerca de 44% dos agregados familiares nesta comunidade.

que também é corroborada por um estudo realizado na Chã das Caldeiras em 2001, que refere o seguinte:

Informações recolhidas mostram que mais de 50 unidades familiares de Chã das Caldeiras têm nas mulheres as responsáveis. Se se acrescentar as famílias que, embora chefiadas por homens mas que estes tem outras famílias e que, por conseguinte, não conseguem responder às necessidades do agregado familiar e ainda as que têm os maridos e/ou companheiros emigrados, a percentagem aumenta significativamente. Isto quer dizer que a importância das mulheres na sobrevivência das famílias é fundamental, bem como em toda a actividade agrícola e pecuária. (Furtado, 2001, p. 21)

Relacionado com a percentagem elevada de casas chefiadas por mulheres, está o facto de este tipo de grupo doméstico representar também as camadas mais pobres da sociedade cabo-verdiana, situação esta que tem conotado este tipo de família como “problemática” e feito dela um dos focos centrais das políticas de desenvolvimento (Gomes, 2011, p. 155). Este tipo de inferências tem semelhança com outros contextos etnográficos (Moore, 1988, p. 63), como mostram por exemplo os estudos sobre as famílias afro-americanas e afro-caribenhas realizados ao longo do século XX, onde se constata que as abordagens históricas e sociológicas têm reproduzido sistematicamente a ideia de que estas famílias são instáveis e desorganizadas, ilações estas que decorrem da comparação com a família nuclear, considerada nestes trabalhos como estável. Krech (1982) considera que um dos problemas destas abordagens consiste na metodologia utilizada, pois a ênfase dada aos dados quantitativos faz com que não se tenha uma visão das dinâmicas existentes entre as casas e também de como os indivíduos de diferentes casas se relacionam entre si:

Gutman, para seu crédito, reconhece o perigo de se usar os manuscritos federais de censos para revelar a organização da família: esse material descreve o grupo doméstico, não a família, não diz nada sobre os papéis desempenhados por homens e mulheres adultos nessas famílias, nem sobre as relações entre pessoas que vivem em diferentes agregados familiares. (Krech, 1982, pp. 431–432)

De forma distinta, as abordagens qualitativas permitem analisar as dinâmicas das relações entre as casas e os indivíduos. Todavia, subsiste um problema em torno do conceito que tem sido utilizado para caracterizar este tipo de grupo doméstico, a “matrifocalidade”.

Smith (2002) foi quem utilizou pela primeira vez o conceito para definir casas chefiadas por mulheres na Guiana Britânica. O termo “matrifocalidade” “expressa que são as mulheres no

seu papel como mães que passam a ser o foco das relações, ao invés de serem chefes de família” (Smith, 1996, p. 43). Ao longo do tempo, o conceito tem sido objeto de debate. Ainda assim, Blackwood (2005b, 2005a) considera que a sua utilização, como também de outros conceitos semelhantes, reforça as ideias clássicas das teorias do parentesco acerca do casamento heteronormativo, nas quais persiste uma centralização no homem heterossexual dominante, fazendo com que a matrifocalidade se defina antes de tudo pela negativa, pela falta do marido/pai:

Embora ostensivamente sobre as mulheres, o conceito de “famílias matrifocais” é uma conversa constante sobre o homem “desaparecido”. As famílias matrifocais foram identificadas e designadas como formas não-normativas de família devido à ausência não apenas de um casal heterossexual permanente, mas, mais precisamente, à ausência de um marido. (Blackwood, 2005b, pp. 8–9)

Na mesma linha crítica dos “novos” estudos de parentesco, Blackwood (2005b, 2005a) demonstra como as teorias clássicas nesta área consideram a união conjugal entre um homem e uma mulher indispensável para a reprodução sexual humana e como, por isso mesmo, o parentesco seria sinónimo das relações genealógicas, deixando de parte outras formas de constituir família. Para além da centralidade dada à união conjugal, a autora (2005b) constata que o homem heterossexual dominante é quem tem agenciamento na relação, enquanto a mulher está remetida para a sua função reprodutora, encontrando-se, assim, numa constante situação de subjugação. Esta concepção é central na teoria estruturalista da aliança:

A teoria de Lévi-Strauss funciona para estabilizar a heterossexualidade masculina normativa e seu produto, o vínculo conjugal, enquanto torna outras formas de relacionamento impensáveis. A consequência da heterossexualidade masculina é que o casamento, por definição, torna-se a prerrogativa de homens. (Blackwood, 2005b, p. 6)

A mesma prerrogativa aparece no conceito de matrifocalidade, isto porque, conceptualmente, procede da comparação com o casal heteronormativo, o que faz com que o agenciamento das mulheres neste tipo de grupo doméstico exista somente devido à ausência do marido/pai. Blackwood (2005b, p. 11) constata isto em Minangkabau, uma sociedade matrilinear da Indonésia, pois os estudos anteriores ao seu consideram que o controlo das mulheres sobre a casa e a terra somente existe por causa dos homens que, como maridos/pais, estão ausentes, ao passo que enquanto irmãos abdicam dos seus direitos para proteger as suas irmãs. Contrariamente a estas abordagens, Blackwood (2005b) considera que a relação conjugal heteronormativa não existe, pois mesmo nos grupos domésticos compostos por famílias

nucleares em Minangkabau, os homens não têm autoridade e agenciamento, estando, neste contexto, a família centrada na relação mãe-filha, pois são elas que têm o controlo da casa e da propriedade.

As contribuições do marido para a família são importantes, mas a maior parte da terra e dos recursos circulam e são controlados pela esposa. Nessas casas nucleares, portanto, a propriedade e a herança não fluem dos pais como uma unidade para os filhos, mas principalmente das mães para as filhas. (Blackwood, 2005b, p. 13)

O sistema matrilinear existente em Minangkabau não coincide com o encontrado na Chã das Caldeiras (sistema bilateral) mas, mesmo assim, parte da crítica que a autora faz em relação ao conceito de matrifocalidade é pertinente para analisar as casas chefiadas por mulheres na Chã das Caldeiras. Porém, como Lamphere (2005) comenta, existe um problema, que não está na crítica em si, mas sim na rejeição do conceito de matrifocalidade, que leva então à questão de saber qual a categoria que devemos utilizar ao tratar deste tema.

Da mesma forma que aceitamos a crítica feita à centralidade das genealogias nos estudos de parentesco clássicos, não rejeitamos liminarmente a sua utilização, pois o material etnográfico remete para este tema, que os interlocutores repetidamente referem. A rejeição do conceito de matrifocalidade apresenta o mesmo problema. Apesar de Blackwood (2005b) rejeitar o conceito, no seu artigo necessita de utilizar o conceito de *matrihouse* para se referir às casas onde vive uma mulher, as suas filhas casadas e solteiras, os maridos e os filhos destas (Blackwood, 2005b, p. 12).

Em vez de se rejeitar o conceito de matrifocalidade, parece ser mais vantajoso ter em conta os vários aspectos que podem levar a uma interpretação errada destes grupos domésticos. Neste sentido, as histórias de família, como também o foco analítico nas casas, permitem ultrapassar estes pressupostos, porque em vez de darem uma ideia das casas como estáticas, demonstram que existe uma constante transformação dos diferentes grupos domésticos, fazendo com que, num curto período de tempo, uma casa matrifocal se altere para um outro tipo de grupo doméstico. Em parte, João de Pina-Cabral e Vanda Silva (2013), referem-se ao mesmo aspecto quando mencionam a temporalidade:

A rejeição liminar do conceito de matrifocalidade, que marca certa opção culturalista recente, parece-nos errada, pois ignora a existência de uma correspondência fundamental entre pobreza e falta de condições para a conjugalidade formal, que marca as tradições ibéricas desde sempre e que se reflecte na história da América ibérica. Mais ainda, assenta sobre uma

essencial incompreensão do argumento original de Fortes sobre a natureza da temporalidade e da estruturação. (Pina-Cabral & Vanda Silva, 2013, p. 81).

Apesar de abordar um contexto distinto, o ensaio destes autores sobre o modo de vida dos habitantes do manguezal do Baixo Sul na Bahia, no Brasil, permite algumas comparações com a Chã, como é o caso da predominância de casas matrifocais que, segundo os autores, está relacionada com o “desfasamento entre ciclo de fertilidade e o ciclo de reprodução doméstica” (Pina-Cabral & Vanda Silva, 2013, p. 85). Ao contrário do modelo europeu de matrimónio, no qual a filiação se desenvolve quando dois indivíduos vivem juntos, no contexto das classes populares baianas verifica-se que, para os indivíduos, “o ciclo de fertilidade iniciou-se num momento da vida deles em que nenhum dos dois estava verdadeiramente para assumir relações conjugais estáveis de feição doméstica” (Pina-Cabral & Vanda Silva, 2013, p. 86). No caso da Chã, este desfasamento é visível nas várias histórias de vida referidas até ao momento, principalmente nos casos em que os indivíduos adquirem o estatuto de *pai di fidju e mãe di fidju*, ficando os filhos destes com a mãe, ou então a cargo de outra mulher. Por conseguinte, a instabilidade conjugal no início da vida adulta pode, eventualmente, produzir casas matrifocais, mas, como temos vindo a referir, estas casas não são permanentes, podendo, de um momento para o outro, alterar a sua configuração.

Como estamos a tratar das casas chefiadas por mulheres, vou agora apresentar a história de duas casas (uma, em que vive uma mãe com o seu filho e outra, em que uma mulher vive com as suas duas filhas e netos) que, no período do trabalho de campo, poderiam ser consideradas como matrifocais mas, como vamos ver, não podem ser concebidas como isoladas, mas sim integradas numa rede de trocas com outras unidades domésticas.

A primeira casa é a da Vera *di* Vasco (Ego 13). Quando conheci a Vera *di* Vasco, ela tinha 30 anos e vivia na sua própria casa com os seus dois filhos. Ela é natural da Chã das Caldeiras e na altura da erupção de 1995 vivia em casa dos seus pais, mas, com a evacuação, foram todos viver para S. Filipe. Como a maior parte da população, passado algum tempo, regressaram para a Chã das Caldeiras. Mas a Vera teve de sair outra vez, pois como só existia o ensino primário na Chã, ela foi estudar para Monte Grande, tendo concluído a sexta classe. Regressou à Chã, mas por pouco tempo, isto porque tinha problemas com o seu pai. Então foi viver para casa de uma tia na ilha de Santiago. Também ficou pouco tempo por lá, pois um rapaz da Chã, que estava a viver em Santiago, “tirou-a de casa”, tendo ela contado que, nesse dia, mentiu à sua tia, dizendo que ia a uma consulta ao médico. Na verdade, tinha combinado com o rapaz e foi

viver para uma casa que ele tinha alugado. Como seria de esperar, no dia seguinte, ele ligou para a sua tia a dizer que estava tudo bem com ela.

Eles viveram juntos quatro anos. A maior parte do tempo foi em Santiago, mas também residiram na Boavista, pois o rapaz conseguiu um trabalho nessa ilha. Tiveram dois filhos, tendo ela referido que ela ficava em casa nas lides domésticas e a cuidar das crianças, enquanto ele ia trabalhar. Entretanto, começaram a surgir problemas, pois ele batia muito nas crianças, e ela então decidiu voltar para a Chã com os seus dois filhos, tendo regressado, mais uma vez, a casa dos pais. O rapaz prometeu-lhe que não iria bater mais nas crianças e ela voltou para ele, mas esse recomeço só durou três meses. A Vera regressou à Chã. Desde aí, não saiu mais da Chã, nem reatou a relação com o rapaz. Começou a trabalhar numa pensão, que é da sua irmã, e com o dinheiro que foi juntando conseguiu construir a casa onde vive agora, tendo o terreno sido cedido pelo seu pai. Apesar de ter terreno agrícola, que também foi dado pelo seu pai, ela não tem tempo para o cultivar, pois o trabalho na pensão não lho permite. Por esse motivo, estava a pensar vender o terreno.

A Amélia (Ego 5) representa aqui a segunda casa matrifocal analisada. Ao contrário da casa da Vera di Vasco, que foi construída recentemente, a casa da Amélia é uma casa antiga, denominada localmente como *casa di herdeiro*, que já pertencia aos avós maternos da Amélia. Na altura em que realizei as entrevistas, residiam na casa a D. Engrácia (mãe de ego), os seus três filhos (a Xana, a Amélia e o Gustavo), e os seus três netos, sendo duas (a Elisa e a Isis) filhas da Xana e o Éderzinho, filho da Amélia. Na erupção de 1995, a Amélia tinha 7 anos e vivia naquela casa, mas o grupo doméstico então era bem diferente. Com ela viviam os seus avós, um tio, a mãe e a irmã, mas também uma prima que foi criada desde que nasceu pela sua mãe, e um primo que tinha sido abandonado na rua com apenas seis meses de idade. Com a erupção, foram viver primeiro para S. Filipe, e depois conseguiram uma casa em Monte Grande. Contudo, como a maioria da população, acabaram por regressar à Chã, com excepção do seu primo, que permaneceu com a sua mãe em Monte Grande.

A tipologia da casa também sofreu alterações. Antes da erupção, a casa só tinha duas divisões e uma cozinha exterior, mas ao longo dos anos foram aumentando as divisões e melhorando os materiais usados na construção, isto apesar de o número de pessoas a residir na casa ter diminuído. Segundo a Amélia e a sua irmã, a alteração do grupo doméstico deu-se em 2002, na altura em que os avós faleceram, tendo a casa ficado para a D. Engrácia, por deliberação em tribunal. Segundo a D. Engrácia, quando o seu pai morreu, os seus irmãos colocaram o caso da

herança (terrenos e *casa di herdeiro*) em tribunal, sem ela saber. Um dia, recebeu uma carta para comparecer no tribunal de S. Filipe e quando lá chegou, encontrou os seus irmãos. Como não sabia o que se estava a passar, perguntou aos irmãos, mas estes não lhe disseram nada. Antes de a audiência começar, uma senhora amiga que trabalha no tribunal explicou-lhe que os seus irmãos tinham feito queixa dela por causa da herança, isto porque o seu pai, antes de falecer, tinha escrito um testamento, assinado por três testemunhas, em que deixava a casa e os seus terrenos para a sua filha, a D. Engrácia, pois só ela tinha cuidado dele e da sua esposa quando estavam com idade avançada. Enquanto esteve vivo, distribuiu terrenos entre os nove filhos, mas mesmo assim, antes de morrer, tinha em sua posse a maior parte dos terrenos e eram estes que estavam em disputa entre os irmãos. A D. Engrácia ganhou a disputa no tribunal.

Começando pela trajectória de vida da D. Engrácia, podemos constatar semelhanças com outras aqui mencionadas, pois ela é natural da Chã das Caldeiras e viveu em casa dos seus pais até aos 16 anos. Foi nessa altura que ela saiu de casa. Nesse dia, foi para a casa da sua irmã que vivia também na Bangaeira e durante a noite aproveitou para fugir, tendo ido para a casa do irmão do Nelson (homem com quem iria juntar-se e que é o pai da Xana e da Amélia). Viveram durante algum tempo na casa desse irmão, até construírem a sua própria casa. Foi aí que nasceram as suas duas filhas. Agora a casa está desabitada.

A D. Engrácia foi morar para a casa dos seus pais porque ambos estavam com idade avançada e ela decidiu ir cuidar deles. Segundo a versão das filhas, nessa altura, a D. Engrácia não permanecia todo o tempo na casa dos pais, dividia a sua vida entre as duas casas. Durante o dia, cuidava dos pais em casa deles e à noite voltava para a sua casa. O regresso a casa dos pais a tempo inteiro deu-se na altura em que o Nelson foi preso. Foi numa festa de S. Miguel (dia 29 de Setembro) em que houve uma briga, na qual um homem morreu e o Nelson foi dado como culpado, tendo ficado preso até 1995 na cidade da Praia. Não regressou à Chã, pois na altura em que esteve preso conheceu uma mulher da Praia que trabalhava na prisão, e quando saiu em liberdade foi viver com ela. A conversa que tive com a Amélia e a Xana confirmou que a separação se deu na altura em que o pai foi preso, mas elas também referiram que já existiam problemas entre os pais, visto que a mãe era muito ciumenta e não gostava que o Nelson tivesse outra mulher, situação que aconteceu enquanto estavam juntos. A D. Engrácia teve mais um filho, mas sobre o pai dele não consegui obter informação.

Na primeira entrevista com a Amélia, estava presente a sua irmã mais velha, a Xana, e por isso aproveitei para lhe fazer algumas perguntas sobre a sua história de vida. Fiquei a saber que ela

saiu de casa em 2003 ou 2004, tinha então 13 ou 14 anos, e foi viver para S. Filipe com um homem de 60 anos, que era natural da Ribeira Ilhéu. Ela explicou que naquela altura a mãe a mandava muitas vezes à *Bilá* para comprar material de que necessitava para a construção de outras divisões da casa. Foi numa dessas deslocações que Xana conheceu o senhor. Foram mantendo uma relação, e chegou uma altura em que ele alugou uma casa em S. Filipe e então ela saiu de casa para ir viver com ele, isto apesar de ele ter uma mulher em Djeu di Lorna. Viveram quatro ou cinco anos juntos, mas depois ela desistiu da relação, pois não conseguiam ter filhos, e voltou para a Chã. Regressada a casa da mãe, conheceu o Mateus, rapaz de Campana que estava a trabalhar numa obra no jardim-escola na Bangaeira. Ele tinha uma mulher e um filho, mas, segundo a Xana, essa relação terminara. Terminada a obra do jardim-escola, foram viver juntos para uma casa alugada em S. Filipe, pois o Mateus tinha conseguido arranjar trabalho aí como pedreiro. Foi em S. Filipe que nasceram as suas duas filhas. Entretanto, em 2011, ela regressou para a Chã, e por isso a encontrei a viver na casa da sua mãe, situação temporária visto que, durante o período das entrevistas, ela e o Mateus estavam a construir a sua própria casa, num terreno que tinha sido oferecido pela sua mãe.

Na trajectória de vida da Amélia também se verifica o sair e o retornar à casa da mãe. Em 2007, juntou-se com um rapaz da Praia, tendo ido morar para a casa dos seus sogros durante 11 meses. A relação acabou e ela voltou para a casa da mãe. Quando regressou à Chã, começou uma relação com o Éder, um rapaz da Chã das Caldeiras (que é um dos filhos da D. Sandra, Ego 4), e tiveram um filho, o Éderzinho, mas nunca viveram juntos, isto porque a Amélia não quis ir viver para a casa dos pais do rapaz. Apesar de não viverem na mesma casa, mantinham a relação. Durante o dia ele aparecia no trabalho dela e também passava algum tempo em casa da D. Engrácia. O facto de não viverem juntos provocava ciúmes e conflitos entre eles, principalmente quando um deles saía para uma festa sozinho. Contudo, nos últimos meses no terreno, fiquei a saber que o Éder e a Amélia iam viver juntos. Ao passar por uma casa desabitada na Bangaeira, encontrei-os a colocar janelas novas, e foi então que eles me explicaram que a casa pertencia aos pais do Edér e que agora iam para lá viver.

As histórias de vida destas mulheres, como também das suas casas, mostra como surge o desfaseamento entre o ciclo de fertilidade e o ciclo de reprodução doméstica, situação esta que não pode ser vista como uma anomalia, mas sim, como parte de padrões habituais de reprodução social. Na Chã das Caldeiras, como em geral nas ilhas do Fogo e de Santiago, verifica-se uma tendência para a residência patrilocal. Contudo, da mesma forma que é recorrente os jovens rapazes viverem sozinhos num determinado tempo das suas vidas, é

frequente, no caso das jovens mulheres, dar-se a formação de casas matrifocais. Isto acontece sobretudo durante o período da adolescência e está relacionado com o “tirar de casa”. As relações deste tipo tendem a marcar o início do ciclo de fertilidade da mulher, mas tendem também a ser pouco duradouras.

No caso das mulheres, quando a relação termina, é comum regressarem a casa dos pais ou de quem as criou, representando isso, de certa forma, um retrocesso na independência que tinham adquirido quando saíram. Não obstante, o seu estatuto dentro do grupo doméstico não é o mesmo que tinham antes do “tirar de casa”, pois ao retornar já são consideradas como pessoas adultas e, nos casos em que tiveram filhos, também adquirem o papel de mãe, e a responsabilidade de criar as crianças fica a seu cargo. Estes dois aspectos fazem com que o regresso seja temporário, como aconteceu com a Vera *di* Vasco, que quando conseguiu juntar algum dinheiro começou a construir a sua própria casa. No seu caso, a principal fonte de rendimento foi o seu trabalho na pensão da irmã, mas a maior parte das pessoas obtém os meios de subsistência e de rendimento na agricultura.

Cabe aqui relacionar a matrifocalidade com algo descrito por Olwig (1981) acerca da Ilha de St. John, localizada nas Caraíbas. Adoptando uma perspectiva etno-histórica sobre a reprodução social nesta ilha, a autora demonstra como as condições económicas e sociais se foram alterando e como as mulheres adquiriram agenciamento e poder em relação aos homens. A matrifocalidade não resulta da posição fraca ou da ausência do homem/pai. Escreve Olwig: “Para uma compreensão mais adequada da estrutura da família afro-americana, é necessário, portanto, focar não na unidade da família conjugal, mas na rede de trocas sociais e económicas nas quais essas unidades existem” (Olwig, 1981, p. 61).

Olwig (1981) divide o sistema de reprodução social em St. John em quatro períodos históricos. Os dois primeiros compreendem as fases inicial e tardia da escravatura, em que as mulheres escravas eram consideradas, primeiro, como trabalhadoras, tendo depois passado também a ter um papel importante como reprodutoras, no sentido em que os seus filhos, que também seriam escravos, constituíam uma mais-valia para os senhores da terra, situação esta que, de forma geral, apresenta algumas semelhanças com o que ocorreu em Cabo Verde. O terceiro é o período após a abolição da escravatura e, em termos da reprodução social, remete para a constituição da sociedade camponesa, na qual as mulheres assumiram um papel importante nas unidades domésticas que se desenvolveram. O quarto e último período é permeado pelo desenvolvimento turístico, que em termos económicos abriu um novo mercado de trabalho para

a população local e onde as mulheres tiveram também um papel importante, trabalhando em várias áreas, o que lhes permitiu adquirir uma maior independência.

Os dois últimos períodos correspondem, em parte, ao modelo de reprodução social que se desenvolveu na Chã, pois no início da ocupação instituiu-se um sistema social camponês que se mantém até aos dias de hoje, mas desde 1995 a actividade turística tem vindo a ter impacto na vida das pessoas, representando novas oportunidades de trabalho. Contudo, ao contrário de St. John, onde o turismo se tornou na principal fonte de rendimento<sup>79</sup>, no caso da Chã, a agricultura continua a ser a principal fonte de rendimento e de subsistência para a maioria da população. Apesar destas diferenças, o principal argumento do artigo, relacionado com a matrifocalidade, é o que queremos aqui abordar, uma vez que a autora refere que não se pode analisar estas unidades domésticas isoladamente, mas sim enquadradas numa rede de trocas com outras unidades domésticas, sistema este que teve início ainda durante a época da escravatura em St. John.

A escrava das Índias Ocidentais foi capaz de funcionar como trabalhadora, mãe e prestadora de serviços para seus filhos, não porque fosse apoiada pelo marido, mas porque existia em uma rede de amigos e parentes que se prestavam assistência mútua. Geralmente, uma mulher não dependia de um homem em particular para apoio, mas estava envolvida em uma rede maior de relacionamentos de intercâmbio que lhe dava uma certa quantidade de liberdade pessoal. Isso encorajou a escrava a contar com uma ampla gama de parentes e amigos além da família imediata. (Olwig, 1981, p. 67)

Para além da rede de trocas entre as unidades domésticas, existe um outro factor que determinou o maior agenciamento das mulheres de St. John, mas que só surgiu durante o desenvolvimento da sociedade camponesa, pois foi nesta altura que o governo holandês começou a conceder terras aos antigos escravos. Porém, a concessão era feita apenas aos homens, uma vez que a estratégia colonial incidiu em políticas que incentivavam as uniões conjugais, onde o homem/pai era o chefe do grupo doméstico. Apesar de estas políticas terem surtido efeito num primeiro momento, verifica-se que a partir da segunda geração, os habitantes restabeleceram o sistema de reprodução social existente nos últimos anos da escravatura, pois, ao contrário do que seria esperado, a propriedade que tinha sido adquirida pelos homens não

---

<sup>79</sup> Segundo Olwig (1981, p. 76), no início de 1950 a família Rockefeller comprou uma vasta área da ilha na qual construiu um *resort* turístico. No caso da Chã o alojamento turístico faz-se maioritariamente em casas familiares de pequena dimensão

passou para o filho primogénito, e foi dividida entre todos os filhos, independentemente de serem homens ou mulheres, fazendo com que “quando a segunda geração dos habitantes de St. John alcançou a idade adulta por volta de 1900, as mulheres conseguiram estabelecer-se por conta própria e não dependiam da aquisição de terras por parte dos maridos” (Olwig, 1981, p. 69).

No caso da Chã das Caldeiras, também se constata que as redes de trocas entre as unidades domésticas e o sistema de herança bilateral constituem factores determinantes para compreender a matrifocalidade. Em relação à propriedade e à herança, tema que será abordado com mais detalhe no capítulo VIII, constata-se que o sistema que prevaleceu desde o início do povoamento até ao presente consiste na distribuição dos bens de igual forma entre todos os filhos. Na Chã das Caldeiras, é frequente os descendentes receberem a herança dos pais em dois períodos da vida, como verificamos por exemplo na história de vida da D. Engrácia. Num primeiro momento, em vida dos pais, e num segundo momento, após a morte dos pais.

A primeira divisão da herança constitui um aspecto central na reprodução social, pois possibilita aos filhos construir novas unidades domésticas, mas também a subsistência das unidades domésticas dos seus pais. Apesar de a divisão ser para todos os filhos, existem diferenças de género que, no caso dos jovens rapazes, se refletem na possibilidade de construir uma casa e poderem viver sozinhos durante o início da sua vida adulta. Para as jovens raparigas, só após o “tirar de casa” podem receber a sua parte, mas isso não acontece logo, pois como já vimos existe um período em que os pais não aceitam a relação. Mas o nascimento de um filho/neto tende a sanar o conflito e, conseqüentemente, os pais da mulher decidem ajudar o casal cedendo parte dos seus terrenos, que pode ser para a construção de uma nova casa, se estes ainda não a têm, ou para produção agrícola.

As rupturas que normalmente acontecem nas relações de “tirar de casa” tendem a desencadear a distribuição da propriedade de pais para filhas. Nestas situações, é habitual as mulheres voltarem para a casa dos pais, como foi o caso das duas filhas da D. Engrácia e também da Vera di Vasco. Contudo, o papel destas mulheres no grupo doméstico já não é o mesmo que tinham quando saíram, especialmente se forem comparadas com outras irmãs na mesma faixa etária, pois ao regressarem, são consideradas mulheres e mães (caso tenham filhos) e este duplo estatuto faz com que tenham uma maior independência económica em relação às irmãs que não saíram de casa. Em especial, é-lhes reconhecida liberdade para realizarem actividades que geram rendimentos para si próprias. Os pais também contribuem para esta maior

independência, pois disponibilizam terrenos para as filhas construírem casa e também parte dos seus terrenos agrícolas, permitindo, assim, o desenvolvimento de casas matrifocais. Foi o caso da Vera di Vasco, que quando voltou para a casa dos pais, conseguiu juntar dinheiro, e como eles lhe cederam uma parte do seu terreno, conseguiu também construir uma casa para si e para os seus dois filhos.

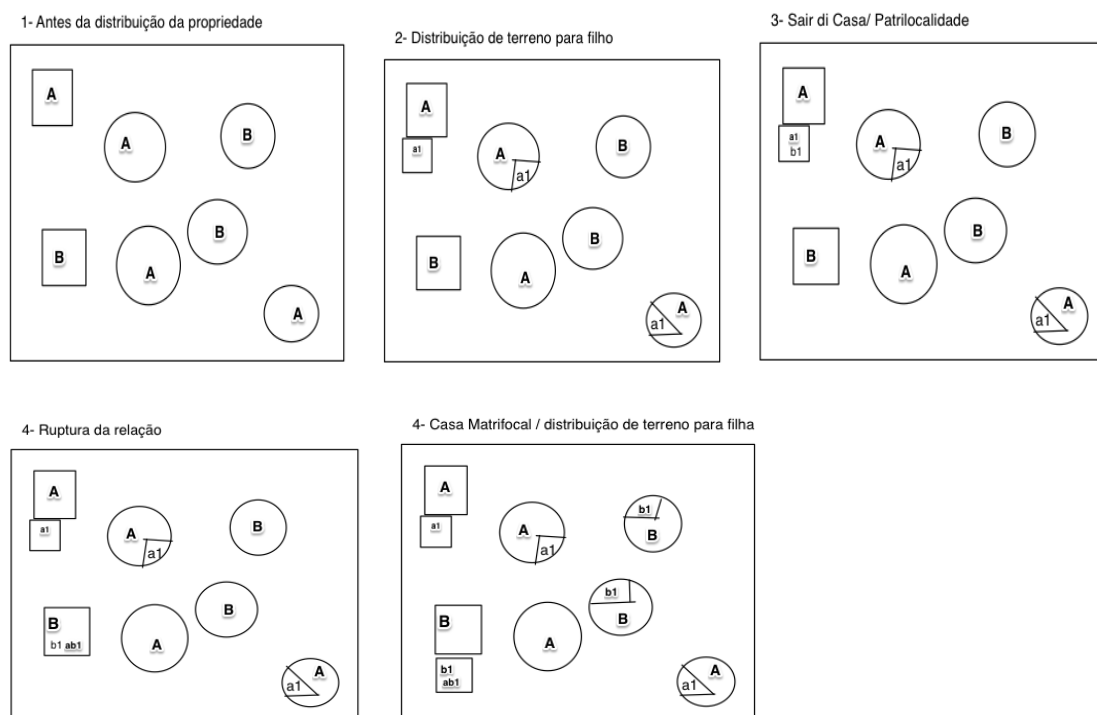


Figura 15- Fases da distribuição de terrenos de pais para filh(a)os

O facto de os jovens adultos obterem casa própria não significa que adquiram uma autonomia total. Em vez disso, o que se verifica é que a nova unidade doméstica fica integrada numa rede de cooperação com outras casas. A figura 16 ilustra como os pais dão parte dos seus terrenos para os filhos construírem casas e cultivarem, o que contribui para o surgimento de uma rede de cooperação entre casas. Ao cederem parte dos seus terrenos, os pais (A e B) conseguem garantir a mão-de-obra necessária para manter a subsistência da propriedade (a1 representa um filho e b1 uma filha), e neste novo arranjo doméstico, os trabalhos que os filhos realizam para os pais não são encarados como uma obrigação, mas sim uma *djuda*. Esta diferença entre obrigação e *djuda* permite distinguir quem efetivamente pertence a cada grupo doméstico.

Talvez o melhor exemplo disto seja o já mencionado caso da Odete. Ela vivia num quarto, na casa dos seus pais, com o seu marido e, ao contrário das outras pessoas que viviam na casa, o casal comia as suas refeições no quarto, participando poucas vezes nos trabalhos diários

domésticos e agrícolas da casa, sendo estes considerados *djuda*. A situação era bem diferente para a Eva, que também era filha do casal, mas ainda não tinha saído de casa, pois, apesar de estar a estudar em S. Filipe, quando regressava para a Chã tinha obrigação de realizar várias tarefas domésticas e trabalhos agrícolas.

Para além desta rede de cooperação entre pais e filhos/as, existe uma prática que abrange um número maior de pessoas e que está relacionada com as actividades em que é necessário mão-de-obra intensiva, como é o caso da colocação de betão nas casas, da construção de reservatórios de água ou de certos trabalhos agrícolas, sobretudo as colheitas. Trata-se do *djunta mon* (literalmente junta-mão) e é uma prática de ajuda mútua comum em contexto rural em Cabo Verde (Couto, 2001). No caso de St. John também se verifica este tipo de entreatajuda, que é conhecida por *clubs*:

A maior parte do trabalho pesado relacionado com a agricultura era realizada por homens trabalhando juntos em grupos chamados *clubs*. Qualquer pessoa poderia organizar um *club* que normalmente consistia em dez a quinze amigos e parentes que tiravam o dia de folga para trabalhar para outra pessoa. Não havia pagamento por esse trabalho, excepto que os trabalhadores deveriam receber toda a bebida e comida que desejassem consumir. Além disso, ao manter um *club*, um homem prometia implicitamente a todos os participantes que trabalhasse para eles quando, por sua vez, fizessem um *club*. Não era esperado que as mulheres que mantinham *clubs* “retribuísem” ou correspondessem como homens. Em vez disso, elas realizavam outras tarefas, como ajudar a preparar a comida para outro *club*. A maioria das casas construídas durante o final do século XIX e início do século XX (estruturas simples de acácia e madeira ou tábuas) também foram construídas por *clubs*. (Olwig, 1981, p. 69)

Estas redes de relações de troca, como Olwig (1981, p. 69) as designa, fazem com que os meios de subsistência não sejam assegurados apenas pelos indivíduos de uma unidade doméstica, mas sim integrados numa rede de trocas entre casas e indivíduos, independentemente do género e do tipo de agregado familiar, circunstância esta que permite às mulheres participarem neste sistema de reprodução.

A produção dos meios de existência assenta, portanto, em unidades domésticas ligadas em uma rede de relações de troca envolvendo direitos à terra, uso da terra, mão-de-obra, bens de provisão e remessas de migração. Além disso, essas trocas ocorreram entre indivíduos, independentemente de serem membros de um casal ou de uma única pessoa. A mulher de St

John conseguia participar desse sistema de intercâmbio independentemente de ter um eventual cônjuge. (Olwig, 1981, p. 70)

Apesar de estarmos a tratar das redes de relações de troca entre as unidades domésticas com mais detalhe em relação às casas matrifocais, elas são transversais aos diferentes grupos domésticos existentes na Chã. Estas relações baseiam-se mais precisamente em redes de vicinalidade, conforme a definição de Pina-Cabral:

A palavra portuguesa “vicinalidade” é um neologismo que inventei quando, nos finais dos anos 80, descobri que os padrões de agregação residencial que caracterizavam os burgueses do Porto eram reminiscentes dos que os meus professores africanistas tinham chamado *vicinage* ou *vicinality* – isto é, a vida familiar supradoméstica ocorria essencialmente entre casas vizinhas cujos membros eram proximamente aparentados. A coabitação constituinte das pessoas, que se passava no seio do que ali se chamam *casas*, prolongava-se para momentos mais tardios do ciclo de desenvolvimento familiar através de densos nexos de entreajuda vicinal (Pina-Cabral, 2014, p. 24).

Pina-Cabral (2014) analisa três contextos etnográficos onde este aspecto constitui um factor importante na reprodução social. Em termos comparativos, cada um deles apresenta “lógicas muito diferentes tanto de agregação familiar como de narrativização dos laços de parentesco” (Pina-Cabral, 2014, p. 25).

O primeiro caso é o dos Chope do Sul de Moçambique que, em teoria, se organizam a partir da descendência agnática, mas que, na prática, desenvolvem outras estratégias baseadas nas vicinalidades que os indivíduos estabelecem ao longo da sua vida e que lhes permitem adoptar lógicas de agregação familiar que não seguem o princípio da descendência agnática. Este tipo de laços supradomésticos baseados na vicinalidade possibilitam à pessoa singular ter mais opções económicas e melhorar a sua situação em relação ao poder político local (Pina-Cabral, 2014, pp. 28–29).

O segundo caso surge do seu estudo da burguesia portuense na década de 1980, mas antes, Pina-Cabral menciona o seu trabalho de campo numa comunidade do Alto Minho, à época um contexto camponês e de pequena propriedade que tem por isso parecências com a Chã.

No Alto Minho, a endogamia das freguesias e ainda das unidades territoriais que as constituem (os lugares) é muito elevada, chegando a percentagens da ordem de 25% dos casamentos em unidades de cerca de trinta casas. O resultado é que quase todos os vizinhos são parentes

próximos e sabem bem o seu parentesco, já que este se situa ainda dentro das três gerações que tradicionalmente marcam a memória dos vivos. (Pina-Cabral, 2014, pp. 32–33)

Mas em relação ao tipo de vicinalidade, a Chã tem mais parecenças com o terceiro contexto apresentado por Pina-Cabral, as camadas populares do Sul da Bahia. Em ambos os contextos, o ciclo de vida é marcado por uma grande mobilidade, que faz com que exista um desfasamento entre o ciclo de fertilidade e o ciclo de reprodução doméstica. Ao contrário do Alto Minho, em que existe uma divisão entre as casas, apesar de existirem laços de parentesco próximos entre as diferentes casas, no Sul da Bahia as pessoas têm tendência a transformar os laços de parentesco em laços de vizinhança. Nos casos do Sul da Bahia e da Chã, existe uma menor divisão entre as casas, ou seja:

As fronteiras entre as casas são permeáveis e a vida quotidiana de parentes próximos interpenetra-se constantemente. “Os da casa” não são unicamente os membros que lá dormem todos os dias, mas há continuidades constantes e uma pessoa pode pertencer ao mesmo tempo a casas distintas. Por exemplo, um homem que tem uma casa com uma mulher onde vivem filhos deles pode ainda ser membro nuclear, e fundador até, da casa de sua mãe para cuja construção, reparação e sustento contribui. (Pina-Cabral, 2014, p. 38)

Esta permeabilidade reflete-se na já mencionada dificuldade em determinar quem pertence a uma casa na Chã, como também na constante alteração dos grupos domésticos, situação esta que ocorre igualmente no Sul da Bahia (Pina-Cabral, 2014, pp. 38–39). Neste sentido, o funcionamento da coabitação constitutiva de pessoas é determinado pelas redes de trocas e pela entreajuda existente, o que possibilita à pessoa singular pertencer a casas distintas e ter uma grande mobilidade entre casas durante o seu ciclo de vida.

### **Fase tardia da idade adulta e velhice: entre a consolidação da relação conjugal e o grupo doméstico**

As duas fases do ciclo de vida dos indivíduos que iremos tratar nesta secção já foram abordadas ao longo deste capítulo, mas de forma indirecta, pois integram o outro lado da organização familiar, ou seja, aquele que permite a mobilidade de uma pessoa em vários momentos da sua vida. Ao contrário da mobilidade, que tem sido o aspecto do ciclo de vida das pessoas que temos sublinhado, o que caracteriza estes dois períodos do ciclo de vida é a pessoa singular estabelecida e a consolidação do ciclo de reprodução doméstica. Estas etapas do ciclo de vida são semelhantes às encontradas nas camadas populares do Sul da Bahia.

Durante os períodos iniciais da vida adulta, as pessoas encontram-se muito disponíveis para se moverem do seu local de origem. Para efeitos de argumento - e sabendo bem que essas classificações não têm mais do que um valor heurístico - parece-nos útil distinguir três momentos da vida adulta: o primeiro, quando a pessoa está no máximo da sua força vital mas não tem peias que a atem e, portanto, tem de se virar (frase central da concepção baiana de pessoa); o segundo momento, em que a pessoa está procurando os meios de estabelecer uma unidade doméstica e um meio estável de ganhar a vida; e um terceiro momento, em que a pessoa já está radicada e normalmente se encontra no centro de uma rede de relações com jovens adultos entrando no primeiro momento do ciclo (Pina-Cabral & Vanda Silva, 2013, p. 125).

Em termos estatísticos, os agregados familiares da Chã que representam o terceiro momento acima descrito, correspondem ao grupo de casas com maior percentagem existente no censo, isto porque englobam as famílias conjugais que, por si só, representam 44,52% das casas existentes na Chã, como também as famílias alargadas de base conjugal (7,53%) que, no total, representam mais de 50% das casas.

Esta classificação, utilizada na tabela II para descrever os tipos de grupos domésticos na Chã, tem algum valor heurístico, mas a organização familiar é muito mais complexa do que as categorias “família conjugal” e “família alargada de base conjugal” revelam. Atentemos por isso às subcategorias que compõem. As famílias conjugais podem ser as que têm um(a) filho(a) de um ou ambos os cônjuges e/ou outra(s) criança(s) a cargo (39,04%), ou então as constituídas apenas pela díade conjugal (casal) (5,48%). Mais variação apresentam as famílias alargadas de base conjugal, que subdividimos assim: díade conjugal, filho/a(s) e neto/a(s) (4,79%); díade conjugal, filho/a(s) e outro/a(s) parente(s) (2,05%); díade conjugal e adulto/a(s) do mesmo grupo etário (0,68%).

A casa onde vivi constitui outro exemplo da complexidade existente nos agregados familiares, pois mostra que para além da variação dos grupos domésticos conjugais, o agregado familiar estava em contante mudança, chegando mesmo a formar-se, na mesma casa, um agregado familiar à parte. Contudo, existe um aspecto que une estes agregados familiares: em todos eles existe um casal, que representa o centro da rede de relações com os jovens adultos que estão a entrar no primeiro momento do ciclo, e é por isso que este período da vida das pessoas apareceu indirectamente nas histórias das casas e dos indivíduos mencionados até ao momento, como foi o caso do Eugénio, que viveu durante a sua infância na casa dos avós, e depois na casa do

pai e da madrasta, ou então, o período em que a D. Engrácia vivia em casa dos seus pais quando estes já estavam com uma idade avançada.

De seguida, passamos a outros dois casos: um, em que o agregado familiar apresenta as características de uma família conjugal; e outro que representa uma família alargada com base conjugal.

### ***Pega co mi: A constituição das relações conjugais estáveis de feição doméstica***

A população diminuta da Chã e os vários laços de parentesco existente entre os habitantes fazem com que todos se conheçam uns aos outros. Esta familiaridade reflete-se nas casas, pois estas são conhecidas localmente pelo *nominho* da pessoa a que pertencem, como exemplifica o primeiro caso de família conjugal de que vamos tratar.

A casa é conhecida como a “casa Irene *di* Claudino”, significando, neste caso, que Irene é a proprietária da casa e o Claudino (Ego 10) é o seu companheiro. Como tinha mais contacto com o Claudino, a primeira conversa que tive foi com ele, que me explicou logo que quem vivia na casa era ele, a sua mulher Irene e os três filhos dela, referindo que os filhos eram de outro homem, mas que ele também tinha três, que estavam a viver nos EUA.<sup>80</sup> Outro aspecto que enfatizou foi o facto de ter 22 irmãos, tendo explicado que o pai tem duas mulheres: com a sua mãe, teve 12 filhos (11 rapazes e 1 rapariga) e com a outra mulher, da Bangaeira, teve mais 10 filhos (9 rapazes e 1 rapariga).

Quando se deu a erupção de 1995, o Claudino tinha 19 anos e vivia em casa da sua mãe com mais um irmão. Os restantes já tinham saído de casa e tinham as suas mulheres, e, no caso da irmã, marido. Com a evacuação da Chã, o Claudino desceu para os Mosteiros e ficou a viver lá durante cinco meses. Ao contrário da maioria da população, que obteve casa por parte do Estado e ficou a viver em Monte Grande ou em Achada Furna, o Claudino regressou logo para a Chã, onde viveu até 1998. Entretanto, iniciou uma relação com uma rapariga da Chã, que “tirou de casa”, tendo explicado que não a trouxe para casa da mãe pois lá não havia espaço. Por isso, foi juntando dinheiro até conseguir alugar uma casa e foi nessa altura que ela foi viver com ele. Viveram quatro anos na casa alugada e trabalharam (ela no campo e ele como guia

---

<sup>80</sup> Na altura em que realizei as entrevistas, dois dos filhos do Claudino estavam de férias na Chã, mas não estavam com ele, ficaram hospedados em casa de uma irmã da mãe.

turístico) até juntarem dinheiro para construírem casa própria, num terreno cedido pela mãe do Claudino. Viveram 11 anos juntos (quatro na casa alugada e sete na casa que construíram) e tiveram três filhos. Em 2003 ele foi para os EUA (inicialmente, só de férias, mas na segunda vez instalou-se) e aí ficou a viver durante três anos, trabalhando numa fábrica de tijolos, em Stoughton, perto de Brockton. Segundo o Claudino, a ida para os EUA fez com que eles se separassem. Durante o tempo em que ele esteve fora, ela teve um companheiro, que viveu na casa que eles construíram, e depois teve um relacionamento com outro senhor, que a ajudou a construir a casa para onde foi viver. Mais tarde, também ela foi para os EUA, onde vive até hoje.

Quando regressou dos EUA, Claudino foi viver sozinho para a casa que tinha construído, até que começou uma relação com a Irene. Claudino comentou que esta união foi *pega co mi*, justificando que ela já tinha três filhos com outro homem e por isso não precisou de a “tirar de casa”. Em vez disso, ele é que foi viver para a casa onde a Irene morava com os seus três filhos, que pertence à sua mãe, que vive em S. Filipe. Ao conversar com a Irene sobre a sua história de vida, fiquei a saber mais sobre a casa. Ela contou que tinha nascido em Campana e que viveu lá durante dez anos, mas o seu pai, que é natural da Chã, emigrou para Portugal. Então, a mãe foi com ela e com os seus irmãos para a Chã, onde comprou um terreno ao irmão do seu pai e construiu a casa. Irene morava aqui quando foi “tirada de casa”, tendo permanecido somente uma semana na casa da mãe do rapaz, que era considerada “família de perto”. Esta casa ficava por trás da casa da sua mãe. Quando se deu a erupção em 1995, foram viver para as tendas em S. Filipe, mas quando regressaram à Chã, a sua mãe decidiu ficar na *Bilá*. Irene e o seu companheiro começaram a construir uma casa, mas nunca a ocuparam, pois venderam-na ao município. Tiveram três filhos, mas como ele bebia muito, separaram-se.

Outros aspectos a realçar na história desta família conjugal são as atividades económicas e a questão da propriedade. No dia em que consegui entrevistar a Irene, quando cheguei, ela estava na parte de trás da casa com uma senhora a descascar feijão. Comentou que nunca para, referindo que naquele dia já tinha ido trabalhar na Pensão Pedra Brabo, depois tinha apanhado feijão, naquele momento estava na descasca, e depois ainda tinha de ir cozinhar. Quanto ao Claudino, trabalhava como guia turístico, mas não só, pois por aquela altura ambos estavam a construir mais divisões na casa (três quartos e duas casas de banho) com o objetivo de hospedar turistas. Apesar de ambos terem trabalhos na área do turismo, também trabalham na agricultura. O Claudino tem um pequeno terreno cedido pela sua mãe e um outro que comprou em conjunto com os seus irmãos. Era um terreno que a família explorava. Quando souberam que o dono

queria vender o terreno a outra pessoa, ele e os seus irmãos juntaram-se e compraram-no. Segundo ele, não existiu conflito, pois eram irmãos da mesma mãe. Estes terrenos são trabalhados em conjunto pelos irmãos, que também ajudam nos terrenos da mãe. Disse-me o Claudino que naquele ano tinha entregado 700 quilos de uva na adega. Apesar de não ter ainda recebido terrenos do seu pai, quando este morrer poderá vir a receber. Nessa ocasião, então, poderão existir conflitos, pois o terreno será dividido entre os filhos de várias mulheres. A Irene mencionou que não tem terreno próprio, mas como ela é a única filha que está na Chã, é ela quem explora o terreno da mãe e, no período das colheitas, dá-lhe uma parte dos produtos.

As histórias de vida do Claudino e da Irene permitem demonstrar como se pode constituir uma família conjugal estável de feições domésticas, situação que surge, habitualmente, quando a mulher e o homem têm já filhos de uniões anteriores e que evidencia o desfasamento entre ciclo de fertilidade e ciclo de reprodução doméstica de que falam Pina-Cabral e Silva (2013). Ao contrário das histórias de vida anteriores, em que o foco estava no ciclo de fertilidade, aqui a ênfase está na formação do ciclo de reprodução doméstica, que é concebida em torno da relação *pega co mi*. O Claudino e a Irene foram *pai di fidju* e *mãe di fidju* muito jovens, mas, por diferentes razões, as relações acabaram. A emigração para os EUA, que foi a justificação dada pelo Claudino para o rompimento da relação, constitui um exemplo de como a procura de melhores condições de vida pode comprometer a continuidade das relações conjugais que surgem no início da vida adulta.

O período em que cada um deles terminou a união do “tirar de casa” corresponde às fases 4 e 5 do esquema apresentado na figura 16 sobre as fases da distribuição de terrenos de pais para filh(a)os. O Claudino ficou a viver sozinho na casa que construiu e a Irene foi para a casa da mãe com os seus três filhos. A união que surge através do *pega co mi*, que, neste caso, levou o Claudino a ir viver para a casa da Irene, é uma entre muitas configurações que se podem dar na formação de uma família conjugal.

Apesar de ser considerada uma família conjugal de feições domésticas, existem alguns aspectos relacionados com a distribuição da propriedade e das atividades agrícolas que fazem com que este agregado familiar se encontre numa fase de transição. O casal, apesar de já não estar no primeiro momento do ciclo da vida adulta, que é marcado por uma grande mobilidade, ainda não é o centro de uma rede relações com outras casas e jovens entrando no primeiro momento da vida adulta. Embora trabalhem conjuntamente nas atividades agrícolas, a posse dos terrenos está dividida. O Claudino tinha alguns terrenos, uma parte dada pela sua mãe e outra que

comprou conjuntamente com os seus irmãos maternos, enquanto a Irene não possuía terrenos, embora fosse ela quem explorava os terrenos da mãe. Esta divisão permite que, numa eventual ruptura da relação *pega co mi*, não existam problemas em torno das partilhas dos terrenos. Mas, se a relação continuar e houver filhos comuns, não serão só os filhos comuns do casal a ter direito sobre os terrenos, mas também os restantes filhos, como é o caso do Claudino que poderá ainda receber terrenos da parte do pai.

Associados à separação dos terrenos entre cônjuges estão os grupos de *djuda*, formados para os trabalhos agrícolas, que evidenciam, por um lado, a permeabilidade e continuidade entre as casas e, por outro lado, como as relações de lateralidade entre irmãos se podem sobrepor à relação conjugal. As conversas sobre as actividades agrícolas e a diferença entre *família di perto* e *família di longe* que tive com o Claudino são instrutivas a este respeito. Mesmo vivendo na casa da Irene, ele contribui com o seu trabalho para a casa da sua mãe. Mais ainda, ele diferencia os irmãos maternos dos irmãos paternos, referindo que quando precisa de *djuda*, é aos primeiros que pede, pois apesar de se dar bem com os irmãos paternos, o facto de não terem vivido na mesma casa faz com que exista mais confiança entre os irmãos maternos. Encontramos aqui mais uma situação com paralelo no Sul da Bahia:

Da casa, tanto quanto da parentela ou da vicinalidade, emergem relações de lateralidade que, por sua vez, dependem para a sua significação de atos de consideração. Dessa forma, a relação entre irmãos/irmãs é medida por dois eixos: (a) a pertença comum a uma casa e (b) a lateralidade das relações, isto é, em que medida se trata de irmãos plenos ou meios-irmãos. Mais que isso, porém, ela é mediada pela relação de consideração dos pais/mães que cada um tem com os irmãos em causa. Por isso, como as relações matrilineares são as que dão mais vezes lugar a relações de criação, meios-irmãos pela mãe tratam-se como se fossem germanos, enquanto meios irmãos patrilineares tendem a exprimir sentimentos de fraternidade mais diluídos. (Pina-Cabral & Vanda Silva, 2013, p. 40)

A valorização das relações entre irmãos e com a casa dos pais observada nas actividades agrícolas desempenhadas na casa Irene *di* Claudino, demonstra como esta família conjugal ainda não alcançou a sua consolidação, pois esta ocorre, habitualmente, quando os filhos entram no primeiro momento da vida adulta, situação que não se verificava ainda, nem com os filhos da Irene, nem com os do Claudino. O que se pretende com a expressão “consolidação da família conjugal” é retratar o período em que a relação conjugal é o centro de uma rede de relações com jovens adultos entrando no primeiro momento do ciclo, período este que ocorre

principalmente nas famílias alargadas com base conjugal, como é o caso da casa Ricardo di Sandra que iremos abordar de seguida.

A casa é mais conhecida por Cooperativa, pois na parte da frente tem um estabelecimento, gerido pelo Sr. Ricardo, com esse nome. Em tempos, a casa foi uma cooperativa, que albergava até à erupção de 1995 um jardim-escola e uma sala de reuniões pertencente ao PAIGC. Na altura do trabalho de campo, o estabelecimento era uma junção de mercearia e taberna, e era também um dos pontos turísticos da Chã, pois era aí que os guias levavam os turistas a provar os produtos *di terra*, como o vinho, queijos e café proveniente da zona de Mosteiros. Mas o principal atrativo era escutar música tradicional da ilha, tocada pelo grupo formado pelo Sr. Ricardo, os seus filhos e um senhor da Chã.

Embora frequentasse o estabelecimento e tivesse conversas com o Sr. Ricardo e os seus filhos, a oportunidade de conhecer as histórias de vida das pessoas que viviam nesta casa surgiu num dia em que fui convidado a ir a Pena Rachado participar na produção do vinho *manecon*. Quem me convidou foi o Nelo, um rapaz da Chã, mas foi com a D. Sandra (Ego 4), a mulher do Ricardo (nesse dia, fiquei a saber que ela era prima do Nelo), que conversei sobre a sua casa. Ela estava a descascar favas. Começámos a conversar, primeiro sobre a chuva,<sup>81</sup> que ela tinha esperança que chegasse nos próximos dias. Depois perguntei-lhe quem vivia em sua casa. Ela respondeu primeiro que tinha nove filhos, mas logo disse que eram oito, pois havia um que, na verdade, era seu sobrinho, mas que ela criou desde pequenino, pois os seus pais tinham falecido (o Filipe, irmão da Sandra, e a sua esposa). O rapaz chama-se Nani e ela criou-o desde que ele tinha um mês e dezoito dias. Naquela altura, ela tinha o seu filho mais novo com treze meses, e por isso conseguiu amamentar o seu sobrinho. Quanto às pessoas que moravam na casa presentemente, eram ao todo doze: ela e o Ricardo, o seu filho Pedro com a esposa Zulmira e a filha, o filho Filipe com a mulher Bruna e o seu filho Telmo, o filho Eder,<sup>82</sup> os filhos solteiros (a Cátia e o José) e ainda o sobrinho, Nelito.

Quando se deu a erupção de 1995, a D. Sandra já vivia naquela casa, então sede também da cooperativa. Nessa altura, moravam ela, o Sr. Ricardo e os filhos: Pedro, Eder, Filipe, Cátia e a Ricardina, filha que na altura do meu trabalho de campo estava emigrada nos EUA. A D.

---

<sup>81</sup> Estávamos no mês de Agosto e o assunto de que mais se falava era a chuva. Por sorte, nessa noite começou a chover.

<sup>82</sup> É o *pai di fidju* da Amélia (Ego 5)

Sandra possuía uma casa na Bangaeira, então desabitada e usada como armazém. À data da entrevista, esta casa estava a ser remodelada pelo seu filho Eder e sua companheira Amélia, que iriam habitá-la com o filho de ambos.

Como muitas pessoas da Chã, a D. Sandra desceu para Mosteiros, depois ficou seis meses nas tendas na *Bilá*. Voltaram para a Chã e depois deram-lhes uma casa em Monte Grande, onde não ficou mais do que uma semana, tendo voltado para a Chã. Mas como os seus filhos tinham sido inscritos na escola de Monte Grande, permaneceram lá durante esse ano lectivo. Quando voltaram para a Chã, a casa deixou de ser cooperativa e passou a ser apenas residência da família, pois o terreno em que foi construída pertencia ao avô do Sr. Ricardo.

Como eu queria saber mais sobre a prática de “tirar de casa”, perguntei-lhe se foi isso que aconteceu com o Sr. Ricardo, mas a D. Sandra respondeu que não e explicou que, antes, teve uma filha<sup>83</sup> com outro homem, Cipriano (primo da D. Augusta), e foi ele quem a “tirou de casa”. Quando a relação entre ela e o Cipriano acabou, a D. Sandra regressou para a casa do pai. Perguntei então sobre o Sr. Ricardo, se ele tinha outros filhos ou mulheres, tendo a D. Sandra dito que não tinha filhos, apesar de, na altura em que eles começaram o relacionamento, ter várias mulheres, estando até noivo de uma delas. No entanto, o Sr. Ricardo resolveu ficar com a D. Sandra. Na conversa que tive com o Sr. Ricardo, ele comentou que “pegou com” a D. Sandra quando já tinham uma certa idade, na altura ele tinha 28 anos, já não era idade para “tirar de casa”. Ao contrário da maior parte dos homens e mulheres da Chã, o Sr. Ricardo vivera sempre até essa altura na casa dos seus pais.

Um aspecto interessante da casa da D. Sandra é o facto de nela coabitarem duas noras. Ao questioná-la sobre isto, ela respondeu que gostava da família, que ela estivesse toda junta, e era por isso que as noras viviam lá. Perguntei-lhe se as noras tinham sido “tiradas de casa” e a D. Sandra disse que sim. Explicou-me ainda o caso da Bruna, mulher do Filipe, que também é sua sobrinha, filha de um dos seus irmãos. Quando o filho “tirou a Bruna de casa”, ela não estava na Chã, tendo eles ido para casa de alguém. Quando ela chegou e soube da situação,

---

<sup>83</sup> Quando esta filha tinha um ano e oito meses, o pai conseguiu que ela fosse morar com ele. Passados três anos, a Cândida voltou a viver com a mãe, mas quando tinha entre 13 e 14 anos, o pai pediu que a D. Sandra a deixasse voltar para junto dele, pois assim ela poderia estudar no liceu. Foi isso que aconteceu. Quando tinha 18 anos, ela reprovou e o pai, que já estava na América, disse para ela voltar para a mãe. Aos 22 anos, a Cândida foi viver para a América.

chamou os jovens para ficarem em casa dela, tendo justificado que também o fez porque a Bruna é sua sobrinha e, como tal, tinha de se responsabilizar por ela. Embora os filhos vivam na casa da D. Sandra, estão a construir as suas próprias casas, como é o caso da do Pedro, que fica no mesmo terreno que a dos pais.

A história de vida da D. Sandra é paradigmática: ela foi “tirada de casa”, teve uma filha, a relação acabou, regressou a casa dos pais, e depois iniciou uma relação *pega co mi* com o Sr. Ricardo, constituindo, assim, mais um exemplo do desfasamento entre ciclo de fertilidade e ciclo de reprodução doméstica.

Não obstante, comparando com a fase do ciclo do grupo doméstico em que se encontravam o Claudino e a Irene, verifica-se que, nesta casa, o Sr. Ricardo e a D. Sandra eram o centro de uma rede de relações com os seus filhos mais velhos, que já tinham entrado no primeiro ciclo da vida adulta iniciando relacionamentos com o “tirar de casa”, nos quais se verifica a tendência para a patrilocalidade (no caso das duas noras que foram viver para casa dos sogros), sem excluir por completo a matrilocalidade (no caso da Amélia, que optou por viver em casa da mãe).

A casa onde vivi é outro exemplo de consolidação da relação conjugal. Como já foi mencionado, a entrada de pessoas, por conjugalidade ou por amizade, permite manter a sustentabilidade dos agregados familiares e a continuidade da reprodução social, pois conservando filhos/filhas e noras/genros na casa, está-se a recrutar e a manter a mão-de-obra necessária para as tarefas do grupo doméstico. Ao mesmo tempo, os filhos destinam uma parte do seu trabalho para seu próprio provento, investindo aos poucos na construção de uma casa autónoma para onde se mudarão mais tarde.

Segalen (1983) utiliza o conceito de “endogamia socio-profissional” para descrever a sociedade rural francesa do século XIX e sublinha como a co-residência de jovens casais com os pais (de preferência, parentes próximos, como é o caso da Bruna e do Filipe) é fundamental para ambas as partes:

Para o jovem casal, a co-residência com os pais representa um período intermédio entre o momento do casamento e a aquisição de uma fazenda própria, na qual irão trabalhar independentemente. Para os pais, o jovem casal que vive com eles constitui uma fonte de trabalho menos onerosa do que empregar criados. Um arranjo económico entre as duas partes pode, portanto, proporcionar uma renda temporária e permitir que os jovens construam o seu capital com vista aos seus futuros compromissos. (Segalen, 1983, p. 61)

Na Chã das Caldeiras verifica-se que o empenho nos trabalhos domésticos e agrícolas representa um factor determinante na estabilidade das relações conjugais, mais ainda quando o casal vive na casa dos pais. Se a nova pessoa que entra no grupo doméstico não apresentar esta qualidade, podem ocorrer conflitos com os outros membros da casa. Ao excluir-se das tarefas ou não desempenhar correctamente o trabalho, irá tornar-se num estorvo, em vez de uma mais-valia em termos de mão-de-obra. Um bom exemplo desta situação foi aquele que me deram numa das conversas que tive com as mulheres da casa onde vivia. Quando me falaram da Deolinda, *mãe di fidju* da filha do Daniel, comentaram que uma das razões que levou ao rompimento da relação foi o facto de ela ser preguiçosa e não fazer quase nada em casa. Apesar de ela ser *família di perto*, o seu comportamento não era apreciado pelo grupo doméstico. Com a segunda mulher do Daniel aconteceu o contrário. Embora fosse de outra localidade e não fosse antes *família di perto*, quando foi para a casa executava com empenho as tarefas que eram esperadas e por isso foi bem aceite.

A relação da D. Sandra com as suas noras que viviam na casa também dependia da desenvoltura destas no trabalho. Sem desprezar a sua justificação de gostar de ver a família junta, era evidente a importância do trabalho daquelas duas noras para o agregado familiar, assim como o dos filhos que, permanecendo em casa, continuavam a trabalhar para o grupo doméstico.

Um dos aspectos dos grupos domésticos constituídos por uma rede de relações centrada numa relação conjugal, na qual os jovens adultos estão a entrar no primeiro momento da vida adulta, é a prosperidade económica que estas casas apresentam. Quanto mais pessoas em idade adulta integrarem o grupo doméstico, maior a capacidade de mão-de-obra na exploração agrícola, o que permite cultivar em mais quantidade, podendo ainda, para além dos terrenos próprios, explorar-se os de outras pessoas que não estejam a viver na Chã ou que não tenham capacidade para cultivar todas as suas terras. Na casa onde vivi, o Sr. Manuel explorava com ajuda de várias pessoas da casa, não só os seus terrenos, mas também uma parcela de um terreno pertencente a uma senhora que vivia entre os EUA e a Chã das Caldeiras.

A cooperação intra-doméstica não exclui outras formas de cooperação baseadas em relações familiares, de vicinalidade e de amizade. No dia em que fiz a primeira entrevista à D. Sandra em Pena Rachado, por exemplo, ela estava em casa do Nelo para usar a sua prensa para esmagar as uvas. O Nelo explicou-me que as pessoas que usavam a sua prensa para fazer o vinho *manecon* eram, na sua maioria, familiares próximos. No caso da Sandra, era sua prima, pois a sua mãe é irmã do seu pai. Existiam outras relações próximas, como era o caso do Nando

(marido da Odete), ou de um senhor que apareceu ao final da tarde. Nelo não os considerava *família di perto*, mas como eram seus amigos, ele cedia-lhes a sua prensa de bom grado.

### ***Nha dono e Nha dona: os avós e a organização familiar***

A última fase do ciclo de vida corresponde ao período em que os indivíduos atingem uma idade avançada e desempenham um papel importante como avós, bisavós ou trisavós. Localmente esta distinção não é relevante, sendo todos considerados como *nha dono* – meu avô/bisavô/trisavô – ou *nha dona* – minha avó/bisavó/trisavó.

Em termos económicos, a última fase do ciclo de vida dos grupos domésticos constitui o período inverso ao descrito na secção anterior. A prosperidade económica começa a declinar, porque os filhos constroem a suas casas e vão fortalecendo os seus próprios grupos domésticos. Embora se mantenham ligados à casa dos pais, a sua contribuição é menor. Além disso, com o avançar da idade as pessoas deixam de poder trabalhar como antes e começam a conceder cada vez mais a exploração dos seus terrenos aos seus descendentes. Este padrão é comum em vários contextos camponeses, como por exemplo na sociedade rural francesa do século XIX:

A economia da quinta é principalmente em função do ciclo familiar. Ao longo de várias gerações, nas fazendas razoavelmente pequenas, existem períodos de investimento e melhorias técnicas e económicas que correspondem a períodos nas quais os membros adolescentes da família podem fornecer ajuda eficaz aos pais. Depois deste tempo de abundância, há sempre a difícil questão da sucessão, dos dotes e da eventual divisão de bens. (Segalen, 1983, p. 72)

Os conflitos em torno da sucessão e da divisão de bens também ocorrem na Chã. Apesar de os habitantes transmitirem a ideia de harmonia nas partilhas de terrenos, os dados etnográficos revelam o contrário. Referimos já o caso da mãe da Amélia, que cuidou dos seus pais quando estes deixaram de poder levar uma vida autónoma, e por isso recebeu em testamento do pai a casa de família e vários terrenos, enquanto os irmãos nada receberam. Outro exemplo de conflito que pode surgir, e até com mais frequência, foi dado pelo Claudino, quando referiu que como o seu pai tem filhos com várias mulheres, na altura da sua morte, provavelmente existirão problemas com a divisão dos terrenos entre irmãos de diferentes mães.

Não obstante a retracção económica das suas casas, os habitantes mais velhos da Chã exercem um papel importante na reprodução social, pois constituem uma fonte de apoio aos mais novos

em várias alturas das suas vidas. Quando os seus filhos têm muitos filhos, ou quando estes são de diferentes mães ou pais, é recorrente os avós ficarem responsáveis pelo cuidado de um ou mais netos, como foi o caso do Eugénio, que durante a sua infância ficou a viver em casa dos seus avós.

Na adolescência, quando os jovens rapazes têm problemas com os pais, a casa dos avós pode servir de refúgio, pois permite que saiam de casa sem precisarem de construir casa própria. O mesmo acontece quando os jovens adultos encetam o “tirar de casa”. A primeira ocasião em que ouvi falar desta prática foi a propósito de um jovem tinha tirado de casa uma rapariga que vivia noutra localidade e que a levava para casa da sua avó, uma das pessoas mais velhas da Chã, que vivia sozinha mas que recebia netos e bisnetos que, por certos períodos, ficavam a viver com ela, como fui constatando ao longo do trabalho de campo. Foi o caso da Aninha, que tinha dois filhos de pais diferentes e que durante algum tempo morou com a sua mãe e com outras irmãs. Mas os conflitos com a mãe fizeram com que ela fosse viver para casa da sua avó.

Os netos que estão na infância, adolescência ou início da vida adulta e que vivem nas casas dos avós contribuem nos trabalhos domésticos, mas no que diz respeito à exploração agrícola, a contribuição vem dos filhos mais velhos, pois são eles que têm os meios para explorar os terrenos. O caso do Claudino e da sua mãe é exemplo disto. Era ele, em conjunto com os seus irmãos, que explorava os terrenos da mãe, que vivia sozinha na sua casa. Também o caso do Nelo é exemplificativo. Era ele quem apanhava a uva e produzia o vinho do seu pai, um senhor com 81 anos. Neste caso, a partilha era de 5 para 1: se o Nicolau colhesse 1000 quilos de uva do seu pai, ficava com 200 quilos para si.

A maior parte dos terrenos permanece na posse dos indivíduos até à sua morte. Quando não têm possibilidade de explorar os terrenos, são os seus filhos que os cultivam, ficando com uma pequena parte da produção, e só quando os mais velhos morrem é que o terreno é dividido pelos herdeiros.

Quanto às casas, quando as pessoas morrem muitas ficam desabitadas e desaparecem ao fim de uma geração. Isto acontece porque em vida os pais vão doando terrenos aos filhos para que estes construam as suas próprias casas. Mas o desaparecimento das *casas de herdeiros* também está relacionado com o desenvolvimento económico da Chã nos últimos anos e consequente mudança das necessidades de espaço e conforto. Para os adultos e jovens de hoje, as casas

antigas não têm condições para servir de residência, sendo muitas vezes usadas para guardar a palha para os animais ou utensílios agrícolas.

Algumas *casas de herdeiros* são ocupadas por um dos descendentes, normalmente, aquele que ficou a residir na casa dos pais até que eles morreram, como foi o caso da D. Engrácia, que herdou a casa da mãe.

Podemos ver as histórias das casas na Chã das Caldeiras como as das plantas que durante o seu ciclo de desenvolvimento vão produzindo sementes, que levam ao crescimento de outras plantas (as casas dos filhos) à sua volta.

## Capítulo VII – A emigração

### A importância da emigração em Cabo Verde

A emigração constitui há muito um elemento estrutural da sociedade cabo-verdiana. Como afirma Carling, “Cabo Verde está entre os países do mundo mais dependentes da migração” (Carling, 2004, p. 113). Apesar de os dados estatísticos não permitirem determinar ao certo o número de emigrantes cabo-verdianos espalhados pelo mundo, existe o consenso de que a população cabo-verdiana na diáspora excede o número de habitantes do país (Carling, 2001, p. 7; Meintel, 2002, p. 27). A quantidade de estudos sobre migrações cabo-verdianas espelha a importância do fenómeno, podendo o foco ser Cabo Verde, os países de acolhimento, ou uma abordagem multi-situada. Independentemente do foco, um tópico recorrente nos estudos sobre as migrações cabo-verdianas é a relação que se estabelece entre os que ficam e os que partem. Isto acontece porque a emigração cabo-verdiana tem como base a família e toca a quase todas as famílias:

O transnacionalismo cabo-verdiano é essencialmente um transnacionalismo de base familiar. A família, na tradição cabo-verdiana, é um valor omnipresente, e é assumido um conceito de família abrangente (simultaneamente “extensa” e (re)construída) baseado não unicamente na ascendência comum, mas na vivência em comum. (Góis & Marques, 2008, p. 98)

Neste capítulo, iremos abordar a emigração na sua relação com a organização familiar na Chã das Caldeiras, privilegiando o ponto de vista dos indivíduos que ficam. Esta perspectiva apresenta algumas limitações (Åkesson, 2004, p. 16). Uma abordagem multi-situada, que levasse em conta o ponto de vista dos emigrantes, seria certamente mais profícua. De alguma forma, foi possível contornar esta falta, uma vez que o trabalho de campo proporcionou o contacto com alguns emigrantes, mais precisamente com aqueles que retornaram ou que estiveram de férias na Chã durante os quinze meses do meu trabalho de campo.

Em Cabo Verde, a emigração está investida de um valor moral positivo, como exemplifica Vasconcelos (2012) para o caso dos habitantes da ilha de São Vicente:

Os habitantes adultos de São Vicente que nunca tiveram ocasião de emigrar, ou pelo menos de viajar para expandir horizontes, lamentam-no por regra, tanto mais quanto mais jovens, mas já não assim tão jovens, são. É como se uma pessoa não chegasse a ser uma pessoa completa, como se falhasse em cumprir um imperativo moral para consigo e para com os seus, sem a experiência da mobilidade para lá dos limites do arquipélago, ou pelo menos da ilha natal. (Vasconcelos, 2012, p. 57)

Esta vontade de partir é referida em vários trabalhos sobre emigração e família em Cabo Verde. Na Chã das Caldeiras, também se verifica o mesmo sentimento, sobretudo entre os jovens. No capítulo sobre o ciclo de vida na Chã das Caldeiras evidenciámos a mobilidade dos indivíduos e vimos como as trajectórias individuais interagem com estratégias familiares. Porém, a emigração, que também faz parte destas estratégias, não foi devidamente contextualizada até agora.

### **Uma breve história da emigração cabo-verdiana**

A história de Cabo Verde revela uma forte tradição migratória. As recorrentes secas no arquipélago e a estrutura agrária assente no morgadio que se estabeleceu naquelas que foram durante séculos as duas ilhas mais povoadas, Santiago e Fogo, constituíram factores fulcrais que motivaram a partida de muitos cabo-verdianos para fora do seu país (Carreira, 1983b, p. 38).

Estes dois factores estão interligados. O regime de morgadio caracterizava-se “essencialmente pela existência de latifúndios, concentrados nas mãos de um número reduzido de colonos brancos e de alguns poucos mestiços cabo-verdianos” (Juliana Dias, 2000, p. 27), que, por sua vez, arrendavam as terras à grande parte da população que a explorava. Em tempos de seca, as pessoas que arrendavam as terras que trabalhavam, não só perdiam a sua forma de subsistência, como também ficavam em dívida para com os morgados. Nestas condições, a emigração era uma saída desta situação de miséria.

A emigração em larga escala só se estabeleceu com o fim da escravatura em Cabo Verde, em 1860, e com o desenvolvimento da indústria baleeira nos EUA, que permitiu aos cabo-verdianos (inicialmente da ilha Brava), em períodos de crise e não só, ingressar como tripulantes nos navios baleeiros americanos que passavam regularmente pelo arquipélago (Halter, 1993, p. 29). Na hierarquia da tripulação, os cabo-verdianos encontravam-se na posição mais baixa e as condições de trabalho eram as piores. Ainda assim, as desvantagens em ingressar nos navios eram menos más do que as desvantagens em ficar no país:

Voluntariar-se tinha um triplo efeito: significava fugir das fomes que haviam marcado os séculos XVII e XVIII em Cabo Verde; significava emprego num navio (embora o salário fosse baixo) e, o mais importante, significava a possibilidade de emigração com tudo o que esta podia proporcionar, dinheiro e bens enviados de volta, e a família trazida para lá. (Holloway, 2008, p. 119)

Com a abolição da escravatura nas demais colónias portuguesas, surgiram outros destinos para os cabo-verdianos emigrarem, um deles de forma coerciva. No início do século XX, as restrições à imigração nos EUA e a vontade do governo colonial conjugaram-se para diminuir substancialmente este fluxo espontâneo de cabo-verdianos para os EUA, dirigindo-o para São Tomé e Príncipe, para o trabalho contratado nas plantações de café e cacau:

Governadores, administradores e agentes de recrutamento (geralmente proprietários de lojas) pressionavam os pobres a seguirem para o “sul” e, em alguns casos, tentaram impedi-los de emigrar para os EUA. Até 1960, quando até Portugal passou a precisar da mão-de-obra de Cabo Verde, os emigrantes sofreram com habitações e dietas insalubres, estupro, tortura e espancamentos, que fizeram do trabalho nas plantações uma “escravidão moderna”. (Meintel, 2002, p. 29)

A emigração não se restringia às camadas sociais mais desfavorecidas, pois o sistema de morgadio, que concentrava a transmissão da propriedade nos filhos primogénitos, levava a que alguns membros das famílias dos grandes proprietários procurassem melhores oportunidades de vida fora do país, como por exemplo, estudar em Portugal ou emigrar para outras colónias portuguesas, especialmente para a Guiné, onde ocuparam cargos na administração pública (Juliana Dias, 2000, pp. 30–31).

Em 1920, o Senegal e a Argentina começaram também a receber cabo-verdianos. No primeiro caso, apesar das restrições do governo colonial que visavam encaminhar os cabo-verdianos para outras colónias africanas, a proximidade geográfica e o transporte rápido entre o Senegal e o arquipélago ajudavam a contornar a burocracia (Carling & Batalha, 2008, p. 21). No caso da Argentina, foram as políticas anti-imigração dos EUA que levaram os cabo-verdianos a procurar outro país de acolhimento. A Argentina apresentava boas condições, pois Buenos Aires era um dos principais portos de partida e destino dos vapores que desde 1850 faziam escala para abastecimento de carvão e víveres no Porto Grande da ilha de São Vicente, mas também porque, nesse período, a Argentina “era uma potência industrial líder e um importante destino de imigração da Europa” (Carling & Batalha, 2008, p. 21).

A partir das décadas de 1960 e 1970, a Europa tornou-se um destino apelativo para os cabo-verdianos que queriam emigrar. O crescimento económico do pós-guerra, associado à falta de mão-de-obra nos centros industriais, permitiu a entrada de muitos cabo-verdianos no continente europeu (Juliana Dias, 2000, pp. 34–35). Portugal, a metrópole, foi um dos destinos mais tardios da emigração cabo-verdiana.

É geralmente aceite que as origens da comunidade cabo-verdiana podem ser encontradas nos anos 60, quando Portugal, a exemplo de outros países europeus, iniciou uma política activa de recrutamento de mão-de-obra, recrutando trabalhadores no interior do seu império colonial para suprir necessidade de mão-de-obra “na metrópole”. Estes trabalhadores, cabo-verdianos na sua maioria, chegaram a Portugal contratados como mão-de-obra de substituição, suprimindo a mão-de-obra local (que, por sua vez, emigrara para outros países europeus – ex. França ou Alemanha – ou fora para a guerra colonial). (Góis, 2008, p. 12)

Até à década de 1980, a emigração cabo-verdiana era maioritariamente realizada por homens. Eram eles os primeiros a partir, a família iria mais tarde. Todavia, a partir deste período, o número de mulheres a emigrar em primeiro lugar começou a aumentar substancialmente, isto porque os trabalhos para homens começaram a escassear, enquanto as mulheres começaram a

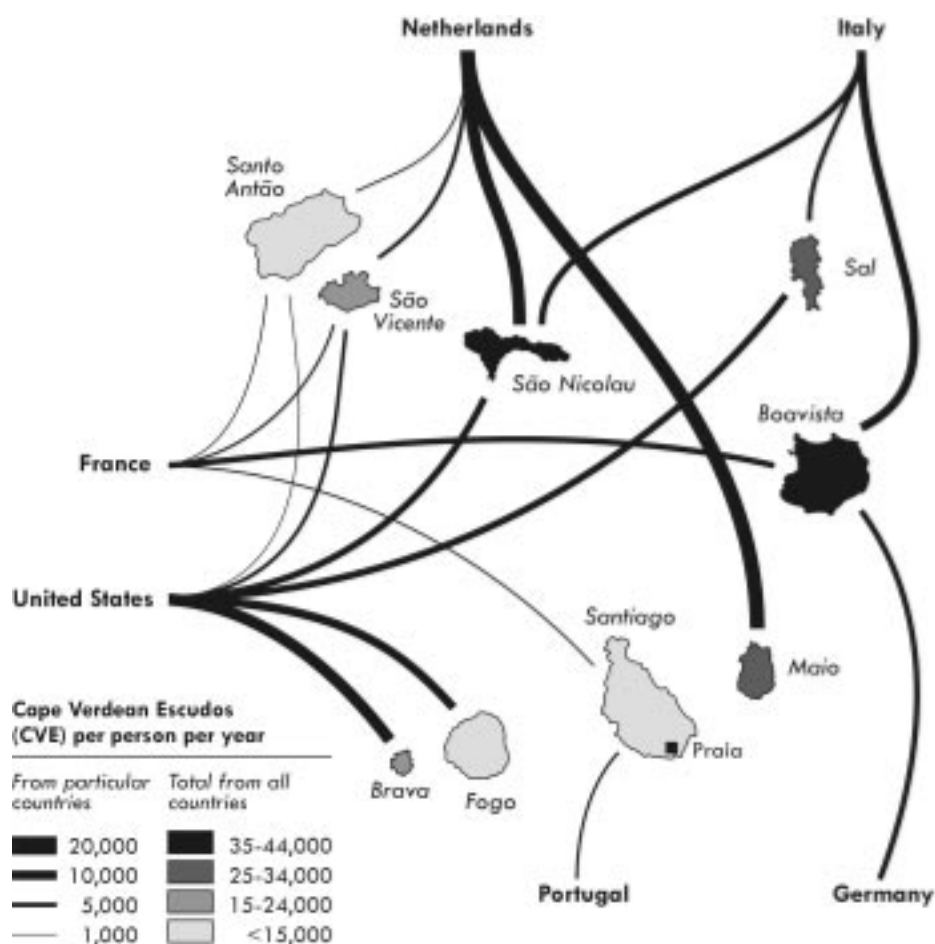


Figura 16 - Fluxos de remessas por habitante na ilha de destino, Cabo Verde, média anual de 1990-2001<sup>84</sup>

<sup>84</sup> Reproduzido de Carling, 2003, p. 537.

ser recrutadas para trabalhar como empregadas domésticas, principalmente para Itália (Juliana Dias, 2000, p. 36; Lobo, 2006, p. 49).

Os padrões migratórios ao longo da história de Cabo Verde não se limitaram aos factores aqui descritos. O certo é que o fenómeno da emigração tem exercido um papel central na economia e na sociedade cabo-verdiana, essencialmente através do transnacionalismo de base familiar. As várias ilhas que compõem o arquipélago desenvolveram diferentes correntes migratórias, que resultam em práticas familiares transnacionais que se refletem nas remessas que os emigrantes enviam para os seus familiares (ver figura 17).

Do ponto de vista analítico, cada ilha apresenta particularidades em relação à emigração, mas em todas elas esta assume impactos profundos na organização familiar.

## **Emigração e família em Cabo Verde**

A emigração envolve a partida de pessoas que deixam para trás as suas famílias. Mas isto não significa na maioria dos casos que rompem os laços familiares, bem pelo contrário. Espera-se dos emigrantes que estes lutem por melhorar a sua vida e para melhorar também a vida dos seus familiares mais próximos, seja através do envio de bens e remessas monetárias, seja facilitando a emigração dos que ficaram.

As famílias cabo-verdianas, à primeira vista divididas entre aqueles que partiram e os que ficaram, de fato só assim se vêem inteiras. Imersas neste fenómeno de constantes partidas e retornos, elas resistem a todas as dificuldades que enfrentam para sua sobrevivência. Só assim as famílias tornam-se capazes de se reproduzir e, conseqüentemente, de possibilitar a reprodução da sociedade cabo-verdiana como um todo. (Juliana Dias, 2000, pp. 193–194)

Os estudos etnográficos sobre as relações de parentesco em Cabo Verde são relativamente recentes. A literatura existente tem dado especial destaque ao impacto da emigração na organização familiar, levando a considerar que esta não pode ser analisada somente a nível nacional, mas tem de levar em consideração a diáspora cabo-verdiana (Åkesson, 2004; Juliana Dias, 2000; Lobo, 2006; Maffia, 2008; Isabel Rodrigues, 2007).

Rodrigues (2007) considera que a emigração e a pobreza têm tornado os agregados familiares vulneráveis, sobretudo por causa da emigração masculina: “Cabo Verde possui uma elevada taxa de agregados familiares geridos por mulheres, em que a mulher e os seus filhos vivem e sobrevivem frequentemente sem qualquer apoio parental masculino” (Isabel Rodrigues, 2007,

p. 130). Este facto constitui um aspecto importante na análise das relações de parentesco e de género em Cabo Verde, pois como Rodrigues (2007, p. 125) constata, apesar de existir uma ideologia subjacente em torno do matrimónio heterossexual monogâmico, baseado nos princípios da religião católica, na prática verificam-se muitas relações “não-maritais”, nas quais a criação dos filhos recai sobre as mães, enquanto os homens estão ausentes.

Juliana Braz Dias (2000) aborda também a temática da emigração e da organização familiar em Cabo Verde, referindo que o desejo de partir é intrínseco do modo de ser cabo-verdiano e constitui um mecanismo que assegura a reprodução social desta sociedade. Para a autora, “[...] a emigração é um importante traço identitário deste povo. Podemos sugerir aqui a existência de uma espécie de “*ethos* da emigração”, uma disposição particular ao homem cabo-verdiano, que se somaria às outras diversas causas do fenómeno, impelindo-o a partir” (Juliana Dias, 2000, p. 41).

Dias considera que o “*ethos* da emigração” se foi constituindo ao longo da história de Cabo Verde e que estas partidas estão no cerne da organização familiar e representam também uma estratégia central na reprodução da própria sociedade. Como refere a autora, até à década de 1970, o fenómeno migratório era predominantemente masculino, o que se reflectiu na composição díspar da sociedade, onde a falta de homens, associada à falta de oportunidades económicas para as mulheres das camadas mais carentes da população rural, levou a uma elevada taxa de mães solteiras (Juliana Dias, 2000, p. 94).

Segundo a autora, o casamento oficial representa o ideal da união matrimonial, mas, na prática, a constituição de muitas famílias em Cabo Verde é feita sem a presença do marido-pai (Juliana Dias, 2000, p. 97). Mais ainda, verifica-se que o concubinato constitui uma das principais estratégias familiares, pois “a falta de homens e, principalmente, de homens “apropriados” para o casamento, leva a uma aceitação relativa do concubinato [...]. [P]ara boa parte das mulheres, essa não é uma prática conjugal ideal, mas pode aparecer como a prática mais viável dentro do mercado matrimonial” (Juliana Dias, 2000, p. 98).

A ascensão económica das mulheres também tem representado um factor importante para o crescimento de agregados familiares sem a presença do marido-pai:

Um bom emprego transforma-se em um bom marido não apenas metaforicamente, mas como uma estratégia distinta para se alcançar os mesmos fins, mas também favorece uma alteração do contexto de forma a permitir que novas e melhores estratégias matrimoniais possam ser constituídas. (Juliana Dias, 2000, p. 93)

Esta ausência do marido-pai nos agregados familiares, quando articulada com a independência económica das mulheres resultante do trabalho remunerado, tem sido identificada como sinal de emancipação das mulheres cabo-verdianas que, desta forma, e no seu papel de mães, ficam no centro das decisões do grupo doméstico (Juliana Dias, 2000, pp. 139–140; Lobo, 2006, p. 49). Estas práticas foram identificadas como parte de um sistema “matrifocal” que existiria em Cabo Verde, o que tem aproximado a discussão sobre família em Cabo Verde da discussão sobre família matrifocal nas sociedades afro-caribenhas (Juliana Dias, 2000; Lobo, 2006; Smith, 1996).

No capítulo anterior, argumentámos que na Chã das Caldeiras a fase matrifocal de muitas casas está relacionada com o desfasamento entre o ciclo de fertilidade e o ciclo de reprodução doméstica. A emigração, que também ocorre de modo significativo na Chã das Caldeiras, tem de ser agora integrada na análise da matrifocalidade. Apresentamos em seguida duas histórias de vida exemplares, dando a perspectiva de quem parte e de quem fica.

A primeira é a do Sr. Luís (Ego 1), que é natural da Chã e até os seus 20 anos viveu na casa dos seus pais, altura em que “tirou de casa” uma mulher e foi viver com ela para um funco que pertencia ao seu pai. Aí viveu durante três anos, tendo conseguido ir para Portugal em 1974, onde trabalhou nas minas da Panasqueira. Passados três anos, voltou para Cabo Verde e arranjou outra mulher com quem teve uma filha (a mulher anterior já tinha arranjado outro homem). Nessa altura, começou a construir a casa onde vive actualmente e que tinha sido construída num terreno cedido pelo seu pai. Entretanto, em 1980, regressou para Portugal, onde ficou até 1987. Durante esse período, enviava dinheiro à sua mãe e foi ela que concluiu a casa. Em 1990, ele voltou para a Chã e viveu um ano sozinho nessa casa, tendo então “tirado de casa” a sua actual mulher, com quem teve três filhos, que vivem ainda com ambos.

A segunda história de vida refere-se a D. Telma que, na altura do trabalho de campo, vivia com o seu filho mais novo, constituindo um exemplo de uma casa matrifocal que se formou, em parte, a partir da emigração. Ao contar a sua vida, a D. Telma começou por falar da morte da sua mãe, tinha ela cerca de 5 anos. O seu pai juntou-se a outra mulher, mas ela maltratava a D. Telma e a sua irmã, e por isso mesmo, com 6 anos, foi viver para casa de uma tia. Aos 22 anos, o Paulinho, “tirou-a de casa”, e foram viver, primeiro, para a casa da mãe dele. Depois, conseguiram construir uma casa, a mesma onde ela vive actualmente. Quando nasceu o primeiro filho, o Paulinho foi para Portugal, onde permaneceu três anos, mas quando regressou, começaram a surgir problemas entre eles, pois o Paulinho tinha muitas mulheres. Mesmo

assim, a relação manteve-se. Ele emigrou mais vezes e tiveram três filhos juntos, mas ao fim de quinze anos, a relação acabou. Entretanto, ela teve mais dois filhos (o mais novo morreu e o outro vive com ela) com dois homens, um era de Campana e era casado com uma mulher de Atalaia, e o outro era marido de uma sobrinha sua, que vive actualmente nos EUA.

Estas duas histórias de vida ilustram dois casos típicos de emigração, mas também existem situações em que o homem emigra primeiro e, mais tarde, consegue arranjar “papéis” para a sua família emigrar e juntar-se a ele no país de acolhimento, assim como situações em que os homens nunca mais voltam e as mulheres ficam toda uma vida à espera que ele regresse a casa, e ainda, situações em que os homens mantêm duas famílias nos dois países.

A emigração constitui um meio, entre muitos outros, pelo qual as pessoas tentam alcançar melhores condições de vida. E porque a maioria das pessoas que emigram na Chã das Caldeiras são homens, não se pode negar que este fenómeno está associado às casas matrifocais chefiadas por mulheres, como demonstra o caso da D. Telma. Todavia, como já foi referido, estas casas não podem ser abordadas isoladamente, uma vez que a sua subsistência depende de redes vicinais e familiares.

### ***N ta dormi acordado na Mércia: família e emigração na ilha do Fogo***

A antropóloga Heike Drotbohm trabalhou recentemente sobre família e emigração na ilha do Fogo. Drotbohm (2010) realizou trabalho de campo na aldeia de São Jorge e recorre ao conceito de *relatedness* para estudar as famílias e a diáspora. Tratando-se de estudos sobre a mesma ilha, importa dialogar em especial com esta autora, comparando o caso de São Jorge com o caso da Chã das Caldeiras.

Tive contacto com o trabalho de Drotbohm durante o trabalho de campo e pude confrontá-lo com os dados que estava a recolher. O primeiro artigo que li (Drotbohm, 2009) não é muito diferente dos demais que falam sobre família em Cabo Verde, mas quando li um segundo (Drotbohm, 2010), fiquei um pouco intrigado com o meu trabalho de campo. Apesar de saber que existem muitos factores que condicionam a relação entre o antropólogo e os informantes, até àquele momento, pensava que havia conquistado relações de proximidade e de amizade com muitas pessoas da Chã. Mas, ao contrário de Drotbohm (2010, p. 51), que todos os dias pelo final da tarde mantinha conversas com os moradores de São Jorge, que quase sempre lhe falavam sobre os seus familiares que estavam no estrangeiro, no meu caso, poucas vezes tal

acontecida. A partir desse momento, tentei aprofundar ainda mais a pesquisa sobre as famílias da Chã das Caldeiras na sua relação com os familiares emigrados, procurando discernir as razões pelas quais aparentemente na Chã das Caldeiras as pessoas não falam tanto sobre os seus familiares que vivem fora como em São Jorge. Os tópicos das conversas eram variados e dependiam da ocasião e das pessoas com quem falava ou cujas conversas ouvia, mas, regra geral, fala-se sobre turistas, trabalhos agrícolas e outras actividades do dia-a-dia. O facto de as conversas sobre os familiares que vivem no estrangeiro serem escassas tem uma razão de ser. Mas antes, vou falar sobre a emigração na Chã das Caldeiras que, de forma geral, não difere muito das outras regiões de Cabo Verde.

Ao analisar as genealogias das famílias, verifica-se que muitos dos elementos estão fora, principalmente nos EUA, mas também em Portugal. Ao realizar as histórias de vida de alguns dos habitantes, fiquei a saber que muitos homens estiveram a trabalhar nas minas da Panasqueira em Portugal na década de 1970, que algumas pessoas vivem entre os EUA e a Chã das Caldeiras, e que, mais recentemente, alguns jovens descendentes de cabo-verdianos têm sido deportados dos EUA para Cabo Verde. Para além disso, tive a oportunidade de conversar com vários emigrantes que regressavam de férias. Quase todos estão a construir as suas casas na Chã, pois tencionam voltar mais tarde para a sua terra. Conversei também com pessoas que me disseram que tinham o desejo de partir, estando algumas à espera de “papéis” para isso, e com pessoas que recebem *tambores* (bidões) carregados de vestuário, artigos de cosmética, perfumaria, e outros presentes que os seus familiares emigrados enviam.

Em suma, a emigração está muito presente na Chã das Caldeiras e envolve muitas famílias, mas, como referi anteriormente, no dia-a-dia as conversas poucas vezes tratam dos familiares que estão fora. Ao tentar aprofundar esta questão, deparei-me com dois factores que fazem com que a Chã das Caldeiras se diferencie das outras localidades do Fogo e mesmo de Cabo Verde. São eles a importância que a cultura vinícola e o turismo possuem enquanto meios de subsistência local.

Segundo os comentários de algumas pessoas da Chã das Caldeiras, como também de pessoas de fora, os habitantes da Chã, apesar de parecerem pobres, têm “muito dinheiro”. Mostra-o, por exemplo, a conversa que tive com uma rapariga de S. Filipe que agora vive na Chã das Caldeiras. Escrevi então no meu diário de campo:

Ela começou a falar sobre a Chã e as famílias. O primeiro ponto foi sobre a emigração, pois eu comentei as dúvidas que agora tenho sobre as relações existentes entre as pessoas da Chã

e os seus familiares que estão fora. Para ela, as pessoas da Chã não estão muito ligadas aos seus familiares que estão no exterior, pois não estão dependentes dos emigrantes, como é o caso de muitas pessoas nos Mosteiros ou em S. Filipe (ela é natural daqui). A sua dependência é da terra (*txon*) e pedem a Deus para que o ano agrícola seja de boa colheita. Mais uma vez, ouvi que na Chã as pessoas têm sempre trabalho, tendo ela falado em “biscates” para referir os trabalhos temporários que na Chã, ao contrário de outras zonas, existem durante todo o ano, dando o exemplo dos trabalhos relacionados com a vindima. Outra coisa que também já tinha ouvido e que ela comentou, foi sobre a riqueza escondida das pessoas da Chã, pois tal como a irmã da Catarina e a Odete, ela também acha que não existem pessoas pobres na Chã, explicando que isto não decorre só da oferta local de trabalho, mas também do facto de as pessoas da Chã não terem gastos como os habitantes de outras localidades, como por exemplo as contas da electricidade. O modo de vida também é outro factor, pois até há pouco tempo, as pessoas não se preocupavam muito com as suas casas, embora hoje em dia as melhorem, sobretudo construindo casas de banho.<sup>85</sup>

Em muitas outras conversas que tive, as pessoas assinalaram que a Chã se diferencia de outras localidades da ilha do Fogo. Foi numa dessas conversas que ouvi a expressão “sonhar acordado na América”, que, segundo a pessoa com quem falei, se refere normalmente às pessoas de Cova Figueira ou de Mosteiros, que aguardam uma “carta de chamada” para ir para os EUA e ficam anos à espera sem fazer mais nada. Mais ainda, vivem como se estivessem nos EUA, pois é normal falarem inglês, vestirem ao estilo *thug*,<sup>86</sup> ou mesmo conversarem sobre lugares nos EUA como se lá vivessem.

O facto de não haver rede eléctrica nem internet na Chã das Caldeiras, como também a minha necessidade de descansar do terreno, faziam com que eu fosse várias vezes a S. Filipe, o que permitiu manter contacto com algumas pessoas por lá. Consequentemente, reparei que em S. Filipe as pessoas pareciam ter uma maior dependência dos familiares emigrados nos EUA.

É o caso do João e do Pedro, dois irmãos que viviam no prédio onde eu costumava ficar e que representam bem as pessoas que “dormem acordadas na América”. Como viviam no andar de cima, quando ia a S. Filipe, encontrava-me quase sempre com eles, sendo o principal assunto de conversa o campeonato de futebol português (o João era do Benfica e eu do Porto). Logo

---

<sup>85</sup> Diário de campo, segunda-feira, 9 de Julho de 2012.

<sup>86</sup> Estilo relacionado com hip-hop americano e a forma como os rappers se vestem, com roupas largas, bonés e sapatilhas de marca.

no dia em que os conheci, fiquei a saber que ambos estavam à espera de uma carta da mãe para irem para os EUA, que o pai vivia em Portugal, e que não tinham contacto com ele há muito tempo. Ambos andavam na casa dos 20 anos e nenhum deles trabalhava ou estudava. Os seus rendimentos vinham da mãe que estava nos EUA. As suas vidas estavam concentradas na expectativa de ir viver para os EUA, chegando o João a dizer-me uma vez que, apesar de querer ir à Chã das Caldeiras passar uns dias, não podia, porque estava à espera de uma resposta da embaixada. Este “viver à espera” é comum a muitos jovens cabo-verdianos:

Nos últimos 30 anos, a emigração tornou-se cada vez mais difícil para os cabo-verdianos, o que implica que as experiências de imobilidade involuntária sejam generalizadas entre aqueles que permanecem no arquipélago. Especialmente para os jovens, os esforços para obter os documentos para imigrar podem dominar as suas vidas quotidianas e seu senso de identidade. (Åkesson, 2008, p. 271)

Numa outra ocasião, ia eu voar de S. Filipe para a ilha de Santiago, o Pedro veio ter comigo ao aeroporto porque estava à procura de uma pessoa que lhe fizesse o favor de levar uma carta para um amigo que estava em Santiago, tendo explicado que a carta era um documento sobre o seu serviço militar e era para entregar na embaixada dos EUA.

Na Chã das Caldeiras, a dependência em relação aos parentes que estão emigrados parecia não ter tanta intensidade, pelo menos no período em que realizei trabalho de campo. A este propósito, retorno mais uma vez à família com quem vivi.

Os pais da D. Augusta foram passar uma temporada aos EUA para visitar uma filha. Enquanto estiveram lá, compraram várias coisas e antes de voltarem para a Chã das Caldeiras enviaram por navio dois tambores (bidões) para lá, para os seus filhos. A remessa de bidões é uma prática recorrente que permite aos cabo-verdianos emigrados enviarem uma grande quantidade de coisas, como roupa, sapatos, produtos de cosmética, entre outros, para os seus familiares em Cabo Verde. Muitas vezes, estas remessas não se destinam directamente aos familiares, pelo menos na sua totalidade. Parte dos produtos recebidos da América são vendidos por quem os recebe, constituindo, uma fonte de rendimento importante, como é o caso dos vendedores que aparecem todos os domingos na Chã das Caldeiras e que vendem roupa e outros produtos remetidos pelos seus familiares emigrados. Os dois bidões que a D. Augusta e os seus irmãos receberam não se diferenciavam dos demais, pois tinha muita roupa, produtos cosméticos e alguma comida enlatada. Não obstante, reparei que, ao dividirem as coisas, não lhes deram muita importância, referindo que eram só umas prendas, que distribuíram entre eles. Chegaram

a oferecer-me uma camisola e um gorro. As crianças, que também assistiam à divisão, eram as que estavam mais entusiasmadas, tendo recebido guloseimas que foram comendo nos dias seguintes.

Este episódio demonstra que a emigração faz parte da vida das pessoas da Chã das Caldeiras, mas, ao contrário do caso dos irmãos de S. Filipe, que mantêm uma grande dependência económica da sua mãe que vive nos EUA, a D. Augusta e os seus irmãos, que também mantinham contacto com os familiares que vivem no estrangeiro, em termos económicos não dependiam deles. Esta menor dependência económica dos habitantes da Chã das Caldeiras em relação aos seus familiares emigrados é um fenómeno recente e está relacionado com a produção vinícola e as actividades turísticas.

A história de vida do Anselmo ilustra muito bem as alterações que se deram na Chã com o crescimento do turismo e da vinicultura, e de como o ideal de sair para fora do país se tornou menos atractivo na Chã.

O Anselmo tinha 28 anos quando o conheci e, ao contar a sua história de vida, começou por mencionar que, aos 6 anos, o seu pai abandonou a sua mãe, ou melhor, deixou de apoiar a família, embora uns anos mais tarde a sua mãe tenha tido mais um filho com o seu pai. Sem o apoio do pai, o Anselmo e o irmão mais velho começaram a cuidar dos afazeres da casa, dos irmãos mais novos, e também a ajudar nos trabalhos agrícolas, enquanto a sua mãe trabalhava no Monte Grande como guarda florestal. Para além dos trabalhos em casa, o Anselmo e o irmão estudavam. No tempo de férias, trabalhavam nos projectos de reflorestação no Monte Grande e subiam ao vulcão para apanhar a *scontra*,<sup>87</sup> e foi assim que o Alcindo ficou a conhecer muito bem o caminho que leva ao topo do vulcão.

A sua infância foi muito difícil, chegando ao ponto de ter de desistir dos estudos, pois não tinha condições para ir para S. Filipe, onde funciona a escola. Sem nenhuma perspectiva para o futuro, pensava que iria viver somente da agricultura (naquela altura a cultura da vinha não estava ainda desenvolvida) mas, entretanto, um irmão da parte do pai ensinou-o a fabricar algum artesanato, o que lhe proporcionou o primeiro contacto com os turistas. Como ele contou, naquela altura, os jovens da Chã pensavam viajar para fora, ganhar dinheiro e voltar, dando o exemplo de uma senhora que tinha emigrado e voltado com um carro. Era esse o seu

---

<sup>87</sup> Enxofre que se encontra no vulcão e que era vendido e utilizado como medicamento.

sonho. Também foi esse sonho de partir que o levou a aperfeiçoar o inglês, pois pensava que poderia conseguir viajar com um turista para fora. Foi com os turistas que começou a mudar de ideias acerca de partir, pois, ao falar com eles, muitos diziam que antes de partir deveria primeiro procurar trabalhar no seu próprio país. No início, o Anselmo pensava que eles diziam isso por serem racistas. Mas com o artesanato que fazia conseguiu a sua independência e foi viver sozinho, apesar de ainda ajudar economicamente a sua mãe.

Aos dezassete anos, fez a sua primeira caminhada com turistas, que gostaram tanto dele que lhe deram mais dinheiro do que o que ele pedia, bem como uma botas, pois ele tinha subido o vulcão descalço. Foi através destes turistas, que ficaram com o seu contacto e disseram a outros amigos para fazerem a subida com ele, que o Anselmo começou a trabalhar como guia com mais frequência. Depois conseguiu um contrato com uma agência, e nessa altura deixou de fabricar artesanato. Mais tarde, conheceu uma rapariga alemã que estava a trabalhar em S. Filipe e tiveram um filho, estando ela e o filho a viver actualmente na Alemanha.

A ligação do Anselmo com o turismo não se limita à sua actividade de guia. Na altura em que conversámos, ele estava a construir uns quartos adjacentes à casa para hospedar turistas. Quanto à ideia de ir viver para fora, abandonou-a. Apesar de ter viajado para alguns países europeus e de sentir muitas saudades do seu filho, hoje considera que quando os primeiros turistas que conheceu lhe diziam para ficar, tinham razão.

A história de vida do Anselmo apresenta vários pontos em comum com as histórias de vida de muitos outros jovens da Chã, pois normalmente todos começam por vender artesanato e só depois a trabalhar como guias. É a conversar com os turistas que aprendem línguas estrangeiras, nomeadamente o francês, chegando ao ponto de dizerem que falam melhor esta língua, que é a da maioria dos turistas que visitam o Fogo, do que o português, língua oficial do arquipélago e língua de escolarização.

A história do Anselmo também evidencia uma mudança de mentalidade com a qual me confrontei repetidas vezes, que faz com que a emigração deixe de ser o horizonte de vida quase obrigatório que chegou a ser noutras gerações, e que continua a ser noutras partes da ilha e de Cabo Verde em geral. Na conversa que tive com o Anselmo, também falámos sobre os seus familiares que vivem fora e perguntei-lhe se eles ajudavam de alguma forma. Segundo ele, a sua mãe tem mais de vinte e dois irmãos e nunca recebeu um dólar. O Anselmo comparou ainda a Chã das Caldeiras com outras regiões:

Por exemplo, muitas pessoas da Praia vivem dependentes dos familiares que estão no estrangeiro, mas no caso da Chã, podem existir algumas pessoas que têm ajuda, mas de forma geral, acontece o contrário. Eu tentei saber porque é que isso acontece e o Anselmo argumentou que na Chã as pessoas dão valor ao seu trabalho. Mais ainda, perguntou-me se, por acaso, eu nunca tinha reparado que muitas vezes na Chã aparece uma *hiace* cheia de pessoas e nota-se que uma delas é emigrante. Eu, por acaso, já tinha observado isso, mas o Anselmo explicou que muitas vezes o que se passa é que o emigrante é que aluga o carro e paga todas as despesas às pessoas que estão com ele. Na Chã, não acontece isto, pois um emigrante que volta até pode pagar uma cerveja a alguém, mas não se vê toda a gente em cima dele, como se dependessem dele. Nunca tinha pensado nisso, mas realmente já vi vários emigrantes da Chã e nunca me dei conta desse tipo de “assédio” ou dependência. Mais uma vez, ele justificou que a não-dependência acontece por causa do valor que as pessoas da Chã dão ao trabalho, ao rendimento que tiram dele, e por conhecerem as dificuldades por que as pessoas que emigraram passaram. Por isso têm mais respeito e, por conseguinte, não andam atrás delas.<sup>88</sup>

Em suma, pode dizer-se que o desenvolvimento do turismo e da cultura vinícola na Chã das Caldeiras tem permitido uma independência em relação à ajuda dos familiares que se encontram no estrangeiro, o que diferencia esta zona da maioria das outras regiões de Cabo Verde. Isto não quer dizer que a família transnacional não exista na Chã das Caldeiras, apenas que o transnacionalismo é de menor intensidade.

---

<sup>88</sup> Diário de campo, quinta-feira, 4 de Outubro de 2012.

## Capítulo VIII – O trabalho na Chã das Caldeiras

### Adaptabilidade e estratégias de subsistência na reprodução social da Chã das Caldeiras

A ocupação da Chã das Caldeiras ocorreu há quase cem anos, o que pode ser considerado um povoamento relativamente recente. Como já foi mencionado, apesar da existência de nascentes de água (recurso natural importante no povoamento das ilhas), a Chã das Caldeiras esteve desabitada até ao início do século XX, sendo um dos obstáculos o receio de uma eventual erupção vulcânica. Paradoxalmente, o que era visto como um entrave tornou-se para os habitantes um factor essencial para a sua subsistência. Hoje em dia, os habitantes consideram que o vulcão representa a principal razão pela qual o povoamento existe.

Esta relação das pessoas da Chã das Caldeiras com o vulcão foi tratada na tese de doutoramento de Flávia Santos (2014). A sua pesquisa aborda a sócio-cosmologia dos habitantes da Chã das Caldeiras a partir da perspectiva crítica de Latour (1993) em relação à dicotomia natureza/cultura. Segundo a autora, os habitantes da Chã “não se vêem atados a uma ontologia como a dos modernos. Na sua cosmologia, o que habitualmente chamamos de natureza constitui um domínio fortemente dependente da acção humana, em interacção constante com o domínio humano” (F. Santos, 2014, p. 54).

Santos considera que a sócio-cosmologia dos habitantes apresenta algumas semelhanças ao animismo dos povos da Amazónia e, por isso mesmo, utiliza os pressupostos teóricos desenvolvidos pelos estudos ameríndios para analisar o contexto da Chã das Caldeiras:

Embora os caldeirenses não atribuam às plantas e aos animais um espírito, como acontece nas cosmologias anímicas, perspectivistas amazónicas de concepção de cosmos, há vários pontos de contacto, nomeadamente porque eles ignoram a distinção natureza e cultura. Na sua cosmologia, distinções como plantas, vulcão, humanos não se sobrepõem, ou seja, não existe sociedade e natureza de forma distinta. Pelo contrário, há um grande respeito pela existência do outro, ou seja, alteridade em relação ao vulcão, às plantas, aos animais, à terra, à Borda. É nessa relação de respeito com outras alteridades que eles pensam o seu viver actual. (F. Santos, 2014, pp. 56–57).

Esta leitura suscita-nos cuidadosas reservas. Com base na nossa observação, o inegável respeito pelos animais e pelas plantas, bem como pelo vulcão e pelo ecossistema da Chã, não implica nada que se pareça com uma indistinção entre natureza e sociedade humana. As nossas

observações apontam antes para a consciência de uma interdependência estreita entre os seres humanos e o seu ecossistema, uma consciência típica das sociedades camponesas.

A noção de adaptação, ou adaptabilidade ao meio, parece-nos mais adequada em termos analíticos. E, como Couto (2010) refere para o contexto cabo-verdiano em geral, a noção de adaptabilidade está relacionada com questões de organização social, e consequentemente com a constituição das famílias, principalmente as do meio rural, que mantêm uma maior proximidade com o ambiente ecológico.

Os nove sub-contextos representados pelas nove ilhas povoadas remetem-nos para alguns temas recorrentes da antropologia, como o problema de adaptação/inadaptação das sociedades ao seu ambiente e da racionalidade económica, da análise das condições de reprodução e de não-reprodução dos sistemas sociais, constringidos pelo diálogo entre as estruturas do sistema e o seu ambiente ecológico. (Couto, 2010, p. 20)

Podemos acrescentar que a Chã das Caldeiras representa um sub-sub-contexto dentro destes sub-contextos, principalmente pelos condicionalismos decorrentes da convivência com um vulcão activo. Essa especificidade da Chã é incontornável na análise das estratégias de subsistência que se foram desenvolvendo desde o início do povoamento até aos dias de hoje. Ao mesmo tempo, boa parte dessas estratégias são comuns à sociedade camponesa de Cabo Verde. Para entender como estas influenciam e determinam a produção e a reprodução social local, é preciso ter em conta os actores sociais envolvidos e a forma como se relacionam na dinâmica histórica.

Neste capítulo iremos abordar as lógicas de reprodução dos modos de exploração que se foram desenvolvendo na Chã das Caldeiras que, em termos gerais, apresentam semelhanças com o meio rural santiaguense descrito por Couto (2010, p. 39), no sentido em que existe uma diversidade e flexibilidade de estratégias e de lógicas que sustentam múltiplas fontes de subsistência, permitindo aos indivíduos e aos grupos domésticos adaptarem-se a uma economia da incerteza que caracteriza o meio rural cabo-verdiano. Segundo o autor:

Estas estratégias de subsistência, sempre combinatórias, não implicam a destruição do modo de (re)produção ou modo de existência da comunidade, uma vez que o sistema doméstico não é estático, seguindo processos de modernização e/ou retraditionalização no confronto com o mega-processo da globalização. (Couto, 2010, p. 12)

No caso da Chã das Caldeiras, existem duas actividades económicas que se foram desenvolvendo e que têm permitido a (re)produção da comunidade: a agricultura e o turismo.

Ao invés de serem excluídas, têm sido integradas nas estratégias de subsistência dos agregados domésticos, constituindo este um caso singular a nível nacional, pois, em termos económicos, a cultura vinícola da Chã das Caldeiras é única no país. Mais ainda, o tipo de turismo que se pratica só tem equivalente com a ilha de Santo Antão, onde se destaca um turismo de natureza. Contudo, este desenvolvimento específico da Chã não pode ser analisado isoladamente, mas sim interligado com as políticas nacionais, e também com intervenções externas, como veremos de seguida.

### **A evolução da agricultura e da posse de terra em Cabo Verde**

A compreensão das práticas agrícolas e da posse de terra na Chã das Caldeiras não pode levar somente em consideração o período em que se deu o povoamento do planalto vulcânico. Implica antes remontar ao início da colonização das ilhas de Cabo Verde, porque os processos de adaptação que decorreram nesta altura determinaram a evolução dos tipos de cultivo e dos regimes de propriedade. Além disto, é útil comparar o caso de Cabo Verde com o povoamento das outras ilhas do Atlântico no período da expansão marítima portuguesa. A primeira destas a ser povoada foi a ilha da Madeira, que se tornou o modelo a ser implementado nas restantes, mas os condicionalismos climáticos, sociais e a posição geográfica ditaram desenvolvimentos bem diferenciados.

Em todas as ilhas as dificuldades sentidas no momento da ocupação foram inúmeras, variando o grau à medida que se avançava para Ocidente ou Sul. Deste modo a coroa e o senhorio sentiram-se na necessidade de atribuir incentivos à fixação de colonos: a entrega de terras de sesmaria, privilégios e isenções fiscais variadas, a saída forçada com o degredo dos sentenciados. Tudo isto começou na Madeira alargando-se, depois, às restantes ilhas.

A concessão de terras foi, a par dos inúmeros privilégios fiscais, um dos principais incentivos à fixação de colonos, mesmo em áreas inóspitas como Cabo Verde e S. Tomé. A forma de distribuição para a Madeira manteve-se nos Açores, Cabo Verde, S. Tomé. (Vieira, 1995, p. 29)

No início do povoamento, tentou-se implementar o cultivo de várias espécies de forma a permitir a subsistência da população e a exportação. A Madeira foi um caso de sucesso, pois as condições ecológicas permitiram reproduzir os mesmos cultivos que existiam em Portugal

continental, como foi o caso do trigo, da cevada e da oliveira. Da mesma forma, no início do povoamento da ilha de Santiago, que foi a primeira de Cabo Verde a ser ocupada, tentou-se introduzir estes cultivos.

Contudo, as primeiras experiências de cultivo em Cabo Verde foram desastrosas, uma vez que o clima saheliano árido e semi-árido característico desta região dificultou a exploração agrícola no arquipélago:

Era a primeira vez que a experiência colonizadora portuguesa se confrontava com uma tão grande alteridade geo-climática. Impossibilitado de cultivar aqui o trigo, a cevada e a oliveira, o colonizador europeu enfrentava, sem grandes recursos culturais de defesa, as “doenças da terra” que geravam uma sobremortalidade branca. (A. Silva, 1996, p. 19).

A distância entre Portugal e o arquipélago de Cabo Verde também contribuiu para a criação de uma imagem negativa das ilhas, tornando-as pouco atrativas para o povoamento, mas isto mudou com a carta régia de 1466, que concedia privilégios e isenções comerciais na costa da Guiné e na Europa para os habitantes da ilha de Santiago, condição jurídica que incentivou o povoamento com uma matriz marcadamente mercantil, mas também subverteu o modelo político inicial, no qual o Rei D. Afonso V, na carta régia de 1462, tinha doado as ilhas ao seu irmão, D. Fernando, dando a este total soberania sobre o território. Porém, com as isenções comerciais, o donatário deixou de ter o poder de tributar os mercadores, o que passou a ser feito pelo funcionário régio tributador (A. Silva, 1996, p. 25).

Uma das consequências negativas da carta régia de 1466 consistiu na falta de incentivos para a criação de uma economia assente na produção local, pois o resultado foi uma sociedade mercantil que vivia directa ou indirectamente do comércio entre África e a Europa, fazendo com que, em termos geográficos, a população se concentrasse em meios urbanos portuários, deixando o interior praticamente despovoado, como também deficitário em termos de actividade agrícola. Isto muda com a carta régia de 1472, que estipulou novas limitações ao comércio. A partir desse momento, os mercadores estavam proibidos de levar à Guiné mercadorias não originárias da ilha de Santiago, obrigando assim, que os moradores de Santiago não fossem somente mercadores, mas também produtores:

(...) essas medidas restritivas para a actividade comercial dos moradores em relação à costa africana – o que nunca impediria a entrada de colonos nas ilhas – vão acabar por promover o desenvolvimento e exploração agro-pecuária, a conseqüente valorização da terra, sua divisão e repartição em sesmarias e instituições de Morgadios, criando uma determinada base social

de recrutamento de colonos com maiores recursos e implicação do trabalho escravo, que num primeiro momento representando mercadoria altamente rentável e constituindo, por isso mesmo, uma das principais razões da implantação do povoamento das ilhas, enquanto entreposto comercial, se transforma também ele, em habitante povoador, como diria Correia e Silva, e objecto de exploração o que reconverteu a emergente sociedade insular numa sociedade com base na instituição escravocrata. (C. Correia, 1998, p. 57)

A carta régia de 1472 não só desencadeou uma sociedade escravocrata nas ilhas de Santiago e do Fogo, como também estabeleceu o sistema agrícola praticado nestas duas ilhas, que se tornou indissociável do comércio de escravos nos rios da Guiné. Neste sentido, a produção recaiu sobre produtos que poderiam ser utilizados nas trocas comerciais com o continente africano, mas era preciso ter em conta os condicionalismos ecológicos e, como tal, a eleição recaiu na cultura algodoeira e na criação de cavalos, que já eram produtos conhecidos e muito valorizados.

A ascensão e o declínio da cultura algodoeira em Cabo Verde demonstra bem como os mercados externos podem condicionar as formas de vida locais. O seu cultivo surgiu pela imposição feita pela Coroa Portuguesa aos comerciantes da ilha de Santiago, que só poderiam utilizar produtos da ilha no comércio nos Rios da Guiné. Os panos de algodão eram dos bens mais valorizados entre os povos africanos e, como o algodão se adaptou ao clima do arquipélago, estabeleceu-se em Santiago e no Fogo uma economia e uma sociedade de plantação baseada na produção algodoeira e no fabrico de panos, utilizando mão-de-obra escrava (privilegiando-se os escravos oriundos de zonas ou grupos étnicos que se dedicavam ao cultivo do algodão e à fiação, tinturaria e tecelagem), e produzindo panos, que eram a principal moeda no comércio regional, com os quais os principais proprietários-mercadores das ilhas compravam não só escravos para as suas plantações, como também para ladinização e revenda, a partir do século XVI, para as plantações de açúcar das Américas.

O declínio da produção de algodão e panos também esteve dependente de conjunturas económicas e políticas internacionais, como foi o caso da abolição da escravatura e do arranque da produção industrial de tecidos em algodão na América do Norte, que levaram a que o seu fabrico local e comércio deixassem de ser lucrativos. Outros produtos comercializáveis tiveram o mesmo destino, como é o caso da urzela que, segundo Carreira (1982), “foi de todos os géneros de apanho aquele que maiores lucros deu à Coroa” (Carreira, 1982, p. 11) e que era exportada para a indústria europeia de tinturaria de têxteis. No caso da Chã das Caldeiras, podemos ainda mencionar o rícino, que foi uma fonte de rendimento no início do povoamento

e que também era exportado, bem como a vinha, que tinha sido introduzida logo no início da colonização, mas que se deixou de se cultivar com a proibição imposta pelo Marquês de Pombal no quadro da criação das companhias comerciais monopolistas.

Regressando aos começos do povoamento do arquipélago, além da cultura algodoeira, a carta régia de 1472 também impulsionou a produção agrícola alimentar. No início do povoamento, os alimentos eram na sua maioria importados, tanto da Europa como do continente africano, refletindo também as diferentes dietas alimentares de europeus e africanos.

Na primeira fase do povoamento das ilhas e durante o comércio escravocrata, existiriam dois tipos de dietas em Cabo Verde, de modo a satisfazer os hábitos dos senhores (reinóis) e alimentar os escravos (negros); sendo uma delas preparada quase à base de géneros importados da Europa, enquanto que a outra utilizaria cereais vindos de África e, mais tarde, também cultivados no arquipélago. (J. Filho, 1997, p. 188)

Com a introdução da cultura algodoeira isto alterou-se. Até aí, a maior parte dos escravos transitavam por Cabo Verde, mas, com a nova política colonial, os “senhores da terra” passaram a incorporar parte dos escravos nos campos agrícolas, tornando-se onerosa a sua alimentação por via de produtos importados. A solução passou pela introdução do cultivo do milho.

Das experimentações feitas em Cabo Verde surgiu o milho mais, trazido da América, o qual se adaptou bem às condições do arquipélago e aos hábitos alimentares dos escravos, desde logo se tornando o elemento básico do regime alimentar cabo-verdiano, facilitando, deste modo, o povoamento e desenvolvimento do arquipélago. (J. Filho, 1997, p. 190)

Apesar de o cultivo do milho e de outras culturas de sequeiro, como foi o caso do feijão, terem permitido o povoamento e se terem tornado a base alimentar da população do arquipélago, a subsistência alimentar dos ilhéus sempre esteve em risco, nomeadamente por causa das recorrentes secas que caracterizam a região e que se traduziram, ao longo da história, em vários períodos de fome, que levavam à morte milhares de pessoas.

Não obstante, a agricultura de sequeiro continua a ser o principal tipo de cultura praticada em Cabo Verde e apesar de as secas ainda ocorrerem, as mortes por desnutrição e doenças associadas deixaram de existir. As “crises” como eram eufemisticamente chamados os períodos de seca, fome e mortalidade em larga escala, começaram a ser enfrentadas pelo Estado colonial somente a partir de 1950. As últimas fomes foram as de 1942 e 1948. Daí em diante, as brigadas de mão-de-obra em trabalhos públicos, mediante remuneração apenas suficiente para o sustento

diário das famílias, e a intensificação da migração de mão-de-obra cabo-verdiana, em regime de trabalho contratado, para as roças de São Tomé e Príncipe e para as plantações de Angola, foram os mecanismos encontrados pelo governo colonial para combater a fome no arquipélago em tempo de secas.

A abertura de trabalhos públicos foi um mecanismo que continuou a ser implementado no pós-independência. As brigadas chamavam-se agora Frentes de Alta Intensidade de Mão-de-obra (FAIMO). A consolidação de uma economia nacional assente nos serviços (no sector público e no comércio e turismo sobretudo), nas remessas dos emigrantes e na ajuda internacional (esta última componente menos importante nos anos recentes), bem como o investimento público em empreendimentos de armazenamento de água e irrigação, dotaram a sociedade cabo-verdiana de condições e recursos suficientes para reduzir a dependência das populações do resultado das colheitas agrícolas. Ainda assim, os anos de seca continuam a ter efeitos demográficos, bem menos drásticos que no passado, é certo, como é o caso da migração do campo para as periferias das cidades, em busca de meios de sustento.

As crises, portanto, são um passado recente, vivido por muitos ainda, narrado em família e na escola, e reproduzido também na música popular e na literatura cabo-verdiana. São memórias sociais, persistem na mente das pessoas. Tal ficou patente, logo na abertura da tese, nas palavras do Sr. Manuel: *A mi sta cria na crise*.

Os condicionalismos em volta da agricultura, tanto por causa da dependência dos mercados externos, como também pelas secas cíclicas, fazem com que, até aos dias de hoje, as famílias nos meios rurais se organizem em função de uma lógica da incerteza.

As condições de produção de subsistências estão assim, ciclicamente, postas em causa num pano de fundo de um ecossistema que dificilmente consegue estabelecer as condições da produção de recursos mínimos e num enquadramento de grande incerteza estrutural, *far from equilibrium*, numa lógica de “tudo ou nada”. (Couto, 2010, p. 172) [itálico no original]

Como iremos abordar de seguida, o processo de reprodução social das famílias da Chã das Caldeiras é indissociável desta “economia da incerteza”.

## **O rícino, as culturas de subsistência e a evolução da actividade agrícola na Chã das Caldeiras**

Na Chã das Caldeiras, a agricultura representa a principal actividade económica para a maior parte das famílias. Em termos históricos, podemos dividir a exploração agrícola da Chã em duas fases: a primeira baseou-se nas culturas de subsistência e na apanha e comercialização do rícino, desde o período em que se deu o povoamento até à erupção de 1995; a segunda é marcada pelo desenvolvimento da cultura vinícola, que ocorreu a partir dessa mesma erupção.

Em relação ao primeiro período, é de destacar, mais uma vez, alguns aspectos que reforçam a consideração de que a Chã das Caldeiras nunca esteve num isolamento efectivo, pelo contrário. Desde logo, podemos referir os movimentos migratórios da região norte da ilha para o sul, e mais tarde, no final do XIX, para as zonas de maior altitude, provocados pelo declínio da cultura algodoeira e do sistema de morgadio.

Um grande impulso a esse movimento é também dado pelo cultivo do rícino. Este produto vai ser importante na economia da ilha, que conheceu um certo declínio, desde a abolição da escravatura, o suporte da sua economia agrária durante séculos. Deste então, a ilha, como outras do arquipélago, enfrentou dificuldades em apresentar soluções à nova conjuntura. [...] O rícino vai constituir, juntamente com o café e a purgueira, um dos principais produtos de exportação da ilha. Dará lugar a uma grande movimentação à volta da sua cultura e comercialização, num sistema que integra muitas pessoas e famílias. (Fonseca, 2002, p. 23)

Antes destes movimentos, a maior parte da população da ilha concentrava-se na zona norte, pois era aí que os terrenos tinham melhores condições para a cultura algodoeira, enquanto no sul, no denominado Montado Nacional, predominava a pastorícia e os terrenos pertenciam ao Estado. Esta situação alterou-se no início do século XIX, quando parte deste território foi arrendada e se constituiu o povoado de Cova Figueira, levando então à introdução de diversas culturas e principalmente à plantação da purgueira. Este movimento levou à ocupação agrícola de terras a maior altitude, ficando então o Montado Nacional dividido em duas zonas: “a alta, reservada para a cultura de cereais, legumes e arborização, e a baixa, compreendida entre a estrada pública e o mar, desde o Monte Carmo ao Monte Vermelho, destinada à pastagem do gado, como logradouro comum do Concelho” (Fonseca, 2002, p. 23).

Podemos supor que os primeiros habitantes da Chã das Caldeiras faziam parte do grupo de pessoas que foram ocupando terrenos pela região alta do sul da ilha, isto porque os Fontes eram oriundos de Cova Figueira, os Montrond, de Tinteira e os Fernandes de Achada Grande,

povoados estes que estavam localizadas perto da Chã das Caldeiras. Esta proximidade permitiu desenvolver as primeiras explorações dos recursos naturais da Chã, pois os pastores das localidades vizinhas utilizavam a Chã das Caldeiras como passagem entre as localidades e usufruíam da vegetação para os seus animais pastarem.

Mesmo com a presença dos pastores e com a circulação de pessoas, o povoamento da Chã das Caldeiras só surgiu com a junção de outros factores que permitiram a introdução da atividade agrícola. Um destes factores foi a constatação do potencial agrícola do planalto. O historiador Fausto do Rosário fornece uma das versões de como o povoamento ocorreu:

Uma versão mais ou menos aceite e assente, é que teriam sido dois filhos de Armand Montrond. Isso é a versão do Carlos,<sup>89</sup> que mais ou menos se tornou a versão oficial. Dois filhos de Armand Montrond, que tendo alguns terrenos de cultivo em Campanas, no regresso, depois de terem feito a sementeira em Campanas, vieram pelo caminho da Chã, que não era muito frequentado, a não ser por alguns pastores ou gente que lá ia buscar lenha ou outro qualquer tipo de forragem e então, decidiram experimentar, como tinham o resto da sementeira, decidiram experimentar, semeando no interior da Chã. Acontece que, tempos depois, voltando para a monda em Campanas, voltaram a fazer o mesmo percurso e acabaram por descobrir que, afinal, apesar de as plantas não terem sofrido a monda, nem nada, que elas despontaram com maior viço do que as plantas de Campanas. Então, perceberam que se tratava de uma zona excepcional, pelo menos em termos agrícolas, e começaram, portanto, a apropriar-se um pouco do terreno.<sup>90</sup>

É preciso destacar dois aspectos em torno da descoberta do potencial agrícola da Chã das Caldeiras, que permitem compreender como se desenvolveu e como se pratica actualmente esta atividade tão basilar para os seus habitantes. O primeiro está relacionado com as espécies cultivadas, pois como o relato de Fausto do Rosário indica, as primeiras sementes lançadas à terra não eram diferentes das que se cultivavam nos outros povoados e por isso mesmo, não é de estranhar que a base alimentar da Chã das Caldeiras seja a mesma de outras zonas rurais do país, o milho mais e algumas variedades de feijão. O segundo aspecto está relacionado com a apropriação dos terrenos, que podemos referir que seguiu a mesma lógica dos terrenos do

---

<sup>89</sup> Mencionado na secção “Os Montrond, os Fontes e os Fernandes: outra versão da história dos primeiros habitantes da Chã das Caldeiras”, página 34.

<sup>90</sup> Entrevista realizada no Bar Stop em S. Filipe, sábado, 18 de Agosto de 2012. Não se alterou o nome do entrevistado.

Montado Nacional no início do século XIX. Por pertencerem ao Estado, a sua posse era informal, e “o colono considera seu toda a extensão de terreno que conseguisse arrotear” (Fonseca, 2002, p. 19). A falta de regulamentação e a frouxidão do Estado têm sido invocadas para enfatizar o isolamento da Chã das Caldeiras em relação a outras localidades, sendo o melhor exemplo o conflito que aconteceu na década de 1930, quando o governo decidiu cobrar o imposto por cabeça de gado e os habitantes da Chã se rebelaram. Mas, como Fonseca refere, os conflitos também existiam noutras localidades, pois “tanto a Câmara Municipal do Fogo, como o concelho irregular dos Mosteiros, enquanto existiu, protestaram muitas vezes e apelaram aos ocupantes destes e de outros terrenos no sentido de regularizarem a situação” (Fonseca, 2002, p. 38).

Para além das culturas de subsistência, é preciso voltar a referir a importância do rícino que, entre os factores mencionados até ao momento, poderá ter sido o mais decisivo para o assentamento definitivo, pois constituía um produto diferenciador que não existia noutros povoados: “Dá-se nessa região um produto que não existe na zona baixa, a mamona ou palma-cristi, abundantemente procurado agora nos mercados da Europa” (Fonseca, 2002, p. 40).

Mesmo com as vantagens proporcionadas pelo microclima e por um solo rico em minerais, que possibilita aos agricultores a realização de duas sementeiras por ano, assim como o cultivo do rícino, os habitantes da Chã das Caldeiras não escaparam às secas cíclicas características do arquipélago. Como já foi referido, este fenómeno climático condicionou a estrutura familiar cabo-verdiana e a Chã das Caldeiras não foi excepção, circunstância esta que fez com que, desde o povoamento até ao presente, a reprodução social das famílias se caracterize por uma diversidade e flexibilidade de estratégias que permitem aos indivíduos e aos grupos domésticos adaptarem-se à “economia do incerto” que caracteriza esta comunidade.

Uma das estratégias que se desenvolveu durante os períodos de seca, embora não ocorra somente nestes períodos, foi a emigração. Os habitantes mais velhos ainda têm memórias vivas destes períodos de seca e da necessidade de emigrar. É o caso do Sr. Jorge, pai da D. Augusta, que numa das conversas que teve comigo, me explicou que em 1940 existia muita fome na Chã das Caldeiras. Nessa altura, ele tinha 7 anos e foi com a sua família viver para a São Tomé e Príncipe. Explicou que aí viviam como escravos, pois os capatazes utilizavam chicotes e muitas pessoas morreram, como foi o caso de alguns dos seus irmãos e da sua mãe, tendo somente regressado de lá ele, o seu pai e mais um irmão. Nas décadas de 1960 e 1970, Portugal apareceu como destino alternativo e preferível para os habitantes da Chã, embora o principal destino

migratório da população da Chã, tal como da ilha do Fogo em geral, tenha sido e continue a ser os EUA.

Não se pode excluir as pessoas emigradas da análise da organização familiar, não só por causa das suas contribuições económicas (envio de dinheiro e de *tambores*), mas também pelo papel que têm na conservação das propriedades e na produção agrícola. A cada geração que passa, as propriedades ficam sujeitas à fragmentação decorrente da divisão da herança entre todos os descendentes. Alguns emigrantes desinteressam-se das parcelas que lhes cabem em herança e vendem-nas ou permutam-nas. Outros, pelo contrário, aforram parte dos seus salários na América para investirem na aquisição de terrenos para cultivo na Chã. Nestes casos, trata-se geralmente de homens emigrantes que têm família próxima na Chã, capaz de explorar essas terras em parceria. Por vezes, essa família próxima consiste em mais do que uma mulher e respectivos filhos, que cultivam solidariamente os campos adquiridos.

A história da propriedade do Monte Lorna, uma das maiores na Chã das Caldeiras, exemplifica ambas as situações. Esta propriedade pertence hoje à D. Manuela, uma das descendentes da família Fontes. Tive a oportunidade de conhecê-la pessoalmente (ela reside entre os EUA, Praia e Chã das Caldeiras) e de entrevistá-la. Abordámos vários assuntos, entre eles, como é que ela se tornou na única proprietária do Monte Lorna. Ela explicou que herdou os terrenos do seu pai, que era um dos filhos do Nené Denti di Ouro. Porém, a história anterior desta propriedade tem outros intervenientes. O monte no qual está situada a propriedade foi, durante os primeiros anos do povoamento da Chã das Caldeiras, dividido por vários indivíduos (provavelmente descendentes da família Fernandes), mas, na década de 1940, quando se deu uma das últimas crises que conduziram a fome e mortandade, os proprietários, para sobreviver, venderam os terrenos em troca de comida a um comerciante de S. Filipe, conhecido por Sr. Tavares, que foi o dono deste terreno até o pai da D. Manuela o ter comprado.

Apesar de o Sr. Tavares só ter ido uma vez à Chã das Caldeiras, ele contribuiu para a introdução de novos cultivos, como foi o caso das pereiras. Quem cuidava do terreno era um guarda, o Sr. Nha Pá,<sup>91</sup> que era avô da D. Augusta, e que foi assassinado nesse local por pessoas da Chã, aparentemente para roubo de colheitas. Foi então, na década de 1970, que o Sr. Tavares decidiu vender o terreno. E é nessa altura que a família da D. Manuela entra na história. Embora fosse neta do Nené Denti di Ouro, ela comentou que até à sua vida adulta viveu em Cova Figueira,

---

<sup>91</sup> Este nome não foi alterado.

mas sempre manteve contacto com a Chã das Caldeiras. A primeira vez que lá foi tinha 4 anos, visita essa que ficou na sua memória. Ao chegarem, o seu pai colocou-a aos ombros e disse-lhe: “olha a tua avó”. Mas ela não a conseguia ver, somente enxergava os buracos na lava, e como a sua avó estava de luto, não a conseguia distinguir da lava preta. Ela ficou impressionada, pois pensava que as pessoas viviam nesses buracos.

A propriedade do avô da D. Manuela ficava em Djeu di Lorna, mas quem herdou esses terrenos foram os seus tios. O seu pai, emigrado nos EUA, nessa ocasião não se interessou em ficar com a parcela que lhe cabia. Apesar de o seu pai ter nascido em Cova Figueira, com 6 anos foi viver para a Chã, onde ficou até cerca dos 20 anos. Durante o tempo que esteve na Chã, “tirou de casa” uma rapariga Montrond e teve um filho. Depois, teve outra mulher de Cova Figueira, da qual a D. Manuela é filha. A primeira vez que foi para os EUA foi em 1956 e ficou durante um ano e meio. Antes de viajar, prometeu trazer as imagens de quatro santos para oferecer à igreja. Essas quatro esculturas ainda se encontram na igreja de Cova Figueira. Da primeira vez, não trabalhou, mas na segunda vez foi trabalhar para Massachusetts, enviando dinheiro para a família durante todo o tempo que esteve lá.

A venda do Monte Lorna aconteceu em 1972, quando o pai da D. Manuela vivia nos EUA. Ele foi informado que o Sr. Tavares estava a vender o Monte Lorna e escreveu-lhe uma carta, acerca da qual lhe pedia sigilo absoluto, manifestando o seu interesse em comprá-lo. Na volta do correio, para firmar o acordo, enviou um sinal de 100 dólares, e mais tarde pagou ao Sr. Tavares uma segunda tranche de 5000 dólares. Como estava a viver nos EUA, o pai da D. Manuela fez acordo com uma pessoa da Chã para que este tomasse conta do terreno e expandisse a plantação de uva existente. No seu regresso definitivo a Cabo Verde, em 1975, mesmo antes da independência, estabeleceu residência em Cova Figueira. Continuou a plantar mais vinhas no Monte Lorna. Conta a D. Manuela que cada pessoa contratada para o plantio levava um saco vazio para o campo, que depois trazia com pedras, pelo menos 20 pedras, que correspondiam ao mínimo de pés de videira plantados por dia.

Nessa altura, a D. Manuela vivia na Praia, onde trabalhava para o Ministério da Agricultura.<sup>92</sup> O seu pai ia à Chã das Caldeiras em Janeiro e Fevereiro, por altura da poda, voltava em Março

---

<sup>92</sup> Outro grande proprietário da Chã é o Sr. Nogueira, de quem falarei na secção “A intervenção externa e o desenvolvimento da cultura vinícola”. É também uma pessoa com formação e que trabalhou para o Ministério da Agricultura. Outros factores, como o capital económico proporcionada pela emigração, permitem a constituição

para a pulverização contra pragas e novamente entre Julho e Setembro, na época da vindima. O plantio no Monte Lorna atingiu os 5000 pés de vinha. O pai da D. Manuela supervisionou a cultura da vinha na sua propriedade entre 1975 e 2002. Produzia o *manecon*, ainda de forma artesanal, mas em quantidade suficiente para venda noutras ilhas, nomeadamente para um restaurante na ilha do Sal.

Com a morte dos pais da D. Manuela, o terreno poderia ter sido fragmentado. Ao todo, eram onze herdeiros (quatro filhos da mesma mãe e pai, e sete do pai com outras mulheres) e, além do Monte Lorna, havia, do lado materno, dois terrenos situados na zona dos Mosteiros. A D. Manuela ficou com a exploração do Monte Lorna sozinha, enviando os lucros correspondentes às parcelas da herança aos seus irmãos, exceptuando dois que vivem em Portugal e que não comunicam com os restantes. Destes, cinco residem nos EUA e dois no Fogo, mais precisamente em Cova Figueira e Figueira Pavão. Por enquanto, ela consegue manter a propriedade indivisa, tendo comentado que os irmãos também lutam para isso, mas ela acha que, daqui a uns anos, o terreno será repartido, o que representa a norma nas propriedades na Chã.

A cultura vinícola na Chã remonta aos inícios do povoamento. Segundo a D. Manuela, na altura em que o Sr. Tavares era o proprietário do Monte Lorna já se cultivava a vinha, mas foi ele que introduziu a casta Moscatel Branco, que mandou vir de Portugal e que é hoje a casta dominante. O rícino continuava a ser o único produto com valor comercial, enquanto a uva e o vinho eram produzidos para consumo próprio. Isto começou a mudar na década de 1970, que coincide com a desvalorização do rícino nos mercados externos, altura em que o pai da D. Manuela comprou o terreno e começou a cultivar mais videiras, embora a venda de uva e vinho fosse ainda incipiente.

Contudo, para a maior parte da população da Chã, o declínio do comércio do rícino iniciou um período sem culturas de rendimento, que se prolongou até meados da década de 1990. Como no resto de Cabo Verde, durante este período de grande vulnerabilidade, a solução encontrada para minimizar os impactos provocados pelas crises surgiu através das políticas governamentais, que começaram ainda no período colonial e continuaram no pós-

---

de propriedades extensas, mas a educação e o acesso ao aparelho administrativo do Estado apresentam-se como factores determinantes, como demonstra o caso dos dois maiores proprietários da Chã.

independência. A ajuda financeira e alimentar internacional e as frentes de trabalhos públicos ajudavam a contornar as crises:

Através da venda de géneros, a ajuda alimentar em Cabo Verde originou uma ajuda monetarizada pelo sistema dito *cash-for-work*, ou dinheiro por trabalho. Este sistema consiste em recrutar trabalhadores das zonas rurais para a construção de infraestruturas de conservação dos solos e da água ou de estradas com o intuito de criar rendimentos para as famílias rurais, no tempo liberto das atividades de mondas, sementeira e colheita da agricultura de sequeiro. (Couto, 2010, pp. 365–366)

Muitas foram as pessoas que, ao falar do tempo *bedjo* (velho, antigo), recordavam o trabalho duro nas FAIMO e o pouco que ganhavam. Foi o caso do Anselmo que, ao recordar a sua infância, contou que a sua mãe acordava muito cedo para ir trabalhar como guarda florestal em Monte Velha, enquanto ele e o seu irmão mais velho tinham de fazer as lides domésticas para ajudar, e tinham de conciliar os estudos com o trabalho agrícola, cuidar dos animais e, no período de férias, trabalhar na reflorestação.

Esta participação na economia doméstica de todos os membros da casa, dos mais novos aos mais velhos, desempenhando várias atividades, define o modo de vida dos grupos domésticos na Chã das Caldeiras e está relacionada com a gestão de recursos mínimos. Como escreve Couto, acerca da ilha de Santiago e referindo-se às FAIMO:

Nesta lógica de uma gestão de recursos mínimos e de uma economia do incerto, a preferência pelas frentes é de uma absoluta racionalidade, tanto mais que o “horário do sol” (das 6h ou 7h da manhã até as 12h ou 13h da tarde) no trabalho das “frentes” permite a execução de todas as tarefas relativas à criação dos animais, atividade nuclear (que gera acumulação) do modo de existência das famílias rurais cabo-verdianas. O dobro do salário que o trabalhador poderia auferir na horta do vizinho ou na obra da cidade da Praia, por exemplo, não lhe daria dois factores essenciais: receber salário durante um período relativamente extenso e expectável ou garantido e ter tempo disponível para a manutenção da diversidade da auto-subsistência. (Couto, 2010, p. 383)

Ao contrário das culturas de rendimento, que resultam das necessidades dos mercados externos e deles dependem, existe uma outra atividade que complementa a agricultura de sequeiro, a pecuária, que é uma prática existente desde o início do povoamento da Chã até aos dias de hoje.

A pecuária, particularmente a caprinicultura é praticada por todas as famílias da comunidade, variando contudo a quantidade de cabeças em função dos rendimentos, do tamanho da família

e do pasto a que se tem acesso. Normalmente, pecuária é feita em currais. O pasto é recolhido nas terras da família ou então em zonas comuns, como são as rochas.

Normalmente, da pecuária as famílias produzem leite para o consumo das famílias e produzem queijo que, para além do consumo, é comercializado. Os animais são, por vezes, vendidos mas, para grande parte das famílias, a criação constitui um bem de prestígio, o que se sobrepõe a uma lógica estritamente económica. (Furtado, 2001, p. 9)

Couto (2010) destaca esta atividade no contexto rural santiaguense, considerando-a “nuclear”. De um ponto de vista histórico, consideramos que esta apreciação também se adequa à Chã das Caldeiras. A observação de Furtado na passagem citada acima, segundo a qual o gado constitui um “bem de prestígio” acima de “uma lógica estritamente económica”, não nos parece aplicar-se na Chã das Caldeiras. Desde logo, o tempo que as pessoas dedicam a cuidar dos animais, e os gastos que fazem para mantê-los, tornam esta perspectiva questionável, uma vez que a pecuária é uma atividade diária que requer a participação de quase todos os membros da família. Mais ainda, nos tempos em que escasseia a *padja*, muitas são as pessoas que recorrem à compra de ração. A ideia de o prestígio se sobrepôr a uma lógica estritamente económica poderá estar relacionada com a gestão que as pessoas fazem da criação de animais, que pode parecer contraproducente, mas que, para os habitantes da Chã, no contexto de uma economia da incerteza, é bem o contrário. Trago aqui a este respeito uma passagem do meu diário de campo:

Cheguei a casa e encontrei o Daniel e perguntei o que ia fazer. Ele disse que ia dar água a uma vaca, uns bodes e a um burro. Perguntei se os animais eram do seu avô. Ele disse que não, que eram dele. Decidi ir com ele ver os animais. Quando lá chegámos, num curral perto da casa do avô, perguntei porque é que tinha comprado somente uma vaca. Ele disse que ela era pequena e que lhe custou cerca de 200 euros. [...] Disse também que era muito nova e ainda não dava leite, mas que neste momento dava estrume. Depois perguntei porque só tinha bodes. Ele disse que também tinha cabras, mas estavam no curral do seu pai. Por último, perguntei se utilizava o burro. Ele respondeu que ontem tinha levado o burro para a Seara, de onde trouxe a *padja* que os animais estavam a comer.<sup>93</sup>

Como podemos depreender desta conversa, as vantagens em criar animais são muitas. Eles são fonte de alimentos que integram a dieta alimentar (leite, manteiga e queijo) e podem servir

---

<sup>93</sup> Diário de campo, segunda-feira, 13 de Fevereiro de 2012.

também para transporte de carga. Além disso, constituem uma reserva económica, podendo ser vendidos em caso de necessidade. Mas o seu valor mais evidente na Chã é a produção de esterco que, misturado com a *padja*, produz o estrume utilizado no plantio da vinha e de várias outras colheitas. Os solos vulcânicos da Chã são ricos em minerais que favorecem o crescimento das plantas, mas pobres em matéria orgânica. Esta é fornecida pelo estrume dos animais. Para o cultivo de cada pé de vinham, por exemplo, cava-se uma cova larga e funda que se enche de estrume.



**Figura 17- Covas para cultivar novas vinhas**

O que não ficou explícito na conversa acima foi a venda ou a matança dos animais, que também são praticadas pelos habitantes. Durante o trabalho de campo assisti a algumas matanças, prática que ocorre em duas situações distintas: quando se celebra algum evento, como é o caso

dos casamentos ou das festas da Bandeira,<sup>94</sup> ou então com o intuito de vender a carne, normalmente de porco. Na primeira situação, é frequente matar-se alguns animais, mas por vezes pode ser mais rentável comprá-los. Depois da matança dos animais, a carne é utilizada nos pratos típicos preparados para estas ocasiões e oferecidos aos convidados. A preferência em comprar os animais em vez de utilizar os que se tem enquadra-se numa lógica em esta prática constitui um último recurso, pois a criação de animais é vista como “um meio eficaz de acumulação de muito pequenas poupanças” (Couto, 2010, p. 285). Aquilo que pode parecer uma prática de prestígio, é na verdade ditada pelo cálculo económico.



**Figura 18- Matança do porco**

---

<sup>94</sup> Festas tradicionais de cariz religioso e profano em que se homenageia um santo que tem como símbolo uma bandeira e um pilão, a quem se encomenda ou se paga uma promessa. A mais famosa é a festa de Nhó São Filipe, santo padroeiro da ilha, que se realiza no dia 1 de Maio.

A segunda situação constitui o melhor exemplo de como a criação de animais representa uma estratégia central na “economia do incerto”. A matança de animais para venda da sua carne é um meio de suprir as necessidades económicas momentâneas de um grupo doméstico. Recorre-se a esta prática nos períodos em que os rendimentos do grupo doméstico são mais escassos, ou quando os animais (normalmente cabras ou porcos) atingem um peso que possibilita a obtenção de um bom rendimento. Nestes casos, o dono convida alguns amigos ou familiares para participar na matança, ficando os homens responsáveis pela matança e as mulheres pela preparação dos alimentos. Uma pequena parte é para o consumo da casa e das pessoas que participaram na matança, mas o resto é vendido ao longo do dia da matança e nos dias seguintes, fazendo com que a casa onde se realiza a matança se torne num local de convívio, principalmente dos homens, que bebem *manecon* e comem chouriço e torresmo vendidos pelo dono da casa, constituindo assim “um veículo privilegiado de aceder à moeda (no curto prazo) em situações específicas do ciclo anual das subsistências” (Couto, 2010, p. 400).

Como veremos na secção seguinte, mesmo em situações em que existe desafogo económico, as estratégias das famílias continuam a seguir uma racionalidade económica do ponto de vista da gestão de recursos mínimos, ou seja:

O “pano de fundo” das perspectivas mentais ou dos mapas cognitivos que orientam a acção dos indivíduos está fortemente ancorado num tempo e num espaço histórico e ecológico onde as crises alimentares e os seus efeitos caleidoscópicos nas estratégias de residência (patrilocalidade), no padrão da composição da família nuclear (da matrifocalidade e patrifocalidade) e nos hábitos alimentares (evitamento do consumo dos animais) elaboraram um efeito de memória de forma de padrões comportamentais (riscofobia, evitamento, minimização de um risco), maximizando o interesse global da gestão dos recursos mínimos e consistindo na alimentação das pessoas e dos animais de criação. Trata-se de uma gestão quotidiana de recursos naturais, bens de consumo, força de trabalho ou moeda, na base de uma estratégia de minimização de um risco, e não tanto de maximização de ganhos. Estratégia que põe ênfase na redistribuição de produtos, e não na sua acumulação. (Couto, 2010, p. 399)

Apesar das transformações ocorridas nas culturas de rendimentos que, até à erupção de 1995, estão relacionadas com a ascensão e declínio do rícino (que depois foi substituído pelas frentes de trabalho), aquilo que permanece são as culturas de subsistência e a criação de animais, que constituem a base das economias domésticas. Como estas atividades são permeadas por uma “economia do incerto”, os grupos domésticos têm de procurar sempre novas formas de obter

rendimentos, o que faz com que as atividades dos seus membros sejam marcadas por uma grande flexibilidade e diversidade.

### **A intervenção externa e o desenvolvimento da cultura vinícola**

O interregno sem culturas de rendimento termina após a erupção de 1995, mais precisamente quando foi implementado o projecto da COSPE (Cooperação para o Desenvolvimento dos Países Emergentes), uma ONG italiana, que, com financiamento da União Europeia, deu formação a algumas pessoas da Chã das Caldeiras na área da vinicultura e apoiou a Associação dos Agricultores de Chã das Caldeiras na construção de uma adega moderna.

Uma das pessoas que recebeu formação no quadro deste projecto foi o Pedro, que é o actual vice-presidente da associação de vinicultores, com quem conversei sobre a história da adega.

Antes desta adega, tinha existido outra, que foi destruída pelas lavas da erupção de 1995. Também essa tinha sido apoiada por um projecto de uma ONG (neste caso, alemã) mas que, segundo o Pedro, era um pouco diferente, pois tinha como objetivo o desenvolvimento da fruticultura em geral. A nova adega foi construída em 1998. Nessa altura, o Pedro estava a estudar em S. Filipe. Durante as férias, trabalhava na adega. Quando finalizou o 12.º ano, teve a oportunidade de ir fazer uma formação de um ano em Itália, onde aprendeu sobre o fabrico de vinho. Antes dele, já tinham ido outras pessoas, como foi o caso do Sr. Nogueira, que foi o primeiro presidente da adega e considerado o maior produtor de vinho da Chã das Caldeiras, o seu filho Cristiano, que é o actual presidente, e um outro rapaz que vive actualmente nos EUA.

Em 1998, já existia alguma produção de uva, mas as pessoas preferiam vendê-la no mercado. No arranque da adega, só seis produtores se associaram. Segundo o Pedro, foi através das pessoas que estavam à frente da adega que foi possível mudar a mentalidade dos restantes produtores. Hoje são mais de cem.

Naquele primeiro ano, produziram cerca de 4000 garrafas (entre 10 e 15 toneladas de uva). De ano para ano, a produção foi aumentando, assim como os associados, chegando a produção de 2011 a ultrapassar as 100 toneladas de uva. A partir desta data, a adega deixou de receber apoio da COSPE. Mesmo assim, dado o aumento da produção, os associados conseguiram, por meios próprios, aumentar os equipamentos, situação que contrasta com a maioria dos projectos financiados por instituições internacionais:

Os grandes projectos de desenvolvimento financiados por doadores externos à cultura dos países recebedores dessa ajuda provocam enormes “balões” no tecido empreendedor destes países. Estes “balões” não conseguem “costurar” (sincronizar) o tecido económico que recebe o projecto. Enquanto existem, são alimentados por fundos da ajuda internacional, e só nessa condição subsistem. Quando os fundos externos acabam, acaba o projecto-balão, rebentando pelas suas próprias costuras, deixando enormes vazios no tecido económico das comunidades dos países recebedores, comprimindo as estratégias de subsistência das populações. (Couto, 2010, p. 396)

O aumento substancial da produção vinícola na adega da Chã deveu-se a dois factores. O primeiro está relacionado com o projecto da COSPE, que modificou a forma de cultivar as videiras. O segundo foi a introdução da prensa mecânica, pelo Sr. Luís, que tinha emigrado para Portugal, mas que agora vive na Chã. Anteriormente, as pessoas abriam uma pequena cova onde colocavam as estacas das videiras. Hoje em dia, o processo é mais elaborado. A dimensão das covas é bem maior e elas são preenchidas com estrume e *padja*. O modo de produção do vinho também sofreu alterações, pois actualmente utilizam-se prensas mecânicas, tendo o Sr. Luís referido que foi o primeiro a comprar uma. Durante o tempo em que esteve emigrado em Portugal, tomou conhecimento deste processo e quando retornou para a Chã mandou vir uma prensa. Anteriormente, o sistema era rudimentar. Consistia em colocar as uvas num cesto e depois, por cima das uvas, umas pedras pesadas. O cesto era suspenso sobre umas tábuas e, sob ele, ficava o recipiente onde se recolhia o mosto. Este processo consumia muito tempo, entre uma a duas semanas. Agora, com as prensas, o processo leva algumas horas, dependendo da quantidade de uva que se vai pensar. Para além disto, a D. Manuela referiu-me que o *manecon* que ela produz actualmente diferencia-se do que produzia o seu pai, pois ela utiliza levedura e sulfitos na produção. Esta mudança ocorreu em 1997/98, quando o Franz – um italiano que deu formação aos produtores da Chã e da adega – explicou que o vinho seria de melhor qualidade e duraria mais se levasse levedura e sulfitos.

A forma como foi implementado o projecto da COSPE teve impacto na organização social. O terreno escolhido para o projecto-piloto inicial foi uma propriedade do primeiro presidente da adega, o Sr. Luís. Este seu terreno fica à entrada da Chã das Caldeiras e é conhecido por Cova Tina. Embora existam propriedades maiores, esta é a que produz mais uva.

A primeira vez que vi essa propriedade foi quando decidi fazer uma caminhada ao longo da Bordeira, que demorou quase toda uma manhã. Nessa altura, avistei-a de longe. Na segunda vez, estive na propriedade quando foi celebrado o São João, pois o Sr. Nogueira era o patrono

da festa. O meu contacto com o Sr. Nogueira foi muito reduzido. Era frequente vê-lo a passar de carro ou então na Adega, mas a nossa conversa limitava-se aos cumprimentos. Tentei marcar uma entrevista, para saber mais sobre a história da Adega, mas isso nunca aconteceu. Foi o Pedro quem me concedeu uma entrevista e uma visita guiada. Não obstante, consegui obter alguma informação sobre o Sr. Nogueira e a sua propriedade.

Um outro informante referiu que o terreno pertencia ao pai do Sr. Nogueira e estava coberto de *lorna*.<sup>95</sup> Foi o Sr. Daniel, o pai do Sr. Nogueira, e outro senhor, quem começou a desbravá-lo. Depois, durante vários anos, uma parte do terreno foi cultivada por um meio-irmão do Sr. Nogueira. A certa altura, conseguiram que ele deixasse de explorar o terreno, mediante ameaças de morte. Um outro informante deu mais detalhes sobre a forma como esta propriedade se tornou a maior e a mais produtiva da Chã das Caldeiras. Este informante referiu que o Sr. Nogueira é Montrond da parte da mãe. A estratégia passou por casar-se com a D. Margarida,<sup>96</sup> filha de um outro grande proprietário, da família Fontes. Para além disto, o senhor Nogueira formou-se como técnico agrícola no Centro de Formação Agrária de Santiago. Quando as acções da cooperação internacional chegaram à Chã, o Sr. Nogueira tinha o perfil ideal para colaborar nelas, pois era uma pessoa local e trabalhava como funcionário do Ministério do Desenvolvimento Rural.<sup>97</sup> Não só detinha os conhecimentos técnicos e facilidade em dialogar com os cooperantes, como também possuía terrenos onde se poderiam experimentar novas formas de cultivo.

Como o projecto-piloto foi desenvolvido no terreno do Sr. Nogueira, as espécies que aí foram cultivadas ficaram na sua posse. Como tal, algumas espécies de frutícolas e castas de uva só existem neste lugar. Há quem diga que um pé de videira neste terreno dá cerca de 80 quilos de uva, enquanto nos outros terrenos os agricultores só conseguem obter metade.

Este monopólio consolidou-se quando o seu filho foi nomeado presidente da adega vinícola, ficando ele como presidente da associação, situação que é muitas vezes contestada pelos

---

<sup>95</sup> O mesmo que losna (*Artemisia gorgonum*), planta arbustiva endémica de Cabo Verde, da família do absinto, utilizada em medicina tradicional.

<sup>96</sup> Durante o trabalho de campo, tive a oportunidade de conhecer a D. Margarida, pois ela reside entre a Chã das Caldeiras e os EUA. Ela explicou que já não vive com o Sr. Nogueira, tendo tido dois filhos com ele, que vivem nos EUA.

<sup>97</sup> Ministério do Desenvolvimento Rural foi a designação do Ministério da Agricultura entre 1977 e 1991.

jovens, mas que é aceite pelos mais velhos, que são quem tem poder de decisão na adega, uma vez que são os sócios. Por isso mesmo, não têm ocorrido mudanças nos cargos directivos da adega.

Outros grandes proprietários, porém, têm criado alternativas. É o caso da D. Manuela, que deixou de vender as suas uvas a esta adega e passou a vendê-las ao Sr. Esteves, um emigrante que viveu nos EUA e que, tal como o pai dela, comprou alguns terrenos na Chã das Caldeiras. Além disso, construiu uma adega, a adega Sodade, e uma associação com o mesmo nome. Segundo a D. Manuela, a associação Sodade foi criada em 2007, isto porque o Sr. Nogueira se tinha negado a comprar as uvas do Sr. Esteves. Nessa altura, a D. Manuela trabalhava no Ministério da Agricultura e teve acesso aos números das vendas de uvas dos produtores da Chã. Segundo os dados fornecidos pela adega, o Sr. Nogueira estava em primeiro lugar com 23.000 quilos, depois a associação Montinho<sup>98</sup> com 8000 kg, e de seguida os outros produtores, como a D. Margarida ou o filho do Sr. Nogueira, com 4000 kg. A diferença entre a produção do Sr. Nogueira e a da associação é muito significativa. A D. Manuela explicou-me que tal acontecia por estratégia dele. Somente os sócios podiam vender uva à adega e por isso o Sr. Neves tentava limitar o número de sócios, como era o caso do Esteves que não pertencia a associação. Depois, na época da colheita, comprava a uva aos produtores que não eram sócios e vendia-a à adega em seu nome. Daí o volume da sua produção.

No primeiro ano que a D. Manuela esteve na Chã, o Franz<sup>99</sup> foi falar com ela e disse-lhe que a adega compraria toda a sua uva. Ela aceitou, pois o seu outro negócio com as *rabitantes*<sup>100</sup> tem um alto risco. Contudo, quando chegou a época da colheita, a adega não foi buscar a uva dela e a D. Manuela sofreu um grande prejuízo. Para ela, o Sr. Nogueira fê-lo propositadamente por

---

<sup>98</sup> O nome Montinho corresponde a uma área que fica à saída da Chã das Caldeiras. O Montinho pertencia ao Estado e quem administrava essa área era o MDR. Em 1991 foi criada a associação com a parceria de uma organização holandesa. Nessa altura só existiam 18 associados e todos eram residentes na Bangaeira. Esse primeiro projecto tinha como objectivo a produção de rícino, para fabrico de óleo, mas não resultou. O projecto acabou, mas três anos depois, 17 associados começaram a explorar o terreno, principalmente com cultivo de hortícolas. Entre 1996 e 1998, existiu um projecto com o MDR que forneceu estrume e videiras à associação e desde aí os associados começaram a cultivar videiras. Actualmente, a associação também tem sócios que residem na Portela. Durante os trabalhos agrícolas associados à cultura vinícola, os sócios têm de participar, podendo os filhos destes trabalhar em sua vez. Quando o trabalho é mais intensivo, recorrem à contratação de trabalhadores.

<sup>99</sup> Foi o coordenador do projecto alemão de cooperação na Chã. O seu nome não foi alterado.

<sup>100</sup> Comerciantes que compram directamente aos produtores e vendem nos mercados, tanto em S. Filipe, como também na Praia, ilha de Santiago.

competição e para a prejudicar, porque as pessoas acham que ela é rica. Segundo ela, apesar de a associação Sodade não ser perfeita, é uma alternativa melhor à adega.<sup>101</sup>

A produção vinícola tem vindo a aumentar graças ao incremento da área cultivada. Dependendo dos terrenos que possuam e da mão-de-obra que consigam recrutar, os habitantes da Chã cultivam cada vez mais videiras. Os maiores proprietários obtêm mão-de-obra principalmente através do trabalho assalariado, que normalmente é desempenhado pelos jovens que ainda não têm terrenos para cultivar. Desta forma, nas épocas da monda, do plantio e especialmente da colheita, conseguem obter algum rendimento. A maioria dos agricultores recruta a mão-de-obra através dos sistemas de *djuda* e *djunta mon*, estratégias que estão relacionadas com a gestão de recursos mínimos e que se baseiam nas redes de vicinalidade, amizade e parentesco. Estas estratégias de entreaajuda e reciprocidade são práticas habituais em todo o arquipélago, principalmente nos meios rurais, e são reproduzidas também em outros contextos, como demonstra o estudo desenvolvido por Weeks (2012) com emigrantes cabo-verdianos na periferia de Lisboa:

A obrigação entre parentes muitas vezes pode camuflar as relações económicas da circulação de ajuda mútua, pois tais práticas geralmente fornecem aos participantes benefícios materiais que podem facilitar suas vidas. Esta poderosa obrigação entre os emigrantes cabo-verdianos de circular “favores” é uma resposta criativa as circunstâncias económicas difíceis. Ela oferece uma solução possível para ajudá-los a “superar as dificuldades”, como mencionou o meu informante universitário. A natureza da economia portuguesa, como a de outros países da Europa Ocidental e da América do Norte, exige que os trabalhadores emigrantes das ilhas planeiem maneiras de lidar com (e às vezes até superar) crises crónicas, infortúnios e ocorrências totalmente fora de seu controlo. Nesse contexto, as redes de parentes e amigos fornecem apoio e reforço em tempos difíceis, desenvolvendo estratégias para a sobrevivência num ambiente de escassez económica. (Weeks, 2012, p. 31)

Para além do *djunta mon*, é preciso também ter em conta, para o contexto rural cabo-verdiano, a *djuda*, que é outra prática utilizada pelos grupos domésticos. Couto faz a distinção:

O *djunta-mon* fornece a estrutura da cooperação alargada do trabalho, uma vez que esta se estende a toda a comunidade dentro de potenciais redes de sociabilidade intra-género e dentro da mesma classe etária (preferencialmente jovem) e onde a divisão sexual do trabalho é

---

<sup>101</sup> Durante o trabalho de campo surgiu mais uma adega que estava localizada na periferia de S. Filipe e uma parte dos produtores da Chã estava a vender a sua uva a esta adega.

respeitada. Pelo contrário, na *djuda* esta divisão nem sempre é respeitada e desenvolve-se numa forma de cooperação restrita com recurso aos membros da unidade de produção e entre indivíduos com proximidade de parentesco. (Couto, 2001, p. 144).

Os trabalhos de Couto (2001, 2010) em comunidades rurais de Santiago evidenciam estas práticas e será a partir da sua abordagem que iremos analisá-las no contexto da Chã das Caldeiras. Em ambos os seus estudos, o autor constata que, apesar do recurso ao *djunta mon* e à *djuda* no meio rural santiaguense, existe uma tendência para a diminuição destas práticas, que estão a ser substituídas pelo recurso a mão-de-obra assalariada no quadro de uma “desagrariarização” do universo rural santiaguense. No seu primeiro estudo, que foi realizado no vale de São Domingos, em 1995, o autor considera que a retracção do *djunta mon* está relacionada com as “frentes de trabalho”, que tornam mais difícil aos agregados chefiados sobretudo por jovens e/ou mulheres isoladas ou “solteiras” sustentar esta prática.

A cooperação no trabalho tipo *djunta-mon* é evitada pela exigência da reciprocidade, pois quem “convida” terá que aceitar “convites”, o que implica perder, eventualmente, um lugar na frente de trabalho ou a disponibilidade para esse lugar. Por outro lado, convém referir que as redes de *djunta-mon* têm por base a sustentação uma sociabilidade entre indivíduos relativamente jovens, cada vez mais implicados no processo do êxodo rural, ou seja, em atividades profissionais afastadas do âmbito estritamente rural. Sendo assim, o engajamento na frente de trabalho inicia um processo de monetarização alargado e uma maior dependência dos agregados familiares relativamente a esses salários deste mesmo processo, com particular destaque para os agregados chefiados jovens e/ou mulheres isoladas ou “solteiras” com menor acesso às remessas de emigrados. As FAIMO surgem como a primeira estratégia das famílias rurais santiaguenses principalmente nos momentos de maior dificuldade no abastecimento alimentar. (Couto, 2001, p. 210)

Em 2012, quando realizei o trabalho de campo na Chã das Caldeiras, não existiam pessoas a trabalhar nas “frentes”. Contudo, desde o declínio do rendimento da apanha do rícino até à erupção de 1995, várias pessoas ingressaram em trabalhos públicos. Não temos evidência de que tenha existido uma retracção no *djunta mon*. O principal factor para a participação nas “frentes” entre os grupos domésticos encabeçados por jovens e/ou mulheres isoladas ou “solteiras” era a falta de terrenos para cultivar. Como já referimos, os jovens adultos podem receber dos seus pais um terreno para cultivar e construir casa, mas este é muito menor que o dos pais, e a produção que conseguem obter dele é reduzida, podendo não chegar para a subsistência do agregado familiar. As “frentes de trabalho”, e mais tarde os trabalhos

temporários associados à vinicultura, permitem obter outros rendimentos. Mesmo assim, os jovens não deixam de participar nos trabalhos agrícolas familiares (*djuda*), nomeadamente nos terrenos dos seus pais, como é o caso do Claudino, que se junta aos seus irmãos para trabalhar no terreno da mãe, ou do Ernesto, que vivia sozinho e também prestava *djuda* ao seu pai.

No seu segundo estudo, baseado em trabalho de campo nas comunidades de Tinca e Dobe, situadas também no meio rural santiaguense, Couto (2010) identifica um outro factor da diminuição do *djunta mon* e da *djuda*. Naquelas localidades, os programas de desenvolvimento baseados no *cash-for-work*, foram substituídos por uma abordagem “mutualista”, onde o foco seria uma participação das comunidades na produção agrícola que permitisse obter rendimentos para toda a população.

Os projectos centraram-se na horticultura com a utilização de rega gota-a-gota. Têm sido os jovens, sobretudo, a participar nestes projectos. Os mais velhos continuam a preferir cultivar a cana-de-açúcar através do sistema tradicional designado de “rego”. A maior relutância por parte das pessoas mais velhas não se deve somente ao receio de enveredar por um novo tipo de cultivo. Ela relaciona-se com a gestão de recursos mínimos, que leva a ter prudência em relação ao cultivo de hortícolas. Apesar de se conseguir obter mais lucro, esta cultura também acarreta mais riscos e despesas, que vão desde o investimento na instalação do sistema gota-a-gota aos pesticidas utilizados para combater as pragas.

Além disso, o cultivo de hortícolas leva à alienação de outros tipos de produção existentes, em concreto à conjugação das atividades agrícolas e pecuárias. A produção de cana-de-açúcar associada à cultura de sequeiro permite alimentar tanto as pessoas, como os animais (Couto, 2010, p. 69). O cultivo de hortícolas obriga os horticultores que tenham gado a recorrer à compra de ração, aumentando, assim, os seus encargos, situação que não acontece com os produtores de cana-de-açúcar, que não precisam de investir nas tecnologias necessárias ao sistema gota-a-gota, que também obtêm rendimentos do cultivo da cana-de-açúcar, como é o caso da aguardente e do mel, e ainda utilizam a palha da cana para alimentação dos animais.

No caso da Chã das Caldeiras, o incremento da produção vinícola não obrigou os agricultores a escolher entre dois sistemas de subsistência. Desde logo, porque o calendário agrícola das culturas de sequeiro não interfere com o da cultura vinícola. O clima da Chã das Caldeiras tem a particularidade de permitir duas sementeiras em vários terrenos: a primeira no mês de abril e a segunda no final de agosto. No mês de março, prepara-se a terra para a sementeira de abril, época em que a água assoma à superfície nalgumas partes dos terrenos da Chã. Nesta altura,

cultiva-se uma variedade de feijões, como o *feijão pedra*, *fava*, *bonjinho* e *feijão congo*. Também se semeia abóbora, melancia, batata inglesa<sup>102</sup> e milho. As colheitas fazem-se nos meses de junho e julho. Entre o final de julho e o princípio de agosto, quando começam *aságuas*, faz-se a segunda sementeira, de sequeiro, em todos os terrenos cultiváveis, e não apenas nos mais húmidos. Semeia-se o milho, os diferentes tipos de feijões supramencionados, abóbora, melancia, batata inglesa, e também batata doce e mandioca. As colheitas decorrem habitualmente em outubro.

Quanto ao cultivo da videira, os trabalhos começam no mês de fevereiro, quando se faz a poda e a monda. Nos meses de abril e maio sulfatam-se as vinhas. As vindimas fazem-se antes da época de *aságuas*, portanto antes das sementeiras de sequeiro, no mês de julho ou no começo de agosto. Esta é também a altura em que se plantam novas vides. Deste modo, os calendários das diferentes culturas não se sobrepõem.

Outro factor que facilita a conciliação da agricultura de subsistência com o cultivo da vinha na Chã das Caldeiras prende-se com o escasso investimento que este último requer. Nas novas zonas de regadio da ilha de Santiago, o investimento na instalação da rega gota-a-gota leva muitos produtores a recorrer a empréstimos. Já para o cultivo das videiras na Chã, os agricultores não precisam de muito capital económico, mas sim de capital social, pois o incremento da produção vinícola exige cada vez mais de mão-de-obra. Como já referido, a principal alteração no cultivo das videiras foi o aumento da dimensão das covas para plantio. Esta mudança técnica requer maior intensidade de mão-de-obra na época em que se plantam as vides, e também um aumento da produção de estrume. Ambas as exigências se conciliam com a agropecuária e as redes de entreajuda preexistentes, em vez de as contrariarem. Os grupos domésticos recorrem à *djuda* para realizar a maioria das tarefas agrícolas, sendo o *djunta mon* utilizado na colheita da uva.

Apesar da continuidade das produções de subsistência, o aumento da cultura vinícola constitui um desafio para os jovens adultos da Chã das Caldeiras, isto porque estimula, cada vez mais, a procura de terrenos para cultivar videiras. Neste sentido, o aumento considerável da população e o sistema hereditário bilateral constituem um entrave, pois, a cada geração que passa, os terrenos cultiváveis vão diminuindo. Nos últimos anos, a solução encontrada pelos jovens adultos passa pela apropriação de terrenos baldios. Esta possibilidade existe porque as

---

<sup>102</sup> Batata inglesa é a designação da batata comum em Cabo Verde. A batata, ou batata *di terra*, é a batata doce.

videiras, devidamente plantadas e tratadas, se dão em terrenos que outrora eram considerados impróprios para a produção agrícola.

Com a valorização da produção vinícola, os agricultores começaram a explorar outras zonas. Todavia, estas novas apropriações de terrenos encontram mais obstáculos do que aqueles com que os primeiros habitantes se depararam, por força de políticas governamentais que têm exercido cada vez mais pressão nesta região. Uma delas é o projecto-piloto de legalização e divisão de propriedades realizado pelo Ministério da Agricultura que, na primeira fase, estava a ser executado na Chã das Caldeiras, e que depois seria implementado no resto de Cabo Verde.

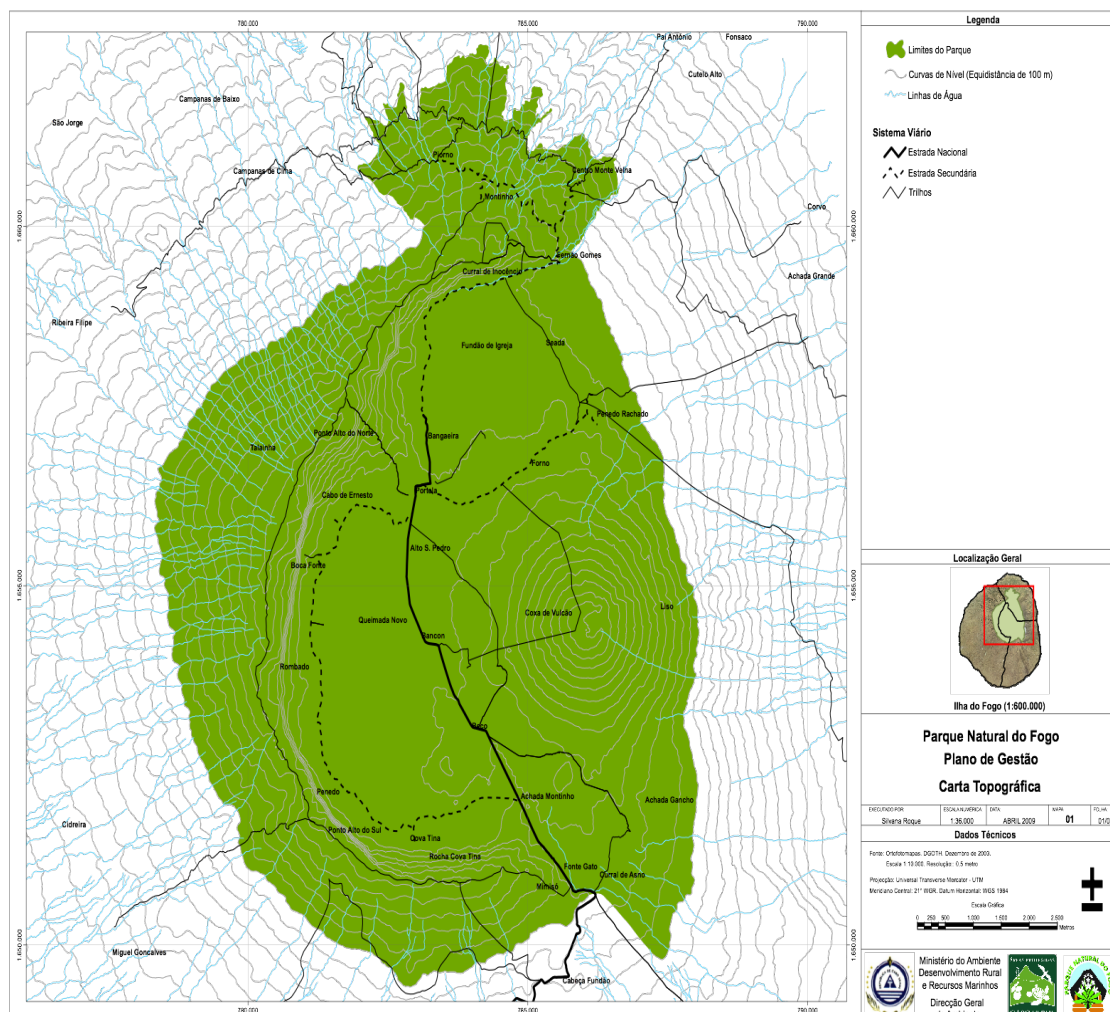


Figura 19- Carta topográfica do Parque Natural do Fogo

A comunidade da Chã tem sido objecto de várias outras intervenções por parte do Parque Natural do Fogo, que foi criado pelo Decreto-Lei n.º 3/2003, de 24 de Fevereiro, onde ficou estabelecido o regime jurídico dos espaços naturais, no qual se encontram todas as áreas

protegidas de Cabo Verde. O Parque Natural do Fogo foi a primeira área protegida a ser estabelecida e implementada, logo em outubro de 2003. O Parque possui uma área cerca de 8.500 hectares e situa-se na confluência de três municípios: S. Filipe (1.861 hectares, 22% do Parque), Santa Catarina (4.237 hectares, 50% do Parque) e Mosteiros (2.370 hectares, 28% do Parque), sendo a Chã das Caldeiras o único assentamento humano no interior do Parque, que pertence actualmente ao Município de Santa Catarina (ver figura 20).

Em 2008, o plano de gestão do Parque foi aprovado em Conselho de Ministros pelo Decreto-Regulamentar n.º 3/2008, de 2 de Junho. Foi a partir deste momento que começaram a surgir problemas em relação às zonas delimitadas para o cultivo, situação que o director do Parque, Alexandre Nevsky, procurou esclarecer em entrevista que lhe fiz.

E. Falo com as pessoas, que dizem estar a produzir cada vez mais videiras. Isso não vai trazer um impacto negativo?

N. Já está a trazer, mas uma das grandes dificuldades que nós temos é a aplicação da lei mesmo, porque temos uma deficiente fiscalização. A lei até é boa, mas a aplicabilidade dela não é boa, e o que é que acontece? Já o plano de gestão define as zonas básicas para cada tipo de atividade [...]: a zona de assentamento urbano, onde se pode fazer as construções para moradia, zonas de agricultura e as zonas que são de proteção integral ou de proteção moderada. Então, estas zonas já estão definidas no plano e a definição destas zonas foi feita junto com a população. É um trabalho [...] que começou a ser feito desde 2002. Antes mesmo da implementação do Parque começou-se a trabalhar na questão da definição das zonas.

É claro que mudaram muitas coisas, porque hoje a agricultura em Chã não é o que era em 2002. Completamente diferente, porque a Adega aumentou de dimensão e tem agora melhores equipamentos, tem mais capacidade de produção. Então, é claro, vai necessitar cada vez mais de matéria-prima e isto vai jogando pouco a pouco, também, com os nossos interesses, porque, por enquanto, o único problema que nós temos são os campos agrícolas invadirem as zonas de uso moderado, que é praticamente uma zona tampão que temos no Parque. Mas numa grande parte destas zonas de uso moderado há ainda muitos nichos ecológicos importantes para a conservação. [...]

Já em 2006 se tinha estabelecido o zoneamento com as pessoas. Como vimos que as pessoas não estavam a aceitar aquele zoneamento e estavam a dizer que queriam mais terreno, porque agora a exigência é maior, há mais famílias que não têm nada, então, em 2008, quando nós fomos fazer o plano de gestão, acrescentámos mais área à zona de agricultura. O acrescentar de mais área não foi uma cópia à toa, porque mandámos encomendar um estudo geológico

para poder definir. [...] Em termos de biodiversidade, já estávamos no limite, não tinha por onde expandir mais, mas em termos geológicos, todos aqueles montes de *xorra* podíamos. E ainda acreditávamos que podíamos aumentar a zona de agricultura.

Então, uma geóloga [Vera Alfonso] veio cá, fez estudo às zonas possíveis de expansão. Ela recomendou, nos indicou as zonas de possível expansão de agricultura. Agora, o que acontece com estas zonas é que, como em Chã as pessoas apropriam os terrenos, então acaba por ser muito complicado, porque uma pessoa que tem um terreno aqui e a zona de expansão foi ali, e o outro vizinho que tem terreno aqui, tem mais acesso a esta zona de expansão que o outro. Continuamos sempre a ter problemas, mas temos de passar em algum momento a fazer com que a lei também seja aplicada, porque senão vamos perder toda a zona, porque não é possível. O planeta terra não cresce, os espaços para a agricultura também não vão crescer. Se hoje há necessidade de ocupar toda aquela área, amanhã também vai haver. [...] Vamos imaginar que, até 2015, ocupam toda a caldeira. Sempre vai ter pessoas que não vão ter nada, porque as crianças, os jovens, vão crescer, vão ficar adultos e vão precisar também de espaço e não vão ter. Então, o limite sempre vai ter. Há o limite natural, que a natureza nos impõe, e nós temos necessidade de agora também impor determinados limites para poder facultar uma boa gestão da área.<sup>103</sup>

É inquestionável que a falta de terrenos agrícolas está diretamente relacionada com o aumento da população da Chã (ver tabela I), situação esta que faz com que, a cada geração que passe, a propriedade de um grupo doméstico seja cada vez mais reduzida. Mas esta razão, por si só, não explica as mudanças socioeconómicas que as actividades vinícolas estão a provocar.

Comparativamente, a Chã das Caldeiras do período em que realizei o trabalho de campo difere em muito daquela que Orlando Ribeiro visitou na década de 1950: “Nas casas escuras, quase ocultas entre os blocos de basalto da mesma cor, cultivando um terreno de escória entre enormes extensões rugosas de lava negra, *vive talvez a população mais miserável da ilha*” (Ribeiro, 1998, p. 142) [itálico meu].

Este registo do geógrafo coincide com as recordações que os habitantes mais velhos têm do tempo *bedjo*, que constantemente referiam nas conversas, em que a vida era muito difícil. Mesmo as gerações mais novas sentiram o preconceito de serem consideradas “atrasadas” quando iam estudar para S. Filipe. Foi o caso do Pedro, que estudou em S. Filipe na década de 1990. A sua mulher, que é natural de S. Filipe, também concorda que havia este preconceito

---

<sup>103</sup> Entrevista realizada na sede do Parque Natural do Fogo em S. Filipe, sexta-feira, 2 de março de 2012.

por parte dos habitantes da cidade face aos da Chã, mas comentou que esta visão negativa já não existe e que isso se deve à melhoria das condições de vida na Chã.

Segundo ela, antigamente, grande parte dos jovens da Chã que estudavam em S. Filipe recebiam apoio do Governo, mas nos últimos anos, devido ao maior desafogo económico dos pais, deixaram de ser abrangidos por esses apoios estatais. Outro aspecto que mencionou está relacionado com a produção agrícola: as pessoas de S. Filipe verificam que grande parte dos produtos agrícolas que se vendem no mercado são provenientes da Chã das Caldeiras.

Apesar de existirem outros factores de mudança, como é o caso da melhoria dos meios de comunicação entre a Chã e as outras localidades, o que sobressai nas narrativas é a importância da produção vinícola. Ela veio mudar as perspectivas dos jovens adultos, que no passado tinham terrenos para cultivar, mas a produção era basicamente para a sua subsistência. Actualmente, mesmo com a dificuldade em conseguir terreno próprio, conseguem ter melhores condições de vida. Isto é possível porque as estratégias familiares que se desenvolveram desde o início do povoamento se adaptaram à produção vinícola. E esta veio reforçá-las, por exemplo quando os jovens adultos, mesmo saindo de casa, continuam a contribuir para o grupo doméstico dos seus pais, existindo assim uma interdependência entre as casas que é crucial para a reprodução social.

A produção vinícola não só reforça as estratégias familiares, como também dá continuidade à diversificação das fontes de rendimento e de recursos existentes, pois os grupos domésticos não se dedicam somente a esta cultura de rendimento, mas integram-na com as culturas de subsistência e com a criação dos animais. A própria produção vinícola segue esta lógica. No momento da vindima, as famílias não vendem às adegas toda a uva colhida, ficando com uma parte para fazer o *manecon*, o vinho para consumo próprio ou para vender ao longo do ano, ou então vendendo-a diretamente às comerciantes em S. Filipe.

As actividades turísticas que se têm desenvolvido na Chã das Caldeiras e que iremos de seguida analisar, enquadram-se na mesma estratégia de diversificação das fontes de rendimento própria de uma economia do incerto.

## **O turismo como ferramenta de desenvolvimento: o caso de Cabo Verde**

Os estudos sobre a economia de Cabo Verde enquadram o país na categoria das designadas pequenas economias insulares (PEI) que, de forma geral, apresentam aspectos semelhantes

entre si, como a pequena dimensão territorial, limitados recursos naturais, actividades económicas pouco diversificadas, distanciamento e isolamento geográfico dos centros económicos, capacidade institucional limitada, dependência em relação a fluxos externos instáveis (especialmente as remessas dos emigrantes e da ajuda ao desenvolvimento), e grande susceptibilidade à ocorrência de catástrofes naturais e mudanças ambientais (Estevão, 2001, p. 73).

Esses estudos (Bertram, 1999; Watters, 1987) consideram que estas especificidades têm constituído um entrave ao desenvolvimento destas economias, restringido uma grande parte destes países a um modelo de desenvolvimento económico habitualmente designado MIRAB (MI-migrações, R-remessas, A-ajuda, B-burocracia). Cabo Verde enquadra-se neste modelo, uma vez que existe uma excessiva dependência dos fluxos externos, que é prejudicial para o desenvolvimento das economias deste tipo:

[...] este modelo é nefasto pelo facto das emigrações e das remessas não conduzirem necessariamente ao “desenvolvimento sustentável”, mantendo pelo contrário a economia “congelada” num estado de baixa produtividade devido aos reduzidos níveis de investimento interno gerados no sector privado além da preservação de um “fácil estilo de subsistência” [...]. (E. Ferreira, 2008, p. 76)

Apesar dos entraves ditados em parte pela insularidade, Cabo Verde tem apresentado nas últimas duas décadas um crescimento económico significativo, tendo, em 2008, alcançado a categoria de país de Desenvolvimento Médio, de acordo com o Índice de Desenvolvimento Humano do PNUD da Organização das Nações Unidas.

Um dos principais factores para o crescimento económico do arquipélago é a indústria do turismo, que se tornou nos últimos vinte anos na principal fonte de riqueza e que é já considerada o “petróleo” do país (Mário Carvalho, 2007; B. Santos, 2008). Esta analogia entre o turismo e o petróleo tem todo o cabimento. Da mesma forma que o petróleo representa a principal fonte de riqueza e de desenvolvimento económico para alguns países, o turismo tem exercido esse papel em Cabo Verde, levando o governo a considerá-lo como “um sector estratégico e prioritário enquanto factor de desenvolvimento do país. Em Cabo Verde o turismo constitui a principal fonte de riqueza nacional, representando cerca de 20% do PIB, e é um sector para o qual se canalizam mais de 90% dos investimentos externos” (Lorena, 2009, p. 1). Outra similaridade que está na base da identificação metafórica do turismo com o petróleo

prende-se com os impactos negativos que ambos apresentam e que têm suscitado inúmeros debates.

Uma área de investigação muito associada aos debates em torno do turismo são os estudos de desenvolvimento (Crick, 1989; Kadt, 1979; Lorena, 2010; Urry, 1990). A origem do conceito moderno de desenvolvimento remonta ao discurso proferido pelo presidente norte-americano Truman em 1949 (Gardner & Lewis, 1996, p. 3), que estabelece que os benefícios dos avanços tecnológicos e do progresso industrial das sociedades desenvolvidas deveriam ser utilizados para melhorar e desenvolver as sociedades subdesenvolvidas. Nesta primeira fase, o conceito de desenvolvimento estava estritamente relacionado com o crescimento económico e com as teorias da modernização.

Durante a década de 1980, assistiu-se a uma viragem em torno da temática do desenvolvimento, com a introdução do conceito de sustentabilidade, que foi apresentado em 1987 pela comissão Brundtland no relatório “Nosso futuro comum”. Definiu-se aí o desenvolvimento sustentável como o “desenvolvimento que atende às necessidades do presente sem comprometer a possibilidade de as gerações futuras atenderem suas próprias necessidades” (Redclift, 2008, p. 279). A palavra sustentabilidade, que surgiu como uma tábua de salvação, tornou-se também numa *buzzword*, uma vez que se disseminou nos mais distintos meios. O turismo não foi excepção. Quatro anos após a introdução do conceito, a cidade do Rio de Janeiro foi o palco da Eco92 e, entre outros pontos importantes relacionados com a preservação do meio ambiente, os países participantes delinearam directrizes para incluir a sustentabilidade do turismo nas suas preocupações (Pelling, 2008, p. 290). Em 1996, a Organização Mundial do Turismo, o Conselho Mundial de Viagens e Turismo e o Conselho da Terra aprovaram a Agenda 21 para a indústria de viagens e turismo, com acções prioritárias a desenvolver por governos, empresários e terceiro sector baseadas num turismo sustentável.

De modo concludente, o conceito de turismo sustentável converteu-se no lema unanimemente aceite e difundido tanto por meios académicos e organizações internacionais, como pelas autoridades governamentais e ONGs, sendo considerado actualmente como o discurso mais recorrente sobre turismo (Higgins-Desbiolles, 2010, p. 116). Não obstante, e apesar das grandes potencialidades que o turismo sustentável pode criar, perspectivando-se um futuro mais promissor para as próximas gerações, o conceito em si mesmo tem desencadeado vários discursos muitas vezes antagónicos, sendo considerado como uma forma de ideologia, um

*slogan* político e, dependendo do contexto em que é utilizado, um conceito, uma filosofia, um processo ou um produto (Wall, 1997, p. 484).

A definição mais amplamente difundida de turismo sustentável baseia-se na estabelecida pela Organização Mundial do Turismo:

Turismo ecologicamente suportável no longo prazo, economicamente viável, assim como ética e socialmente equitativo para as comunidades locais. Exige integração no meio ambiente natural, cultural e humano, respeitando o frágil balanço que caracteriza muitos destinos turísticos, em particular pequenas ilhas e áreas ambientalmente sensíveis. (Lu & Nepal, 2009, p. 6)

Em termos teóricos, as posições também oscilam. A abordagem cronológica ensaiada por Clarke (1997, p. 224) divide os estudos sobre turismo sustentável em três abordagens. A primeira abordagem, designada a dos “pólos opostos”, considera o turismo sustentável em oposição ao turismo de massas, sendo o primeiro conotado como positivo e o segundo como negativo. A segunda abordagem, denominada a do “contínuo”, arrancou no início da década de 1990. Nesta fase, o turismo sustentável e o turismo de massas deixam de ser vistos como opostos, uma vez que se verifica que mesmo o turismo sustentável se pode tornar insustentável. A última abordagem descrita por Clarke é a da “convergência” e considera o turismo sustentável como uma meta que todo o tipo de turismo, independentemente da sua escala, deve esforçar-se por alcançar. É também importante referir a abordagem de Hardly e Beeton (2001, p. 170) ao desenvolvimento do conceito de turismo sustentável, que consiste no reconhecimento da importância dos diferentes interesses de todos os intervenientes.

Do ponto de vista analítico, Cabo Verde constitui um espaço de excelência para os estudos de turismo, pois existe uma grande diversidade de tipos de turismo em diferentes fases de maturação (E. Ferreira, 2008, p. 29). As abordagens macro-económicas apresentam algumas limitações, que podem ser colmatadas com uma visão antropológica sobre os fenómenos económicos.

Esta perspectiva faz com que o turismo deixe de ser visto como uma simples imposição externa sobre os agentes sociais, reconhece que estes dispõem de uma certa autonomia nas suas estratégias, e reconhece também que o turismo pode ter consequências sociais simultaneamente positivas e negativas. Como diz o director do Parque Natural do Fogo:

O turismo trouxe para a comunidade de Chã das Caldeiras duas situações diferenciadas: a nível económico, trouxe recursos e há mais famílias a querer investir na área de restauração e de alojamento; mas a nível social, por sermos um povo facilmente “aculturável”, o turismo tem provocado desequilíbrio social na comunidade.<sup>104</sup>

Como iremos analisar de seguida, as actividades turísticas desenvolvidas na Chã das Caldeiras estão condicionadas por factores externos à população, mas esta não pode ser considerada passiva, um “povo facilmente aculturável”. Pelo contrário, as intervenções externas são muitas vezes contestadas. Mais ainda, as alterações sociais que advêm das actividades turísticas são incorporadas na diversidade e na flexibilidade das estratégias e lógicas familiares que definem o modo de produção doméstico na Chã das Caldeiras.

### **O turismo na Chã das Caldeiras**

Antes da erupção de 1995 já existiam alguns turistas que se aventuravam a visitar a Chã das Caldeiras. Alguns traziam as suas tendas, outros tinham a sorte de ficar na casa de certas pessoas, como era o caso da casa onde vivi. A D. Augusta referiu que nessa altura alugava o seu quarto aos hóspedes, indo ela e o marido dormir para o quarto das crianças. Mas naquele tempo o número de visitantes ainda era muito reduzido.

Para os habitantes da Chã, a erupção de 1995 constituiu um ponto de viragem não só no que respeita à importância económica da viticultura, como também em relação ao turismo. As notícias que chegaram a várias partes do mundo acerca da erupção, que durou dois meses e meio, deram visibilidade internacional à ilha, tornando o vulcão activo um produto turístico diferenciador em relação às ofertas das outras ilhas do arquipélago.

O vulcão tem sido utilizado como chamariz pelas agências turísticas e outros meios de comunicação, como é o caso da revista *Fragata*, que era distribuída a bordo dos aviões da TACV.<sup>105</sup> Num dos seus números, Rodrigues (2010) refere assim a erupção de 1995 e as diferentes sensações que a escalada ao vulcão pode provocar:

---

<sup>104</sup> Entrevista realizada na sede do Parque Natural do Fogo em S. Filipe, sexta-feira, 2 de março de 2012.

<sup>105</sup> A companhia nacional de aviação de Cabo Verde, agora mais conhecida como Cabo Verde Airlines.

Apesar do tempo transcorrido [da erupção de 1995], a primeira coisa que assalta os sentidos é o forte cheiro a enxofre que ainda emana das profundezas da cratera e a diversidade de cores que os minerais expelidos apresentam.

A brisa fresca que corre convida ao descanso, mas a iminência do perigo, provocado pela instável condição do terreno, pela imensidão do abismo e pelas bermas escarpadas da caldeira, coloca em alerta todos os sentidos, ocupados em evitar um passo em falso que pode ser fatal.

A descida, aparentemente mais fácil, transforma-se no Cabo das Tormentas se se resolve fazê-la pelo lado que as lavas escolheram no seu inexorável caminho para a planície, durante a última erupção (O. Rodrigues, 2010, p. 26)

O turismo foi também um dos factores que levou ao retorno das pessoas à Chã das Caldeiras após a erupção de 1995. No momento em que viviam nas casas construídas pelo Estado em outras localidades, correu um boato que dizia que a proibição de regressarem à Chã, decretada pelas autoridades locais, estava relacionada com o interesse em construir um *resort* turístico com investimento externo. O receio de perderem o que era seu motivou ainda mais as pessoas a regressarem.

O retorno dos habitantes às suas casas coincidiu com o aumento do número de turistas a visitar a cratera. Em 1997, estima-se em 900 o número de turistas que visitaram a Chã das Caldeiras e subiram ao pico do vulcão. Em 2000, as estimativas apontavam para 3000 turistas (Leyens, 2002, p. 44). Curiosamente, as pessoas da Chã consideram que esta mudança se deveu à chegada de mais um francês, Patrick, que foi quem construiu a primeira pensão na Chã das Caldeiras, a pensão Pedra Brabo. Nessa altura, os moradores tinham receio que a construção da Pedra Brabo monopolizasse a oferta de alojamento da Chã, tendo mesmo existido alguma contestação. Mas o que aconteceu foi o oposto, pois com a abertura da Pedra Brabo chegaram mais turistas, e como a pensão não tinha capacidade para albergar todos, os habitantes começaram a ampliar as suas casas com quartos e casas de banho para hospedagem.

Foi também em torno da pensão Pedra Brabo que alguns jovens começaram a exercer a atividade de guia turístico de forma mais consistente, diferenciando-se dos demais. Com a criação deste estabelecimento, um grupo de jovens passou a ter acesso mais fácil aos turistas, pois o proprietário deixava que estes entrassem na Pedra Brabo e oferecessem os seus serviços de guia. Os restantes teriam de lançar-se à sorte de encontrar turistas em passeio em S. Filipe ou na Chã com quem negociar uma subida ao vulcão.

No segundo dia após a minha chegada a S. Filipe, passei por uma experiência deste tipo. Estava a explorar o centro da cidade, quando um jovem veio ter comigo e começou a tentar comunicar em inglês. Ao dizer-lhe que podia falar em português, lá conseguimos conversar e ele explicou-me que era guia e que poderia levar-me a conhecer o vulcão. Eu agradeci, mas recusei, explicando que iria viver durante um ano na Chã das Caldeiras e que, com certeza, iria escalar o vulcão, mas não naqueles dias. Durante a minha estadia, encontrei mais algumas vezes este jovem, tanto em S. Filipe como na Chã das Caldeiras, e em algumas delas estava com turistas. O facto de ele não ser da Chã, faz com que as suas atividades enquanto guia no vulcão não sejam bem vistas pelos guias da Chã. Em 2012, vários jovens formaram uma associação de guias locais com o apoio do Parque Natural do Fogo. Esta associação tinha entre os seus objetivos travar a entrada de guias que não pertenciam à comunidade, impedindo-os de fazerem excursões à Chã, principalmente aqueles que trabalhavam para as agências de turismo. A criação da associação de guias demonstra como a população se apropria dos discursos de desenvolvimento sustentável para seu proveito. Neste caso, trata-se de influenciar políticas que concentrem as receitas dos turistas na comunidade, em detrimento das pessoas de “fora”.

Apesar de o Parque Nacional estar de acordo com os guias locais em limitar as excursões feitas por guias de fora, existem outros aspectos relacionados com o turismo que têm trazido conflitos entre a comunidade da Chã e o Parque, e que fazem com que a Chã das Caldeiras constitua um contexto propício para analisar a relação entre o turismo e os discursos divergentes sobre desenvolvimento sustentável.

Por se situar numa área protegida, a Chã das Caldeiras está sob a alçada do PNF, que tem como principal política a promoção do desenvolvimento sustentável:

Conservar e valorizar o património natural, arquitetónico, etnográfico e paisagístico, através do um correcto ordenamento, de acordo com as potencialidades de cada zona, tendo em vista a preservação da biodiversidade, da geodiversidade e a utilização sustentável dos recursos; controlar a erosão do solo para proteger os recursos geológicos e paisagísticos do Pico do Fogo e dos cones adventícios;

Apoiar as actividades humanas tradicionais, potenciando o seu desenvolvimento económico e o bem-estar das populações residentes em harmonia com a conservação da natureza. (Manuel Carvalho et al., 2009, p. 15)

O turismo está integrado nestas estratégias que fomentam o desenvolvimento sustentável, e tanto o PNF como o governo local têm tomado medidas para melhorar as infraestruturas, bem

como para preservar alguns aspectos da vida local que consideram essenciais para o turismo, mas que, muitas vezes, entram em colisão com o que a população local anseia.



**Figura 20- Estrada calcetada na Chã das Caldeiras**

A estrada asfaltada que vem da cidade de S. Filipe e termina à entrada na cratera, a alguns quilómetros ainda da povoação, e o facto de a Chã das Caldeiras ser das poucas localidades da ilha do Fogo onde a rede eléctrica ainda não chegou, constituem dois pontos de divergência muito concretos, colocando de um lado as autoridades locais, que tentam preservar o aspecto “natural” da Chã das Caldeiras e por outro lado, a população que anseia por melhores condições de vida e conforto.

O facto da primeira estrada asfaltada na ilha ter sido construída de S. Filipe até à entrada da Chã das Caldeiras, demonstra bem a importância que o governo tem concedido ao turismo, pois só assim se compreende a prioridade dada a esta via, que favorece diretamente a

comunidade da Chã, em detrimento de outras vias que poderiam ligar povoações que, em termos populacionais, são de maior dimensão, como é o caso dos trajectos entre S. Filipe e Mosteiros ou entre S. Filipe e Cova Figueira. Embora a estrada tenha trazido melhorias para a população, esta contesta o facto de ela terminar no início da Chã das Caldeiras e de os poucos quilómetros de estrada calcetada até chegar à localidade da Portela se encontrarem em más condições.

Na entrevista que fiz ao diretor do Parque Natural do Fogo, ele falou da seguinte forma sobre este assunto:

Há boas estradas feitas de calçada e é possível fazer, mantendo aquele aspecto humano... A imagem que normalmente eu tenho, não sei se todas as pessoas têm a mesma imagem, mas quando se vê alcatrão e grandes prédios e coisas do género, uma pessoa pensa logo em trabalho de máquina. Quando se tem calcetamento e casas de pedra e coisas do género, as pessoas já começam a pensar numa coisa mais humana, mais naturalizada. Então, nós, é nesta perspectiva que defendemos o calcetamento, em vez do asfaltamento.<sup>106</sup>

A mesma perspectiva se coloca em relação à ligação à rede eléctrica, que foi prometida aos habitantes da Chã das Caldeiras em vários períodos eleitorais, mas que até ao momento do trabalho de campo não tinha ainda sido concretizada. Da mesma forma que a estrada, a electrificação da Chã está a ser dificultada por causa do impacto visual dos postes de electricidade na paisagem. Mais ainda, existe o receio de se perder o idílio das noites sem luz eléctrica, silenciosas e estreladas, que os turistas gostam de usufruir.<sup>107</sup>

Além do Parque Natural, outra instituição externa a ter em consideração é a COSPE, que, como vimos, teve um papel importante no incremento da produção vinícola. Outra vertente do projecto da cooperação italiana foi na área do turismo, nomeadamente:

Melhoramento dos produtos locais e dos serviços turísticos oferecidos, definições e regulamentações de um turismo rural respeitoso do ambiente natural e das culturas locais, e, portanto, promoção de uma imagem mais convidativa, que em última análise é, além das

---

<sup>106</sup> Entrevista realizada na sede do Parque Natural do Fogo em S. Filipe, sexta-feira, 2 de março de 2012.

<sup>107</sup> Paradoxalmente, são os estabelecimentos que recebem turistas que têm geradores. Quando há turistas a pernoitar, os geradores são ligados. Nos dias em que não há turistas, o gerador pode ser ligado após o anoitecer, mas por um período mais curto.

localidades específicas envolvidas no projecto COSPE, a imagem complexiva da ilha do Fogo. (J. Rodrigues & Fattori, 2008, p. 36)

Em termos práticos, as atividades desenvolvidas por esta ONG foram várias e de forma geral trouxeram benefícios para a população local, como aconteceu com a formação dos guias turísticos, dos artesãos e também das pessoas que alugam quartos a turistas. Todavia, houve outros projectos que começaram bem, mas que no final geraram conflitos entre os habitantes da Chã e a COSPE. Foi o caso da Châtour e da construção do Sirius. A primeira é uma associação criada pelos habitantes da Chã interessados no sector turístico, que teve o apoio da COSPE, e a segunda, uma pequena unidade hoteleira construída pela COSPE, cujos lucros seriam divididos pela comunidade. O problema surgiu com a direção, que ficou a cargo da associação de vinicultores, e que nunca distribuiu os lucros. Ao contrário do caso da Pedra Brabo, unidade hoteleira que no início as pessoas receberam, mas da qual vieram depois a tirar partido, no caso do Sirius aconteceu o inverso. Além de providenciar alguns alojamentos, era objectivo do Sirius divulgar as ofertas particulares de hospedagem. Foi criado um website onde era possível reservar quartos, podendo escolher-se entre ficar no pequeno complexo turístico ou numa casa particular. No entanto, este tipo de alojamento familiar acabou por ser tirado do website, ficando a escolha da reserva de alojamento limitada ao Sirius.

Em suma, as atividades turísticas desenvolvidas na Chã das Caldeiras foram, deste o seu início, condicionadas por factores externos. Contudo, mesmo quando são impostas, a comunidade utiliza meios para contornar o que acha contrário aos seus interesses, chegando a usar o conceito de “desenvolvimento sustentável” a seu favor. As estratégias utilizadas pela comunidade demonstram como esta não é uma receptora passiva das intervenções externas. Ao mesmo tempo, como vimos também, a comunidade não é uma entidade uniforme, é uma rede de relações sociais ela própria atravessada por desigualdades de poder e conflitos internos.

Por outro lado, tal como no desenvolvimento da cultura vinícola, igualmente influenciado por instituições externas, constata-se que as atividades turísticas se adaptaram ao modo de vida já existente, aumentando a diversidade e a flexibilidade das estratégias e lógicas familiares que definem o modo de produção doméstico na Chã das Caldeiras.

Um aspecto do turismo que os habitantes da Chã não conseguem controlar é a afluência de turistas, a não ser de uma forma muito mitigada, melhorando os serviços prestados para que alguns turistas voltem a visitar a ilha do vulcão e passem palavra a outros potenciais visitantes.

**Tabela III- Número de hóspedes em Cabo Verde 2006<sup>108</sup>**

	S. Antão	S. Vicente	S. Nicolau	Sal	Boavista	Maió	Santiago	Fogo	Brava	Total
<b>N.º Hóspedes</b>	8799	2157	1573	167222	20968	602	55648	4038	158	<b>280582</b>
<b>%</b>	3,1	7,7	0,6	59,6	7,5	0,2	19,8	1,4	0,1	

Em termos estatísticos, podemos constatar que a ilha do Fogo é a sexta ilha com maior número de hóspedes. Em 2006 foram 4038. Este número não se compara com os 167.222 que se hospedaram durante o mesmo ano na ilha do Sal (ver tabela III). Contudo, no Sal, destino de sol e mar, os turistas alojam-se nos hotéis e *resorts* que pertencem maioritariamente a investidores estrangeiros, ao passo que na Chã, o alojamento mais frequente é em casas particulares (a pensão Pedra Brabo é a exceção) e por isso os lucros vão diretamente para os grupos domésticos que albergam turistas. Apesar disto e da afluência de turistas ter tendência a aumentar, o número de turistas que visitam a Chã das Caldeiras não permite que a maior parte da população da Chã viva unicamente das atividades turísticas. Há que notar que a duração das estadias é muito curta, habitualmente uma noite, às vezes duas.

A maioria dos turistas são turistas que podem ser classificados como “turistas interessados no turismo da natureza e da cultura” ou turistas que realizam excursões diárias a partir das ilhas de praia, designadamente do Sal e da Boavista. Aquele primeiro tipo de turista fica cerca de 3 dias no Fogo; em casos muito raros é que visita apenas a ilha do Fogo. (Leyens, 2002, p. 44)

Para além da dependência do afluxo de turistas às outras ilhas e de a grande maioria deles pernoitar uma noite apenas na Chã das Caldeiras, é preciso ter em conta também as oscilações da afluência. Tal como noutros lugares turísticos, na Chã existe uma época alta, entre dezembro e janeiro, período este em que pode haver sobrelotação dos alojamentos. Quando isso ocorre, os donos de casas com hospedagem negociam com familiares ou amigos a cedência das suas casas ou quartos para albergar os forasteiros. Nos restantes dez meses do ano, os trabalhos relacionados com o turismo são escassos, podendo as casas e os guias turísticos passar longos

---

<sup>108</sup> Fonte: INE-CV (*apud* Lorena, 2009, p. 41).

períodos sem essa fonte de rendimento. Esta sazonalidade e inconstância faz com que as mais-valias económicas das atividades turísticas não sejam suficientes para que os habitantes abdicuem das suas outras atividades, mesmo que estas sejam menos lucrativas.

### **As atividades turísticas e a organização familiar na Chã das Caldeiras**

É ao nível da organização familiar do trabalho que se constata que as atividades turísticas são incorporadas no modo de produção existente, baseado na “economia do incerto”. Tal como as restantes atividades, os trabalhos relacionados com o turismo integram uma lógica de gestão de recursos mínimos, que se define pela diversificação das fontes de rendimento. Isto fica evidente nas três atividades turísticas com maior potencial de expansão: os alojamentos, as excursões e o artesanato (Müller, 2011, p. 39). Estas atividades demonstram também como as pessoas da Chã das Caldeiras se foram adaptando ao fenómeno do turismo, pois todas elas surgem a partir de práticas pré-existentes. As crianças e os adolescentes já criavam pequenas peças a partir das pedras vulcânicas, mas com a ajuda da COSPE, foram melhorando e diversificando a produção. No caso dos guias turísticos, a adaptação surgiu do conhecimento local anterior dos trilhos para subir ao Pico Grande do vulcão, onde já se costumava ir apanhar enxofre.

Estas três actividades são, por norma, integradas nas atividades do grupo doméstico, aumentando a diversificação das suas fontes de rendimento. Exemplo disto é o caso do Anselmo, que começou por fazer artesanato de forma a ajudar a sua mãe, e depois enveredou pela atividade de guia turístico, tendo conseguido um contrato com uma agência, que lhe possibilita trabalhar por mais tempo do que a maioria dos guias da Chã, pois também realiza excursões noutras ilhas. Mais ainda, na altura do meu trabalho de campo, concluiu a construção de uns quartos na sua residência para albergar turistas. Mesmo assim, ao longo da sua vida, tem mantido sempre outras atividades, como trabalhar nas “frentes”, na agricultura e na pecuária.

Esta diversificação das fontes de rendimento é comum entre os habitantes da Chã e só é possível porque estão integrados em redes familiares e vicinais que permitem a cada um desdobrar-se em várias actividades. No caso do Anselmo, que vive sozinho, as actividades que desempenha dependem da participação de outras pessoas que vivem noutras casas. Por exemplo, o alojamento dos turistas depende do trabalho de acolhimento e limpeza realizado por uma das suas irmãs, que vive sozinha com o seu filho, e de uma cunhada, que vive com o

seu irmão e filhos. Tal como o Claudino, que se junta aos seus irmãos para trabalhar no terreno da sua mãe, o Anselmo também o faz. Mais ainda, recorre ao *djunta mon* em algumas atividades agrícolas, e também o fez quando construiu os quartos para os turistas.

A actividade de guia turístico é das que permite uma maior autonomia em relação às redes familiares e de vicinalidade. É desempenhada principalmente pelos jovens adultos do sexo masculino,<sup>109</sup> situação que está diretamente relacionada com o facto das mulheres ficarem circunscritas à casa. Isto é evidente quando olhamos para quem vende artesanato, que é o principal meio para se começar a trabalhar como guia turístico. Um bom exemplo é, mais uma vez, o Anselmo, que aprendeu a falar francês na altura em que vendia artesanato e foi a partir daí que começou a angariar clientes para escalar o vulcão. A venda de artesanato é feita principalmente pelas crianças, de ambos os sexos, que nos seus tempos livres vão para lugares estratégicos e tentam vender as peças aos turistas. Alguns adolescentes e jovens adultos também vendem artesanato, mas neste caso são na sua maioria do sexo masculino. Isto acontece porque, como já referimos, durante a infância, não existe uma divisão de género em relação às tarefas e aos espaços. Essa divisão vai-se criando na adolescência e faz com que as raparigas fiquem limitadas aos espaços domésticos, enquanto os rapazes têm muito mais liberdade para circular.

---

<sup>109</sup> Durante o trabalho de campo, uma jovem começou a realizar trabalho de guia, mas foi uma experiência passageira. Na associação de guias, só uma mulher participou nas acções de formação. Era considerada como guia, mas não fazia visitas ao vulcão. Trabalhava no posto de turismo, atendendo os viajantes de fora.



**Figura 21- Jovem a fazer uma escultura**

Os jovens adultos que conseguem trabalho como guias turísticos apresentam-se em melhores condições para obter a sua independência, pois com o dinheiro desta atividade, mesmo que esporádica, conseguem obter um rendimento acima da média. Anotei o seguinte no meu diário de campo:

Elas [funcionárias do alojamento Sirius] começaram a falar dos jovens da Chã, mais precisamente que os trabalhadores fixos do Sr. Nogueira só ganham 500 escudos por dia, mas como alguns experimentaram o dinheiro obtido com o turismo, só uma subida ao vulcão, que dura uma manhã, rende 4000 escudos, vale mais a pena do que trabalhar para o Sr. Nogueira. Na sequência disto, falaram dos proprietários, dizendo que os grandes pagam pouco mas os

jovens aceitam, porque é mais ou menos um trabalho fixo, enquanto os pequenos pagam melhor, mas o trabalho é de curta duração.<sup>110</sup>

Ao contrário das outras actividades, que requerem a participação de várias pessoas e para as quais se privilegia o recurso à *djuda* ou ao *djunta mon*, ficando o dinheiro normalmente na posse dos chefes de família, no caso dos guias turísticos, o dinheiro fica com os jovens, o que lhes permite mais facilmente construir a sua própria casa e “tirar de casa” uma rapariga com quem viver. Mesmo assim, os jovens continuam dependentes das redes de cooperação existentes, desde logo pela cedência do terreno pelos pais para construírem a sua casa, e depois na própria construção que, consoante as fases, requer ora a *djuda* de familiares e amigos, ora o *djunta mon*, na altura armar o betão.

Tal como a cultura da vinha, as actividades turísticas possibilitam um relativo desafogo económico que, no caso dos jovens adultos, se reflete na mudança de mentalidade em relação à vontade de emigrar. Lobo (2006, p. 211) constatou o mesmo em relação aos jovens da ilha da Boavista. Também aqui o *boom* turístico criou mais oportunidades de trabalho, o que permitiu aos jovens fixarem-se por mais tempo na ilha, invertendo a tendência anterior de saída para o exterior. Além disto, o aumento da procura de mão-de-obra provocado pelo turismo originou a imigração de novos actores sociais, residentes estrangeiros de longa duração, que decidem fixar-se na ilha e que se distinguem dos turistas que ficam por um curto espaço de tempo. De entre estes novos actores sociais, encontram-se aqueles que estabelecem relações conjugais com os locais, mas que “entram em conflito com o modo local de percepção do que é a família” (Lobo, 2006, p. 230). Um dos conflitos que emerge nestas novas dinâmicas familiares decorre do facto de os cônjuges casarem muito cedo e residirem em casa própria, o que vai contra a norma local, pois “o padrão geral é que os membros do casal transitem entre unidades domésticas de origem, permanecendo em uma e visitando a outra. Em geral, os primeiros filhos nascem com a mãe ainda na casa onde esta foi criada e a avó exerce um papel fundamental na vida das crianças” (Lobo, 2006, pp. 230–231). Com estas novas práticas de conjugalidade, especialmente quando a mulher é estrangeira, a relação entre a avó e os seus netos perde importância, uma vez que os netos deixam de viver na casa da avó e a educação fica a cargo exclusivo da mãe.

---

<sup>110</sup> Diário de campo, segunda-feira, 25 de Junho de 2012.

Durante o trabalho de campo, tentei aprofundar a questão das relações entre locais e estrangeiros. Numa conversa com um guia turístico, fiquei a saber que existem muitos casos de guias que têm relações com turistas, sendo essa aliás considerada uma das vantagens desta profissão. Anotei-o assim no meu diário de campo:

Posto isto, ele comentou: “Graças a Deus, *guia foi um escola pá mi, um emprego pá mi, foi convivência pá mi, jogo*”. Fiquei curioso em saber o que significava o “jogo”. Começou por dizer “*pá mi foi tudo*”, acrescentando que agora se desenrasca em quatro línguas, graças ao turismo. Só estudou até à sexta classe, pois os pais eram pobres e eram muitos irmãos. Quanto ao “jogo”, apresenta vários aspectos. Primeiro, “é jogo por aprender idiomas”, segundo, “é uma disputa para ter esses clientes e fazer um bom trabalho para ter reputação”, e finalmente, “conheço várias mulheres, já dezasseis nacionalidades”. Foi a primeira vez que ouvi este assunto, por isso perguntei se também acontecia com os outros guias. “*Of course*”, uns mais que outros, mas é normal ocorrerem relacionamentos entre os guias e as turistas.<sup>111</sup>

Os relacionamentos deste tipo são fugazes, duram o tempo que as turistas ficam em Cabo Verde. Mesmo assim, existem dois casos na Chã que se assemelham aos encontrados por Lobo (2006) na ilha da Boavista. Um deles é o do Anselmo, que teve um filho com uma estrangeira. O outro aconteceu durante o meu trabalho de campo, quando um guia iniciou uma relação com uma turista francesa. Mais tarde, conseguiu ir viver para França, onde casou e teve uma filha.

Estes dois casos não são significativos para se considerar que tenha havido uma alteração na organização familiar. O que se verifica é que as atividades turísticas têm possibilitado uma melhoria da situação económica das pessoas que se dedicam a elas, sem que por isso elas deixem de continuar a exercer outros trabalhos. E isto acontece, em parte, porque o turismo na Chã das Caldeiras, tal como os outros meios de subsistência, é encarado num horizonte de incerteza.

### **A lógica de não colocar todos os ovos no mesmo cesto**

A cultura vitícola e o turismo são as actividades das quais os habitantes da Chã das Caldeiras conseguem obter maiores rendimentos, constituindo também um factor diferenciador em relação às outras localidades da ilha do Fogo e até do arquipélago. A Chã é o único lugar de

---

<sup>111</sup> Diário de campo, segunda-feira, 19 de Março de 2012.

Cabo Verde onde se cultiva uva e a única povoação localizada numa antiga cratera de um vulcão activo. Porém, a lógica da reprodução de subsistência desta comunidade continua a ser a mesma que os primeiros habitantes implementaram quando chegaram à Chã das Caldeiras e que não difere de outros contextos rurais de Cabo Verde:

A esmagadora maioria das famílias rurais cabo-verdianas faz a agricultura de sequeiro porque esta abre um ciclo de subsistência doméstica. Esta subsistência assenta na transversalidade de múltiplas actividades, não colocando os ovos no mesmo cesto, diversificando fontes de rendimento e recursos, numa base de complementaridade e na lógica de uma gestão de recursos mínimos. (Couto, 2010, pp. 391–392)

A pluriactividade não se resume aos trabalhos agrícolas e turísticos. No seu dia-a-dia, as pessoas arranjam diversas formas de obter algum tipo de rendimento, como é o caso das mulheres que compram produtos em S. Filipe e vão revender às casas da Chã das Caldeiras, ou então dos homens que fazem biscates nas obras. Embora estas actividades pouco lucrativas sejam típicas dos agregados familiares que se encontram numa situação económica mais vulnerável, como é o caso dos jovens adultos que construíram recentemente a sua casa, elas não podem ser analisadas isoladamente, pois a sua realização e continuidade depende das redes familiares e de vicinalidade em que todos estão inseridos. Da mesma forma, os grupos domésticos que se encontram em melhor posição económica, como é o caso das famílias alargadas de base conjugal, dependem da cooperação dos seus membros e entre casas.

A lógica da reprodução da subsistência existente na Chã tem como base a interdependência entre as pessoas e as casas, mas também a diversificação das actividades que trazem rendimento. Isto acontece porque os recursos são mínimos e sempre avaliados como incertos. Tal como as culturas agrícolas de subsistência, a cultura vinícola está sujeita a secas cíclicas. Todavia, as famílias utilizam algumas estratégias para minimizar os riscos de perder toda a colheita, como é o caso do cultivo em diferentes terrenos, que é igualmente uma prática comum no meio rural santiaguense (Couto, 2010, p. 206). No caso da Chã, esta estratégia é especialmente relevante nas ocasiões em que o vulcão entra em erupção, pois se um indivíduo possuir terrenos em diferentes zonas, tem maiores probabilidades de não perder toda a sua produção.

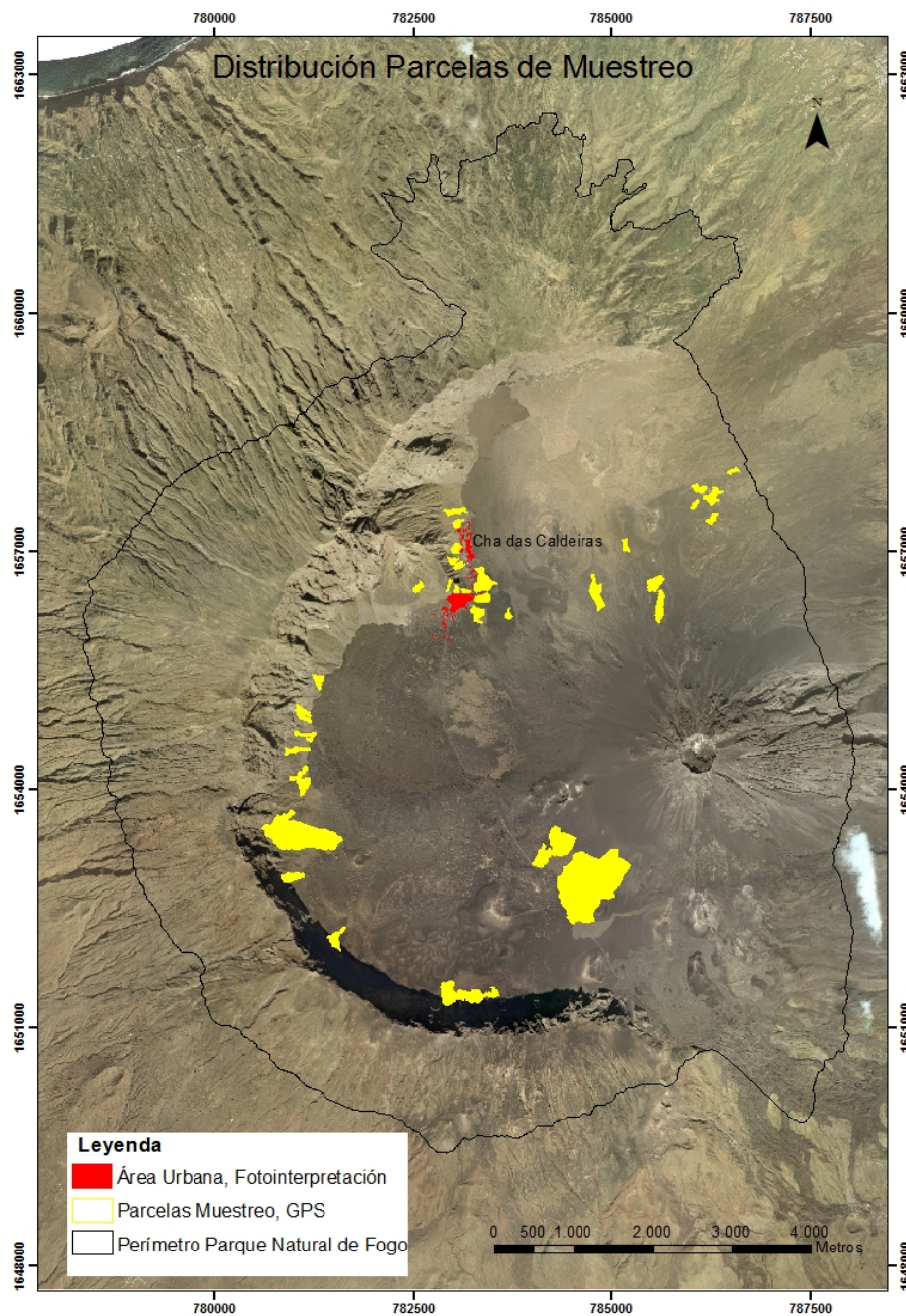


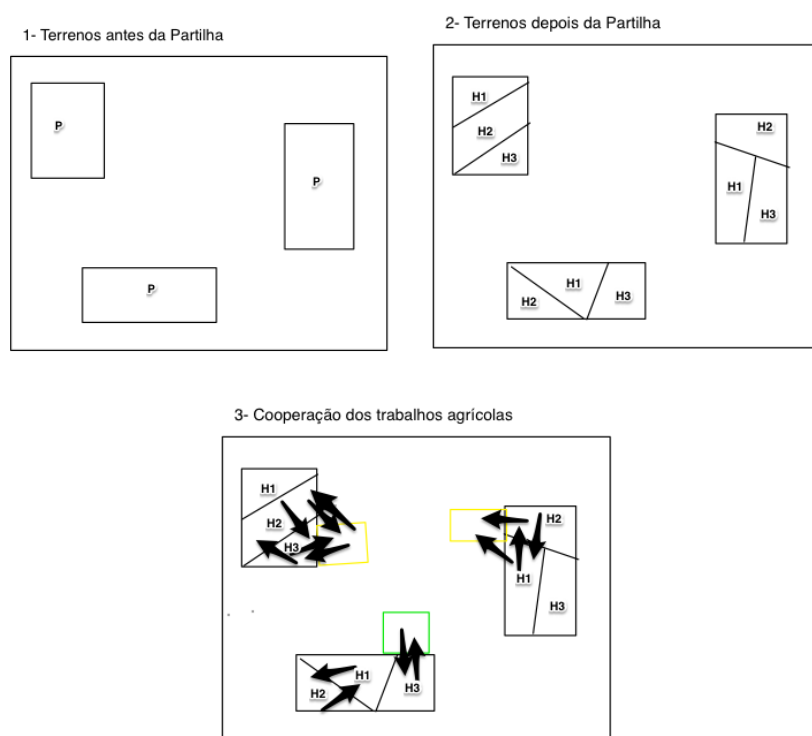
Figura 22- Localização das parcelas agrícolas na Chã das Caldeiras<sup>112</sup>

Segundo Matos (2009, p. 64), é o sistema de sucessão hereditário que provoca uma contínua divisão das propriedades, sendo a média para cada agricultor de 3,2 explorações agrícolas. A partilha dos terrenos pelos herdeiros é arbitrada pelo cabo-chefe da Chã das Caldeiras. Formalmente, o cargo de cabo-chefe deixou de existir. Era um cargo de autoridade civil cuja

<sup>112</sup> Fonte: Matos (2009, p. 74).

missão consistia em gerir conflitos e zelar pelo bem-estar da população de uma povoação ou, em contexto urbano, de um bairro. No tempo colonial, os cabos-chefes eram nomeados pelo presidente do município. A escolha recaía por regra em homens letrados e respeitados entre os vizinhos como pessoas rectas e justas. Esta figura continuou a existir após a independência de Cabo Verde, sendo formalmente extinta nos anos 1990. Não deixou, porém, de persistir até hoje em zonas rurais, tendo agora um estatuto informal, mas continuando a ser reconhecida e respeitada.

Na partilha das propriedades, participam o cabo-chefe e os herdeiros ou seus representantes. Utilizando uma corda, os terrenos são divididos consoante a sua produtividade. É este, e não a dimensão dos terrenos, o critério de paridade.



**Figura 23- Sistema de partilha de herança e cooperação entre agricultores**

Desta divisão resulta a grande fragmentação dos terrenos da Chã que, do ponto de vista económico, parece ser contraproducente, uma vez que leva os herdeiros a despender mais tempo do que fariam se tivessem somente um terreno, pois têm de se deslocar entre parcelas que normalmente ficam em pontos geograficamente distantes uns dos outros. Como a área de cultivo é cada vez menor, o que seria de esperar é que a produção também fosse menor. Isto, porém, não acontece, pois com as relações de cooperação que se estabelecem entre os herdeiros e/ou outros agricultores que tenham terrenos vizinhos (figura 24), os agricultores conseguem

maximizar a sua produção. Em termos de posse, o terreno pertence a um indivíduo ou a um casal, mas nas alturas do ciclo agrícola em que é necessário mão-de-obra intensiva, ela é recrutada entre os demais membros do grupo doméstico e, principalmente, através do *djunta mon*. A sustentabilidade da atividade agrícola é assim indissociável das redes de cooperação, pois sem elas, mesmo que alguém possua um bom terreno, não tem meios para o cultivar. É por isso mesmo que se verifica uma percentagem elevada de terrenos em boas condições para cultivo, mas que se encontram inexplorados.

Esta interdependência e necessidade de cooperação entre pessoas/casas para as atividades agrícolas não pode ser dissociada da constante reivindicação dos laços de parentesco existentes. Os conflitos que possam surgir com pessoas que são *família di perto*, como é o caso das disputas entre irmãos nas partilhas dos terrenos, são facilmente obviados pelo recurso a outros familiares, genealogicamente considerados *família di longe*, mas que a proximidade, a amizade e o interesse mútuo tornam *família di perto*.

## Conclusão

Quinta-feira, 12 de abril de 2012

Estava num sono profundo, quando acordei e pensei que ainda estava a sonhar, pois vi as paredes do quarto a moverem-se. No dia anterior tinha lido sobre o alerta de tsunami, por isso não tinha a certeza se estava a sonhar, ou se o abalo que senti foi real. Não consegui dormir, comecei a pensar: se o vulcão entrasse em erupção, como iria continuar a minha pesquisa? E se a erupção começasse enquanto eu estivesse na Praia, como iria voltar para o Fogo?

A D. Augusta foi a primeira pessoa que encontrei de manhã. Perguntei-lhe se realmente tinha havido um sismo, tendo ela confirmado que sim e referido que foi forte. Ao longo do dia, só se falou do sismo, mas houve muitas pessoas que não o sentiram. Uma eventual erupção vulcânica era, segundo a maioria, pouco provável, isto porque em 1995 houve sismos, mas sucederam-se durante muito tempo até começar a erupção.

Esta passagem do meu diário de campo revela um certo egoísmo da minha parte, pois apesar de ter pensado no que poderia acontecer às vidas das pessoas da Chã, também estava a cogitar sobre o meu trabalho de campo, se teria de mudar de tema, ou se o material que tinha recolhido até ao momento teria de ser descartado. Tal como as pessoas da Chã especulavam no dia seguinte, a erupção não aconteceu e continuei o meu trabalho de campo.

Dois anos e meio depois, no dia 24 de novembro de 2014, quando já me encontrava em Portugal a escrever esta tese, recebi uma mensagem da Isabel Nogueira, uma jornalista que tive o prazer de conhecer na Praia, a informar que o vulcão do Fogo entrara em erupção e que ela iria para lá acompanhar o evento. Nessa altura, estava a escrever os capítulos em que trato mais demoradamente da formação e da reprodução dos grupos domésticos. Com o desenrolar da erupção, que se prolongou até 8 de fevereiro de 2015, o que até aí era um retrato de uma comunidade existente passou a ser um testemunho de um passado. Uma semana após o início da erupção, uma das correntes de lava progrediu pela Chã e em poucos dias cobriu, quase por completo, tanto a Portela como a Bangaeira, ficando a maioria das casas soterradas na lava. O vulcão manteve-se em atividade durante dois meses e meio e o balanço dos estragos causados foi bem pior do que o da erupção de 1995:

No geral, a erupção deixou um rastro de devastação, tendo destruído completamente os dois assentamentos na Caldeira e deslocou as 994 pessoas que lá viviam. Terrenos agrícolas foram destruídos, assim como a cooperativa de vinhos, com consequências consideráveis para a

economia local, que se apoiava principalmente na agricultura. A erupção também afectou infraestruturas sociais (escolas, centro de saúde e uma igreja) e a sede do Parque Natural do Fogo, recentemente construída. (Governo de Cabo Verde, 2015, p. 13)

Mais sorte tiveram os habitantes das localidades de Cutelo Alto e Fonsaco, e também os dos povoados de Monte Barro, Boca Curral e Queimada Trás. Com o desenrolar da erupção, chegaram a ser incluídos na área de risco. A lava, contudo, conteve-se nos limites da Bangaeira.

Fui acompanhando à distância o desenrolar da erupção, sobretudo através das redes sociais. Constatei que, tal como ocorrera na erupção de 1995, o governo declarou a Chã das Caldeiras como zona de alto risco e proibiu a entrada dos habitantes. As pessoas foram deslocadas para várias localidades. Os que tinham recebido casas em 1995 voltaram para essas casas. Os que não tinham, ficaram em tendas. Tal como acontecera em 1995, também em 2015, um ano após o início da erupção, verificou-se o regresso de algumas pessoas à Chã. Primeiro, um grupo de moradores juntou-se e construiu uma estrada. Depois, começaram a construir-se algumas casas, como é o caso da última proprietária da Pedra Brabo (durante o trabalho de campo o primeiro dono tinha vendido a pensão) que voltou a construir um alojamento turístico. Outros seguiram as mesmas pisadas, como o Anselmo ou o Claudino. Outra das notícias que surgiu foi que a procura turística aumentou, situação que também tinha ocorrido após a erupção de 1995 (LUSA, 2015).

Estas semelhanças entre a erupção de 1995 e a de 2014 suscitaram muitos comentários e considerações nas redes sociais e nos *media* em torno do facto de as pessoas da Chã das Caldeiras continuarem a querer viver num lugar considerado de alto risco. Essas considerações deram origem a um artigo que escrevi em parceria com o Samuel Weeks (2016), ao qual regresso agora para concluir.

As dúvidas que me surgiram naquela noite em que senti os abalos sísmicos, também ficam agora esclarecidas, pois em vez de descartar o material etnográfico, a erupção de 2014 reforça e consolida algumas perspectivas de análise desenvolvidas ao longo desta tese, acrescentando ainda a importância da interdependência entre a vida social e o seu contexto ecológico.

Num estudo sobre uma aldeia de pescadores na costa alentejana de Portugal, Azenha do Mar, Mendes conclui o seguinte:

Pensar no processo relacional que está na origem da Azenha do Mar, permite-nos perceber como o social e/ou cultural está intricadamente implicado com o que é “natural”, que, por sua

vez, está também dependente das visões do mundo, dos modos de habitar social e culturalmente construídos. No entanto, porque pensamos que cultura só precisa de cultura para existir, esquecemos que ela necessita de contextos ecológicos sustentáveis para perdurar, porque esquecemos que também nós somos natureza. (Mendes, 2013, pp. 223–224)

Naquele contexto ecológico, o mar é o elemento natural que afecta, simbólica e materialmente, as formas de organização social. No contexto ecológico da Chã das Caldeiras, esse elemento é o vulcão. Apesar das diferenças entre ambos os contextos, a relação que se estabelece entre os habitantes e o meio apresenta similaridades. O título do estudo de Mendes sobre a Azenha do Mar, baseado num ditado local, resume assim essa relação: O mar é que manda. Na Chã das Caldeiras, manda o vulcão, como se pode ler por exemplo numa notícia publicada durante a erupção de 2014:

Todos vivemos com uma faca pendurada por um fio frágil apontada ao pescoço. Mas há aqueles que passam uma vida toda com o seu carrasco à frente dos olhos. É o que acontece a quem nasce, cresce, vive e morre em Chã das Caldeiras. *O vulcão deu, o vulcão tirou.* (Centeio, 2014) [itálico meu]

A preeminência do vulcão é desde logo paisagística. Por onde quer que se ande na Chã das Caldeiras, o cone do Pico Grande e as massas de lava solidificada são omnipresentes. Como vimos, o vulcão serve também de metonímia para falar do temperamento dos habitantes da Chã, por exemplo ao atribuir-se à força do magma a circunstância de vários homens terem mais de uma mulher. Os habitantes evacuados durante as erupções são designados “deslocados” e assim se sentem. Neste contexto específico, o termo tem para eles um duplo sentido: não se trata apenas de ser deslocado fisicamente, trata-se também de um deslocamento existencial, de se sentir “fora do seu lugar”. Na altura da erupção, um dos habitantes da Chã escreveu o seguinte na rede social facebook: “Eu sou da Chã e descobri que nas minhas veias corre a lava e que o meu coração é fogo que me faz sair da cama todos os dias” (Weeks & Popinsky, 2016, p. 63).

Existe também a convicção, mais pragmática, de que o vulcão “dá mais do que tira” (Centeio, 2014). A falta de trabalho é um dos principais factores que levam ao retorno das pessoas à Chã após uma erupção. Tal como aconteceu na erupção de 1995, em que as pessoas receberam casas, mas não meios para subsistir, também na erupção de 2014, o Estado ofereceu “cestas básicas” para apoiar os “deslocados”, mas, mesmo assim, a vida nas outras localidades não

permite a independência económica da maioria dos “deslocados”. Ilustra-o por exemplo o relato de uma das pessoas que regressou à Chã um ano depois da última erupção:

Eu tenho três filhos, tenho de trabalhar para os meus três filhos. Não podia ficar sentada na Achada Furna. Há onze meses que não trabalho, há 12 meses que não trabalho nada!

O meu chão, a minha casa, o chão não queimou totalmente, a melhor parte.

Fiquei só com tecto, e fiquei. (Varela, 2015).

O capítulo VIII, em que tratei as atividades da Chã das Caldeiras, principalmente as de rendimento que surgiram após a erupção de 1995, evidencia a importância que o espaço físico tem na criação de recursos económicos que não existem nas outras localidades da ilha do Fogo. Mas se considerarmos a erupção de 1951, em que não existiam estas fontes de rendimento, verificamos que a maioria das pessoas continuou a viver na Chã das Caldeiras, e podemos afirmar que foi nesse período que se consolidou o assentamento, pois durante o início do povoamento, os habitantes viviam entre a sua localidade de origem e a Chã.

Para além das actividades de rendimento, existe um outro factor que motiva o regresso da maioria das pessoas à Chã das Caldeiras. Refiro-me à interdependência entre a organização do trabalho produtivo e as relações familiares e vicinais. Após a erupção de 2014, muitas famílias ficaram separadas. As políticas de realojamento não tiveram em conta as relações de interdependência entre casas. Consideraram apenas os agregados familiares nominais. Desta forma, separaram geograficamente em localidades diferentes os filhos que tinham construído as suas casas perto da dos seus pais e que estabeleciam diversas formas de cooperação com o grupo doméstico de origem. Este problema fica bem explícito no seguinte depoimento:

Agora está tudo espalhado, uma parte no Mosteiro, outra no Monte Grande, outra na Achada Furna, outra... agora ficou tudo espalhado.

Como é que tu fazes para estar com eles?

Vou só vê-los e volto. As mães deles vêm e vão. Elas vêm buscar alguma coisinha, elas vêm e vão. As mães vêm e voltam

Eu tenho um amigo que é casado com a filha do Nogueira e vivia pertinho de nós. A toda a hora (ele é “brasileiro”) ele chamava: “Venham aqui tomar um café.” Ele estava no seu trabalho e chamava-nos, contente, para contar alguma coisa, a nossa vida era boa! (Varela, 2015)

Este testemunho tem a peculiaridade de ter sido feito pelo Fatinho<sup>113</sup>, personagem da Chã com alguma notoriedade. Apesar de ser comum na Chã um homem ter mais do que uma mulher, o caso dele é especial, pois vive com três mulheres num conjunto de casas contíguas, com alguns dos seus filhos e filhas, genros, noras e netos. O facto de ele lamentar a falta de proximidade com as pessoas com quem convivia diariamente, demonstra que não são só os aspectos económicos que determinam o regresso das pessoas à Chã. A ideologia do “somos todos uma família” ganha aqui um sentido bem literal, tendo como referente a vivência quotidiana de relações próximas de sociabilidade.

Estas breves observações acerca da erupção de 2014 recordam em parte os estudos de Victor Turner em torno do conceito de “drama social”, ou seja, “um estudo de conflito social e de mecanismos sociais posta em jogo para reduzir, excluir ou resolver esse conflito” (Turner, 1996, p. 89), abordagem esta que tem sido retomada por alguns autores (Hilgartner, 2007; Hilgartner, 2000; Assunção, 2014) para entender contextos sociais onde ocorrem catástrofes naturais.

Aprofundar esta abordagem remeteria para um outro tipo de pesquisa etnográfica. Ainda assim, podemos utilizar o esquema de “drama social” para contextualizar a erupção de 2014. À semelhança dos rituais, o fenómeno eruptivo no pico do Fogo desencadeou uma ruptura, provocando uma cisão na comunidade, que resultou num período de crise, que à semelhança da erupção de 1995 levou à alteração das relações sociais existentes. As famílias ficaram dispersas em diferentes zonas e sem meios de subsistência. Depois da erupção, apesar de o governo ter proibido o regresso da população, aos poucos algumas pessoas retornaram, constituindo esta a fase de recuperação.

O ciclo dramático termina com a reintegração e a normalização da cisão (Hilgartner, 2007, p. 155). Apesar de não ter regressado à Chã, tenho mantido ao longo destes anos contacto com algumas pessoas. Uma delas é a Eva, que neste momento está a viver na Praia. Ela teve um filho, que se encontra na Chã a viver com os avós, o Sr. Manuel e a D. Augusta, que voltaram para construir uma nova casa. Segundo ela, a maioria das pessoas regressou à Chã, e algumas construíram novas casas sobre a lava também nova da última erupção.

---

<sup>113</sup> Nome verdadeiro.

Apesar de ainda não se poder tirar conclusões em relação aos modos de vida agora estabelecidos, o que sucedeu após a erupção de 2014 demonstra que os habitantes da Chã têm uma grande resiliência ao irem viver para outros lugares, “deslocados”, e regressarem mal podem para refazer as suas casas, as suas vidas, os seus cultivos. Fazem-no porque as redes familiares e de vicinalidade, e o modo de vida que elas sustentam, económica e emocionalmente, sobrevivem ao afastamento e requerem aquela ecologia em que estavam antes embutidas. Aquilo que o vulcão desfaz, convida a gente da Chã, como um íman, a vir refazer.

## Bibliografia

- Åkesson, L. (2004). Making a life: Meanings of migration in Cape Verde. Tese de doutoramento, University of Gothenburg.
- Almeida, G. (1995). Os dois irmãos. Lisboa: Editorial Caminho.
- Amaral, I. (1991). Introdução geográfica. In M. Santos & L. Albuquerque (Coord.), *História Geral de Cabo Verde*, vol. I, (pp. 1–22). Lisboa: Instituto de Investigação Tropical e Instituto Nacional de Investigação Cultural.
- Amoedo, D., Andrade, I., Arruda, L., Jardim, M., Carvalho, Patricia Wiggers, R., & Bulamah, R. (2013). De parentes, vizinhos e amigos: uma conversa com João de Pina-Cabral. *Temáticas*, 21(42), pp. 201–227. Retrieved from:  
[https://www.academia.edu/22895895/De\\_parents\\_vizinhos\\_e\\_amigos\\_uma\\_conversa\\_com\\_João\\_de\\_Pina-Cabral](https://www.academia.edu/22895895/De_parents_vizinhos_e_amigos_uma_conversa_com_João_de_Pina-Cabral)
- Anjos, J. (2002). Intelectuais, literatura e poder em Cabo Verde: Lutas de definição da identidade nacional. Praia: Editora da UFRGS & INIPC.
- Anjos, J. (2003). Elites intelectuais e a conformação da identidade nacional em Cabo Verde. *Estudos Afro-Asiáticos*, 25(3), 579–596.
- Anjos, J. (2013). A variação ontológica de raça na modernidade: Brasil e Cabo Verde. *Ciências Sociais Unisinos*, 49(1), 20–25.
- Araújo, A. (1995). Little Know. The European side of Cape Verde Island. A contribution to the knowledge of the people. New Bedford: DAC Publisher.
- Barnes, J. (1961). Physical and social kinship. *Philosophy of Science*, 28(3), 296–299.
- Barnes, R. (1999). Marriage by capture. *The Journal of Royal Anthropological Institute*, 5(1), 57–73.
- Bastos, C. (1993). Os Montes do Nordeste Algarvio. Lisboa: Edições Cosmos.
- Behar, R. (1996). The vulnerable observer. Anthropology that breaks your heart. Boston: Beacon Press.
- Bertram, G. (1999). The MIRAB model twelve years on. *The Contemporary Pacific: A Journal of Islands Affairs*, 11(1), 105–138.

- Blackwood, E. (2005a). The specter of the Patriarchal Man. *American Ethnologist*, 32(1), 42–45.
- Blackwood, E. (2005b). Wedding bell blues: Marriage, missing men, and matrifocal follies. *American Ethnologist*, 32(1), 3–19.
- Bloch, M. (1995). The resurrection of the house amongst the Zamfima of Madagascar. In J. Carsten & S. Hugh-Jones (Eds.), *About the house: Lévi-Strauss and beyond*, (pp. 69–83). Cambridge: Cambridge University Press.
- Borges, M., & Morais, L. (2012). Cabo Verde no contexto do desenvolvimento sustentável: Relatório à conferência RIO+20. Retrieved from:  
<https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/1035capeverde.pdf>
- Boserup, E. (1970). *Woman's role in economic development*. London: George Allen & Unwin.
- Cabral, I. (2012). A evolução da sociedade fogueira: Através de um estudo prosopográfico da elite da ilha (sec. XVI-XVIII). Retrieved from:  
<http://hdl.handle.net/10961/368>
- Calhoun, C. (1980). Community: Toward a variable conceptualization for comparative research. *Social History*, 5 (1), 105–129.
- Capelo, A. (1854). Relatório, encadernação de BO de Cabo Verde de 1854. São Filipe: Acervo da Casa da Memória
- Carling, J. (2001). *Aspiration and ability in international migration. Cape Verdean experiences of mobility and immobility*. Tese de doutoramento, University of Oslo.
- Carling, J. (2004). Emigration, return and development in Cape Verde: The impact of closing borders. *Population, Space and Place*, 10(2), 113–132.
- Carling, J., & Batalha, L. (2008). Cape Verdean migration and diaspora. In J. Carling & L. Batalha (Eds.), *Transnational Archipelago Perspectives on Cape Verdean Migration and Diaspora* (pp. 13–32). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Carreira, A. (1982). *Estudos de economia cabo-verdiana*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Carreira, A. (1983a). *Cabo Verde. Formação e extinção de uma sociedade escravocrata (1460-1878)*. Lisboa: Gráfica Europa, Lda.
- Carreira, A. (1983b). *Migrações nas ilhas de Cabo Verde*. Praia: Instituto Cabo-verdiano do Livro.
- Carreira, A. (1984). *Cabo Verde: Aspectos sociais. Secas e fomes do século XX*. Lisboa: Ulmeiro.

- Carsten, J. (2000). Introduction: Cultures of relatedness. In J. Carsten (Ed.), *Cultures of relatedness: New approaches to the study of kinship* (pp. 1–36). Cambridge: Cambridge University Press.
- Caruso, J. (2010). Parentesco e casamento: Da fuga ao morar junto na Costa da Lagoa, Florianópolis. Retrieved from:  
[http://www.fg2010.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1278296301\\_ARQUIVO\\_ARTIGOFAZENDOGENERO1.pdf](http://www.fg2010.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1278296301_ARQUIVO_ARTIGOFAZENDOGENERO1.pdf)
- Caruso, J. (2011). Weaving relatives. Elopement and kinship in a Southern Brazilian community. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 8(2), 235–255.
- Carvalho, Manuel, Rodrigues, A., Roque, S., Centeio, G., Furtado, A., Santana, P., Alfama, V., Chueca, B., & Ramos, A. (2009). Plano de Gestão: Parque Natural do Fogo. Retrieved from:  
<http://hdl.handle.net/10961/1889>
- Carvalho, Mário. (2007). *Turismo em Cabo Verde: Uma nova fase?* Retrieved from:  
<http://www.africanidade.com/articles/51/1/Turismo-em-Cabo-Verde-uma-nova-fase/Paacutegina1.html>
- Centeio, N. (2014). “Homi Grande” sem misericórdia sobre Chã das Caldeiras. Retrieved from:  
<https://paginaglobal.blogspot.com/2014/12/cabo-verde-vulcao-do-fogo-homi-grande.html>
- Clarke, J. (1997). A framework of approaches to sustainable tourism. *Journal of Sustainable Tourism*, 5(3), 224–233.
- Cohen, A. (2010). *The symbolic construction of community*. New York: Routledge.
- Correia, C. (1998). A sociedade cabo-verdiana: Sua formação e evolução. In J. Almeida (Ed.), *Descoberta das ilhas de Cabo Verde* (pp. 52–80). Praia: AHN Praia - Sépia Paris.
- Correia, E., & Costa, F. (1995). *Breve notícia da recente erupção na ilha do Fogo e suas consequências*. *Finisterra*, 30 (59/60). Retrieved from:  
<https://revistas.rcaap.pt/finisterra/article/view/1821>
- Costa, J. (1852). Visita ao vulcão da ilha do Fogo em Março de 1852. Encadernação de BO de Cabo Verde. Praia: Arquivo Histórico Nacional.
- Couto, C. (2001). *Estratégias familiares de subsistências rurais em Santiago de Cabo Verde*. Lisboa: Edição do Instituto da Cooperação Portuguesa e Ministério dos Negócios Estrangeiros.
- Couto, C. (2010). *Incerteza, adaptabilidade e inovação na sociedade rural da ilha de Santiago de Cabo Verde*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

- Crick, M. (1989). Representations of International Tourism in the Social Sciences: Sun, sex, sights, savings and servility. *Annual Review of Anthropology*, 18, 307–344.
- Cutileiro, J. (1971). *A Portuguese rural society*. Oxford Clarendon Press.
- Dias, Jorge. (1981). Rio de Onor: *Comunitarismo agro-pastoril*. Lisboa: Editorial Presença.
- Dias, Juliana. (2000). *Entre partidas e regressos: Tecendo relações familiares em Cabo Verde*. Tese de doutoramento, Universidade de Brasília.
- Dias, Juliana, & Lobo, A. (2012). Sobre fluxos e(m) contextos africanos. In Juliana Dias & A. Lobo (Eds.), *África em movimento* (pp. 4–25). Brasília: ABA Publicações.
- Drotbohm, H. (2009). Horizons of long-distance intimacies. Reciprocity, contribution and disjuncture in Cape Verde. *History of Family*, 14(2), 132–149.
- Drotbohm, H. (2010). Gossip and social control across seas: Targeting gender resource inequalities and support in Cape Verdean transnational families. *African and Black Diaspora: An International Journal*, 3(1), 51–68.
- Durão, E. (1884). Relatório sobre a agricultura da ilha do Fogo, BO de Cabo Verde. Praia: Arquivo Histórico Nacional.
- Estevão, J. (2001). As Pequenas Economias Insulares e as Condições do Desenvolvimento Económico. *Cultura, Número Especial* (Setembro), 71–78.
- Ferreira, E. (2008). O turismo sustentável como factor de desenvolvimento das pequenas economias insulares: o caso de Cabo Verde. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.
- Ferreira, O. (2010). Seria uma boa ideia pôr algum termo às efabulações em torno da figura de Armand Mont-Rond!... Retrieved from:  
[http://coral-vermelho.blogspot.com/2010\\_11\\_01\\_archive.html](http://coral-vermelho.blogspot.com/2010_11_01_archive.html)
- Filho, J. (1983). *Estórias, estórias... Contos cabo-verdianos*. Lisboa: Ulmeiro.
- Filho, J. (1995). *Cabo Verde. Retalhos do quotidiano*. Lisboa: Editorial Caminho.
- Filho, J. (1997). *O corpo e o pão. O vestuário e o regime alimentar cabo-verdiano*. Oeiras: Câmara Municipal de Oeiras.
- Filho, W. (2009). The conservative aspects of a centripetal diaspora: The case of Cape Verdean tabancas. *Africa*, 79 (4), 520–542.
- Fonseca, C. (2002). *O processo de ocupação e povoamento de Chã das Caldeiras*. Trabalho final de bacharelato. Instituto Superior de Educação.
- Freyre, G. (1957). *Casa Grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Lisboa: Edições Livros do Brasil.

- Furtado, C. (2001). Missão de consultoria: Condições sócio-económicas e dinâmicas interfamiliares em Chã das Caldeiras. Praia: Cooperação técnica Alemã-GTZ e Secretariado Executivo para o Ambiente.
- Furtado, C. (2012). Raça, classe e etnia nos estudos sobre e em Cabo Verde. As marcas do silêncio. *Afro-Ásia*, 45, 143–171.
- Gardner, K., & Lewis, D. (1996). *Anthropology, development and the post-modern challenge*. London: Pluto Press.
- Governo de Cabo Verde. (2015). Avaliação das necessidades pós-desastre: Erupção vulcânica no Fogo 2014-2015. Praia: GCV
- Godinho, P. (2007). Antropologia e questões de escala: os lugares no mundo. *Arquivos Da Memória*, 2, 66–83. Retrieved from:  
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2391760.pdf>
- Góis, P. (2008). Entre Janus e Hydra de Lerna: As múltiplas faces dos cabo-verdianos em Portugal. In P. Góis (Ed.), *Comunidade(s) cabo-verdiana(s): As múltiplas faces da imigração cabo-verdiana* (pp. 9–24). Lisboa: Alto Comissariado para Imigração e Diálogo Intercultural.
- Góis, P., & Marques, J. (2008). Práticas transnacionais dos imigrantes cabo-verdianos em Portugal. In P. Góis (Ed.), *Comunidade(s) cabo-verdiana(s): As múltiplas faces da imigração cabo-verdiana* (pp. 87–104). Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural.
- Goldman, M. (1996). Uma Categoria do Pensamento Antropológico: A noção de Pessoa. *Revista de Antropologia*, 39(1), 83-109.
- Goldwasser, M. (1974). Estudos de comunidade: teoria e/ou método? *Revista de Ciências Sociais*, 5(1), 69–81.
- Gomes, C. (2011). *Mulher e poder: O caso de Cabo Verde*. Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro.
- Goody, J. (1973). Polygyny, Economy, and the Role of Women. In J. Goody (Ed.), *The Character of Kinship* (pp. 175–190). Cambridge: Cambridge University Press.
- Halter, M. (1993). *Between Race and Ethnicity: Cape Verdean American Immigrants, 1860-1965*. Illinois: University of Illinois Press.
- Hardly, A., & Robert Beeton. (2001). Sustainable tourism as maintainable tourism: Managing resources for more than average outcomes. *Journal of Sustainable Tourism*, 9(3), 168–192.
- Heath, D. (1958). Sexual Division of Labor and Cross-Cultural Research. *Social Forces*, 37(1), 77–79.

- Higgins-Desbiolles, F. (2010). The elusiveness of sustainability in tourism: The culture-ideology of consumerism and its implications. *Tourism and Hospitality Research*, 10(2), 116–129.
- Higuchi, M. (2003). A socialidade da estrutura espacial da casa: processo histórico de diferenciação social por meio e através da habitação. *Revista de Ciências Humanas*, 33, 49–70. Retrieved from:  
<https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacfh/article/view/25365>
- Holloway, M. (2008). Making Waves: Cape Verdeans, Whaling and the Uses of Photography. In L. Batalha & J. Carling (Eds.), *Transnational Archipelago. Perspectives on Cape Verdean Migration and Diaspora* (pp. 113–130). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Howell, S., & Melhuus, M. (1996). The study of kinship; the study of person; a study of gender. In T. del Valle (Ed.), *Gendered anthropology* (pp. 38–53). London: Routledge.
- Ingold, T. (1990). An anthropologist looks at biology. *Man*, 25(2), 208–229.
- Ingold, T. (1991). Become persons: consciousness and sociality in human evolution. *Cultural Dynamics*, 4(3), 355–378.
- Ingold, T. (1996). Human worlds are culturally constructed: against the motion (I). In T. Ingold (Ed.), *Key debates in anthropology* (pp. 81–119). London: Routledge.
- Kadt, E. (1979). *Tourism, Passport to Development? – perspectives on the social and cultural effects of tourism in developing countries*. Oxford: Oxford University Press.
- Krech, S. (1982). Black family organization in the nineteenth century: an ethnological perspective. *The Journal of Interdisciplinary History*, 12(3), 429–452.
- Lamphere, L. (2005). Replacing heteronormative views of kinship and marriage. *American Ethnologist*, 32(1), 34–36.
- Latour, B. (1993). *We have never been modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lee, G. (1979). Marital structure and economic systems. *Journal of Marriage and Family*, 41(4), 701–713.
- Lévi-Strauss, C. (1993). *Tristes Trópicos*. Lisboa: Edições 70.
- Leyens, T. (2002). Biodiversidade da prevista área protegida na Ilha do Fogo/Cabo Verde: Elaboração de programas e medidas para a sua conservação sustentável. Eschborn: GTZ.
- Lobo, A. (2006). *Tão longe e tão perto. Organização familiar e emigração feminina na ilha da Boavista - Cabo Verde*. Tese doutoramento, Universidade de Brasília.
- Lobo, A. (2010). *Tão longe tão perto. Famílias e “movimentos” na ilha da Boa Vista de Cabo Verde*. Praia: UNICV.

- Lobo, A. (2012). Vidas em Movimento. Sobre mobilidade infantil e emigração em Cabo Verde. In Juliana Dias & A. Lobo (Eds.), *África em movimento* (pp. 65–84). Brasília: ABA Publicações.
- Lopes, B. (2008). Chiquinho. Liboa: Livros Cotovia.
- Lorena, C. (2009). *Turismo em Cabo Verde um estudo exploratório*. Dissertação de mestrado, Universidade de Lisboa.
- Lorena, C. (2010). O turismo como ferramenta de desenvolvimento em Cabo Verde. In M. Grassi (Ed.), *PALOP: Investigação em Debate* (pp. 97–118). Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Lorena, C. (2015). Ambivalências identitárias em Cabo Verde: da história à etnografia. *Análise Social*, 217, 784–808. Retrieved from:  
[http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0003-25732015000400006&lng=pt&tlng=pt](http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0003-25732015000400006&lng=pt&tlng=pt)
- Loude, J.-Y. (1999). *Cabo Verde. Notas Atlântica*. Lisboa: Publicações Europa-América.
- Lu, J., & Nepal, S. (2009). Sustainable tourism research: an analysis of papers published in the Journal of Sustainable Tourism. *Journal of Sustainable Tourism*, 17(1), 5–16.
- LUSA. (2015). *Erupção do vulcão do Fogo aumenta procura turística*. Retrived from:  
<https://sicnoticias.pt/mundo/2015-11-26-Erupcao-do-vulcao-do-Fogo-aumenta-procura-turistica>
- MacFarlane, A. (1977). History, Anthropology and the Study of Communities. *Social History*, 5, 1–20.
- Maffia, M. (2008). La organización familiar en las islas de Cabo Verde. Papeles de Trabajo-Centro de Estudios Interdisciplinarios En Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural. Retrived from:  
[https://www.researchgate.net/publication/262624277\\_La\\_organizacion\\_familiar\\_en\\_las\\_islas\\_de\\_Cabo\\_Verde](https://www.researchgate.net/publication/262624277_La_organizacion_familiar_en_las_islas_de_Cabo_Verde)
- Malinowski, B. (2014). Argonauts of the western pacific: An account of native enterprise and adventure in the archipelagos of Melanesian New Guinea. London: Routledge
- Manning, P. (1981). The enslavement of Africans: A demographic model. *Canadian Journal of African Studies*, 15(3), 499–526.
- Marcus, G. (1979). Elopement, kinship, and Elite Marriage in the contemporary Kingdom of Tonga. *Journal de La Société de Océanistes*, 63(35), 83–96.
- Martins, F., & Fortes, C. (2011). Para além da crise: jovens, mulheres e relações familiares em Cabo Verde. *(Con)Textos. Revista d'antropologia i Investigació Social*, 5, 13–29.

- Martins, H. (2012). “Tu não és daqui... estás só aqui durante um tempo!”: Explorando os lados sombra de uma experiência de trabalho de campo. *Etnográfica*, 16(3), 525–546. Retrieved from:  
<https://doi.org/https://doi.org/10.4000/etnografica.2112>
- Martins, J. (1891). Madeira, Cabo-Verde e Guiné. Lisboa: Livraria de António Maria Pereira. Retrieved from:  
<https://archive.org/details/madeiracaboverd00martgoog/mode/2up>
- Matos, A. (2009). Desarrollo de una metodología para elaborar un catastro Agroforestal en la Isla de Fogo (Cabo Verde). Tese de doutoramento. Universidad de Cordoba
- Mauss, M. (2013). *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Meintel, D. (1984). Race, Culture and Portuguese Colonialism in Cabo Verde. Syracuse: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs.
- Meintel, D. (2002). Cape Verdean Transnationalism, Old and New. *Anthropologica*, 44(1), 25-42.
- Mendes, P. (2013). O mar é que manda. Comunidade e percepção do ambiente no litoral alentejano. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e a Tecnologia.
- Monteiro, J. (1891). Dicionário Geográfico das províncias portuguesas no Ultramar. Lisboa: Typographia Lisbonense.
- Monteiro, M. (2013). Família e género na perspectiva das mulheres Kumbóssas: um estudo etnográfico no Concelho de Santa Catarina, Ilha de Santiago/CV. Retrieved from:  
<http://hdl.handle.net/10961/4036>
- Moore, H. (1988). *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press.
- Müller, K. (2011). The Role of Tourism in the Natural Park of Fogo Analysis and Recommendations for a sustainable development. Trabalho final de bacharelato. University of Trier.
- Muñiz, E., & Bargados, A. (2012). *Fidjos de Rabelado. Arte e lógicas de contestação na ilha de Santiago de Cabo Verde*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Múrias, M. (1939). *Cabo Verde. Memória Breve*. Lisboa: Editorial Ática.
- Needham, R. (1971). Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage. In R. Needham, *Rethinking Kinship and Marriage* (pp. 1–20). London: Tavistock Publications.
- Oliveira, H. (1973). Cabo Verde – 72. Ano Quinto de Seca. Lisboa: Tipografia António Coelho das Antas.

- Olwig, K. (1981). Matrilocality and Systems of Exchange: An Ethnohistorical Study of the Afro-American on the St. John, Danish West Indies. *Ethnohistory*, 28(1), 59–78.
- Parkin, R. (2007). Descent and Marriage: Introduction. In R. Parkin & L. Stone (Eds.), *Kinship and family. An anthropological reader* (pp. 1–15). Oxford: Blackwell Publishing.
- Pina-Cabral, J. (2003). O homem na família: Cinco ensaios de antropologia. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Pina-Cabral, J. (2013). The two faces of mutuality: contemporary themes in anthropology. *Anthropological Quarterly*, 86(1), 257–275. Retrieved from:  
<https://www.jstor.org/stable/41857318?seq=1>
- Pina-Cabral, J. (2014). Agnatas, vizinhos e amigos: variantes da vicinalidade em África, Europa e América. *Revista de Antropologia*, 57(2), 23-46.
- Pina-Cabral, J., & Godoi, E. (2014). Apresentação: Vicinalidades e Casas Partíveis. *Revista de Antropologia*, 57(2), 11–21.
- Pina-Cabral, J., & Lima, A. (2005). Como fazer uma história de família: Um exercício de contextualização social. *Etnográfica*, 9(2), 355–388. Retrieved from:  
<https://www.redalyc.org/pdf/3723/372340336011.pdf>
- Pina-Cabral, J., & Vanda Silva. (2013). Gente Livre. Consideração e pessoa no Baixo Sul da Bahia. São Paulo: Terceiro Nome.
- Pitt-Rivers, J. (1979). Antropologia del honor o Política de los sexos. Barcelona: Crítica.
- Popinsky, V. (2006). Os intervenientes, infectados e afectados pelo VIH/Sida em Mocuba - Moçambique. Trabalho final de licenciatura, Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro.
- Popinsky, V. (2010). The Development projects of the Gilé National Reserve in Mozambique: Interests and processes within communities, and between communities and other social actors in natural resource management. Dissertação de mestrado, Lund University.
- Read, D. (2001). What is Kinship? In R. Feinberg & M. Ottenheimer, *The Cultural Analysis of Kinship: The Legacy of David Schneider and Its Implications for Anthropological Relativism*. Urbana: University of Illinois Press
- Redclift, M. (2008). Sustainable development. In P. Vandana & R. Desai (Eds.), *The companion to development studies* (pp. 279–282). London: Hodder Education.
- Redfield, R. (1947). The Folk Society. *American Journal of Sociology*, 52(4), 293–308. Retrieved from:  
<https://www.jstor.org/stable/2771457>

- Redfield, R. (1955). *The Little Community, viewpoints for the study of a human whole*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ribeiro, O. (1998). *A ilha do Fogo e as suas erupções*. Lisboa: Edição da Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- Rocha, E. (2009). *Mandjakus são todos os africanos, todas as gentes que vêm da África: xenofobia e racismo em Cabo Verde*. Tese de doutoramento, Universidade de Cabo Verde
- Rodrigues, Irene. (2012). Ser laowai: o estrangeiro antropólogo e o estrangeiro para os migrantes chineses entre Portugal e a China. *Etnográfica*, 16(3), 547–567. Retrieved from:  
<https://doi.org/https://doi.org/10.4000/etnografica.2118>
- Rodrigues, Isabel. (2007). As mães e os seus filhos dentro da plasticidade parental: reconsiderando o patriarcado na teoria e na prática. In Marzia Grassi & I. Évora (Eds.), *Género e Migrações cabo-verdianas*, (pp. 123–146). Lisboa: ICS.
- Rodrigues, J., & Fattori, P. (2008). *Chã das Caldeiras: Memória do Passado e Expectativas do Futuro*. Praia: COSPE, Châtour.
- Rodrigues, O. (2010). Chã das Caldeiras: Depositário do mistério das origens do arquipélago. *Revista Fragata*, 24–29.
- Sahlins, M. (2011a). *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Editora Zahar.
- Sahlins, M. (2011b). What is kinship (part one). *Journal of the Royal Anthropological*, 17(1), 2–19.
- Sahlins, M. (2013). *What kinship is - and is not*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sampaio, C. (2006). *Habitação rural em Santo Antão*. Dissertação de mestrado, Universidade de Coimbra.
- Sampaio, C. (2013). *Habitar o 6 de Maio: as casas, os homens, o bairro*. Dissertação de mestrado, Universidade de Lisboa.
- Santos, B. (2008). *O desafio de um Turismo Sustentável Vs A ameaça de um Turismo Insustentável*. *Visão Contacto*. Retrieved from:  
<https://visaocontacto.blogs.sapo.pt/74887.html>
- Santos, F. (2014). *O Parque Natural do Fogo: cosmologias e territorialidades*. Tese de doutoramento, Universidade de Cabo Verde.
- Santos, M., & Cabral, I. (1991). O nascer de uma sociedade através do morador-armador. In L. Albuquerque & M. Santos (Eds.), *História Geral de Cabo Verde Vol. I* (pp. 371–397). Lisboa: Instituto de Investigação Tropical e Instituto Nacional de Investigação Cultural.

- Schneider, D. (1984). *A Critique of the Study of Kinship*. Michigan: Michigan: The University of Michigan Press.
- Seeger, A., Matta, R. da, & Castro, E. V. de. (1979). A construção da Pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim Do Museu Nacional*, 32, 2–19. Retrieved from:  
[http://www.ppgasmn-ufrrj.com/uploads/2/7/2/8/27281669/boletim\\_do\\_museu\\_nacional\\_32.pdf](http://www.ppgasmn-ufrrj.com/uploads/2/7/2/8/27281669/boletim_do_museu_nacional_32.pdf)
- Segalen, M. (1983). *Love and Power in the peasant family. Rural France in the nineteenth century*. Chicago: Basil Blackwell Publisher and the University of Chicago.
- Segurado, J. (1983). Relatório Interino sobre o Trabalho Antropológico Realizado no Quadro do Projecto “Estratificação Social e Necessidades Básicas num Ecosistema Frágil”, na Região do Serelho, Ilha de Santiago, República de Cabo Verde, Novembro de 1982 e Agosto de 1983. Oeiras: Instituto Gulbenkian de Ciência.
- Silva, A. (1991). Espaço, ecologia e economia interna. In L. Albuquerque & M. Santos (Eds.), *História Geral de Cabo Verde: Vol. I* (pp. 179–236). Lisboa: Instituto de Investigação Tropical e Instituto de Investigação Cultural.
- Silva, A. (1996). *Histórias de um Sahel insular*. Praia: Spleen-Edições.
- Silva, R. (2011). A teoria da pessoa de Tim Ingold: mudança ou continuidade nas representações ocidentais e nos conceitos antropológicos? *Horizontes Antropológicos*, 17(35), 357–389. Retrieved from:  
<https://doi.org/https://doi.org/10.1590/S0104-71832011000100012>
- Smith, R. (1996). *The matrifocal family: power, pluralism, and politics*. London: Routledge.
- Smith, R. (2002). *The Negro Family in British Guiana: Family Structure and Social Status in the Villages*. London: Routledge.
- Sobral, J. (1999). *Trajectos: o presente e o passado na vida de uma freguesia da Beira*. Lisboa: ICS
- Sorgial, P. (1995). Le comte Armand Montrond.” In *Les Îles du cap verd d’hier... et d’aujourd’hui*. Paris: Karthala.
- Sousa, T. (1958). Sobrados, lojas & funcos. Contribuição para o estudo da evolução social da ilha do Fogo. *Claridade*, 8, 3–4.
- Sousa, T. (1985). *Ilhéu de Contenda*. Lisboa: Publicações Europa-América.
- Spink, M. (2011). Pessoa, indivíduo e sujeito: notas sobre efeitos discursivos de opções conceituais. In M. Spink, P. Figueiredo, & J. Basilino (Eds.), *Psicologia social e personalidade* (pp. 1–22). Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais.
- Strathern, M. (1988). *The Gender of the Gift: Problems with women and problems with society in Melanesia studies in Melanesian*. Oakland: University of California Press.

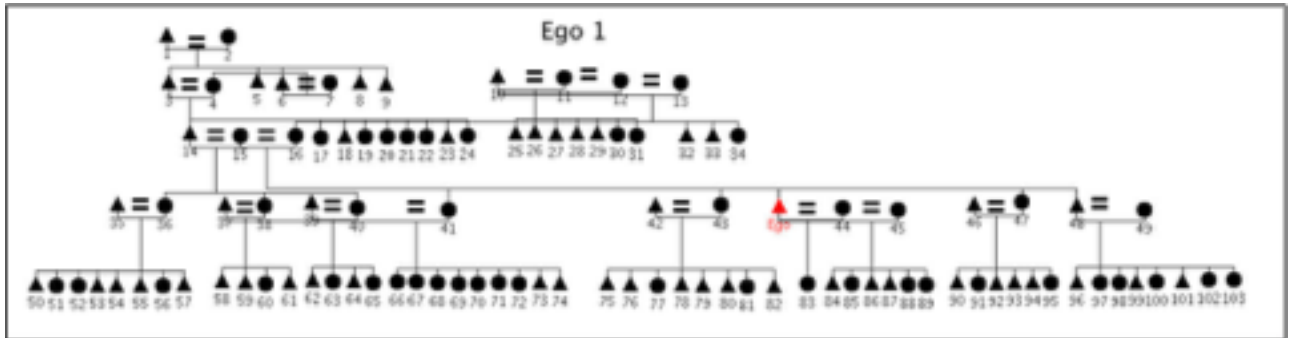
- Urry, John. (1990). *The Tourist Gaze – leisure and travel in contemporary societies*. London: Sage Publications.
- Vale de Almeida, M. (1995). *Senhores de si. Uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa: Fim de Século.
- Varela, A. (2015). Reportagem: Vidas Interrompidas (Erupção Vulcão do Fogo - 1 ano depois). *TCV*. Retrieved from:  
<http://videos.sapo.cv/fdw2T79JZTkvjJgzBFoZ>
- Vasconcelos, J. (2007). Filhos da terra, ou Lamarck em Cabo Verde. *Actas Do 3.º Congresso Da Associação Portuguesa de Antropologia*. Retrieved from:  
[https://www.academia.edu/3821860/Filhos\\_da\\_terra\\_ou\\_Lamarck\\_em\\_Cabo\\_Verde](https://www.academia.edu/3821860/Filhos_da_terra_ou_Lamarck_em_Cabo_Verde)
- Vasconcelos, J. (2012). “Manera, ess Muv?”: a mobilidade como valor em São Vicente de Cabo Verde. In Juliana Dias & A. Lobo (Eds.), *África em movimento* (pp. 49–62). Brasília: ABA Publicações.
- Viegas, S., & Pina-Cabral, J. (2014). Na encruzilhada portuguesa: a antropologia contemporânea e a sua história. *Etnográfica*, 18(2), 211–332. Retrieved from:  
<http://journals.openedition.org/etnografica/3694>
- Viegas, Susana. (2007). *Terra Calada. Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Lisboa: Edições Almedina.
- Viegas, Susana., & Mapril, J. (2012). Mutualidade e conhecimento etnográfico. *Etnográfica*, 16(3), 513–524. Retrieved from:  
<https://doi.org/https://doi.org/10.4000/etnografica.2104>
- Vieira, A. (1995). *As Ilhas Atlânticas*. Lisboa: CTT.
- Wade, P. (1993). Race, Nature and Culture. *Man*, 21(1), 1–18.
- Wade, P. (2002). *Race, Nature and Culture. An Anthropological Perspective*. London: Pluto Press.
- Wade, P. (2004). Human nature and race. *Anthropological Theory*, 4(2), 157–172.
- Wade, P. (2005). Rethinking mestizaje: Ideology and lived experience. *Journal of Latin American Studies*, 37(2), 239–257. Retrieved from:  
<https://doi.org/10.1017/S0022216X05008990>
- Wade, P. (2008). Race in Latin America. In D. Poole (Ed.), *A companion to Latin American Anthropology* (pp. 177–192). London: Blackwell Publishing.
- Wade, P. (2009). *Race and Sex in Latin America*. London: Pluto Press.

- Wade, P. (2012). Skin colour and race as analytic concepts. *Ethnic and Racial Studies*, 35(7), 1169–1173. Retrieved from:  
<https://doi.org/10.1080/01419870.2011.632428>
- Wall, G. (1997). Is Ecotourism Sustainable? *Environmental Management*, 21(4), 483–491.
- Watters, R. (1987). MIRAB Societies and Bureaucratic Elites. In T. Hooper, S. Britton, R. Crocombe, & J. Huntsman (Eds.), *Class and Culture in the South Pacific* (pp. 35–54). Auckland: Centre for Pacific Studies.
- Weeks, S. (2012). ‘As you receive with one hand, so should you give with the other’: The Mutual-Help Practices of Cape Verdeans on the Lisbon Periphery. Dissertação de mestrado, Universidade de Lisboa.
- Weeks, S., & Popinsky, V. (2016). Symbolism and Resilience in the Aftermath of a Destructive Volcanic Eruption. *Anthropology Now*, 8(2), 57–68.
- Widmer, M. (2008). *Revolta na Chã das Caldeiras em 1933*. São Filipe: Acervo da Casa da Memória
- Yanagisako, S. (1979). Family and Household: The Analysis of Domestic Groups. *Annual Review of Anthropology*, 8, 161–205.
- Yanagisako, S., & Collier, J. (2007). Toward a unified analysis of gender and kinship. In R. Parkin & L. Stone (Eds.), *Kinship and family. An anthropological reader* (pp. 275–293). London: Blackwell Publishing.

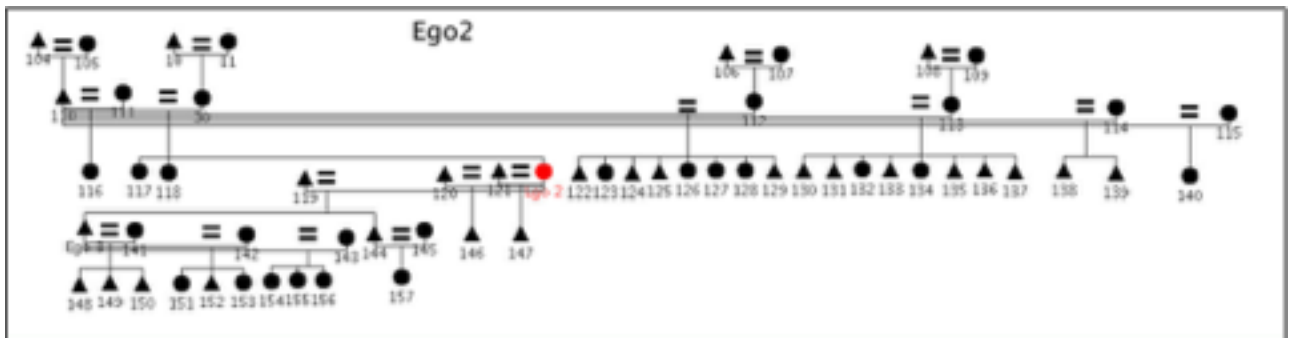
# Anexos

## Anexo I- Genealogias

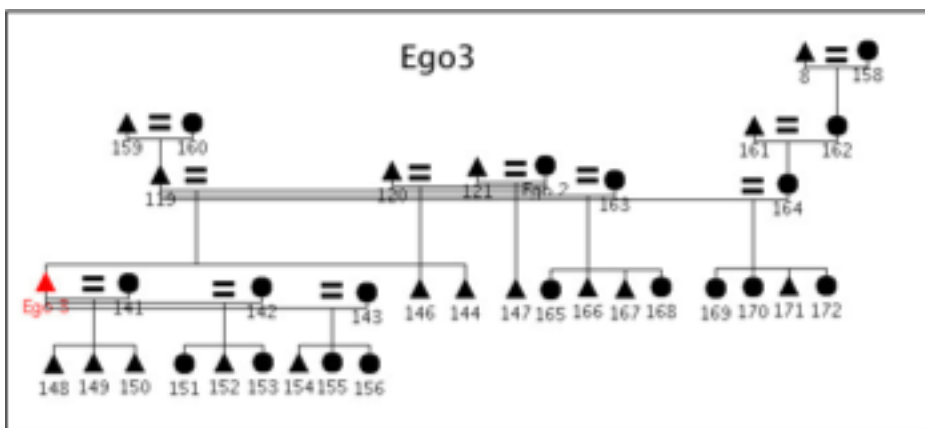
Ego 1- Luís



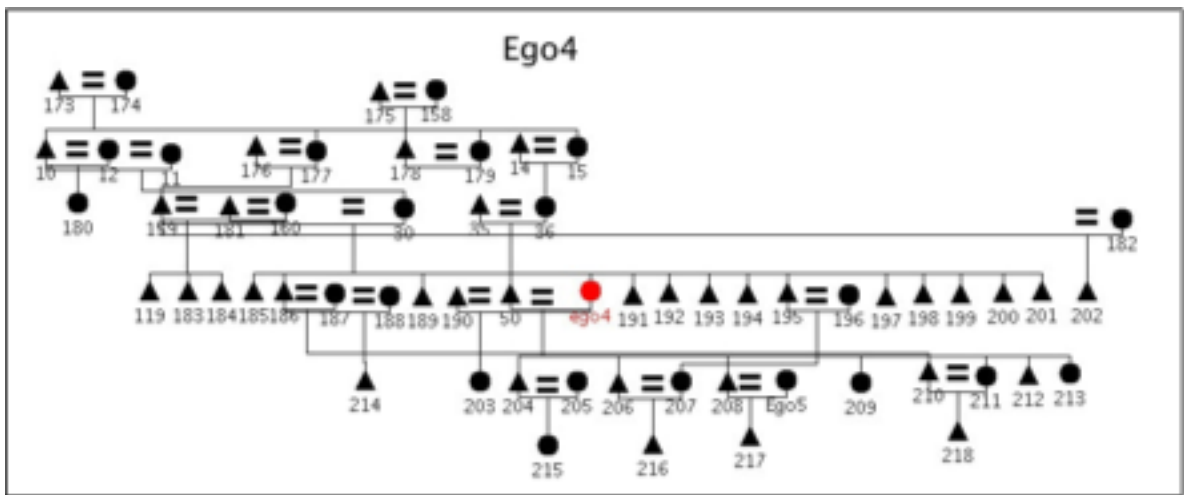
Ego 2- Telma



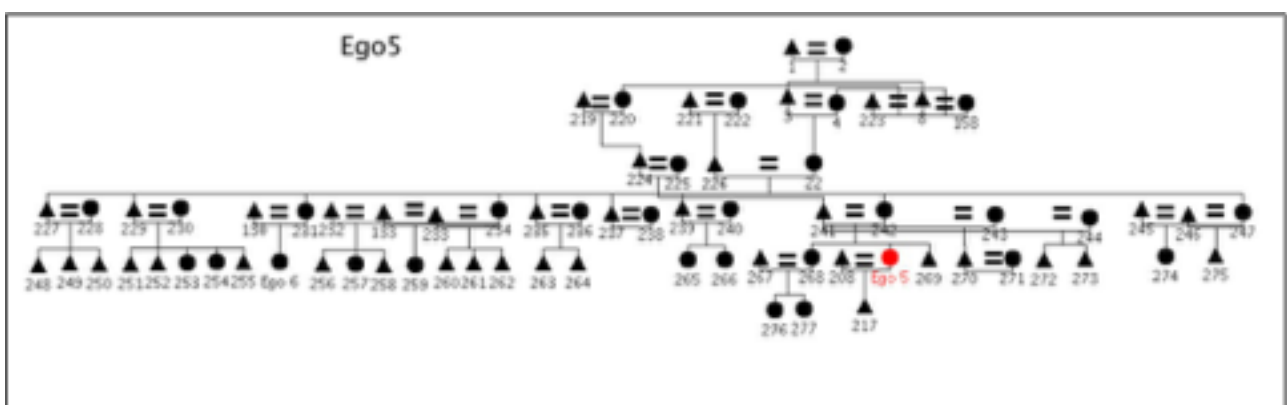
Ego 3- Guilherme



Ego 4- D. Sandra



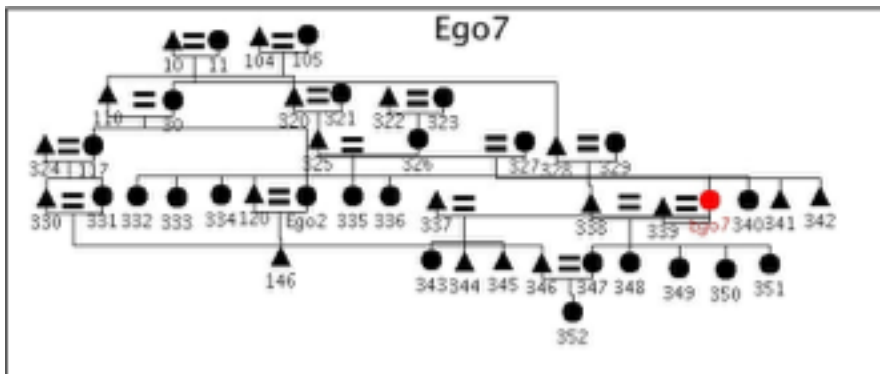
Ego 5- Amélia



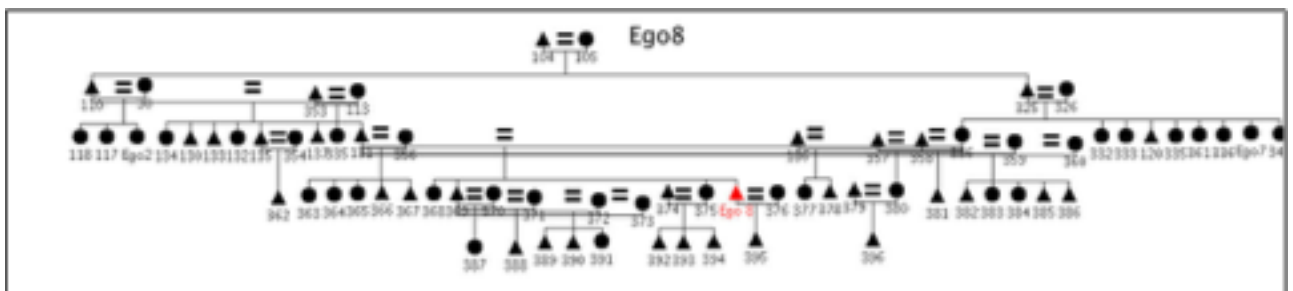
Ego 6- Noémia



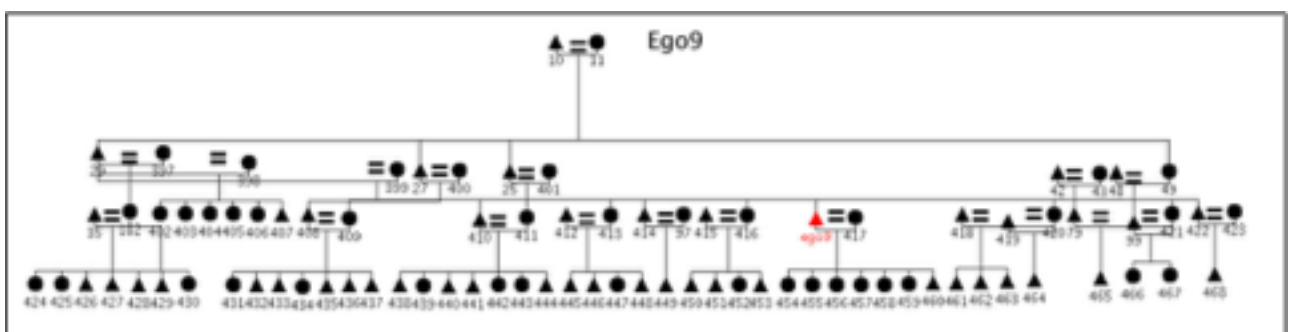
Ego 7- Natália



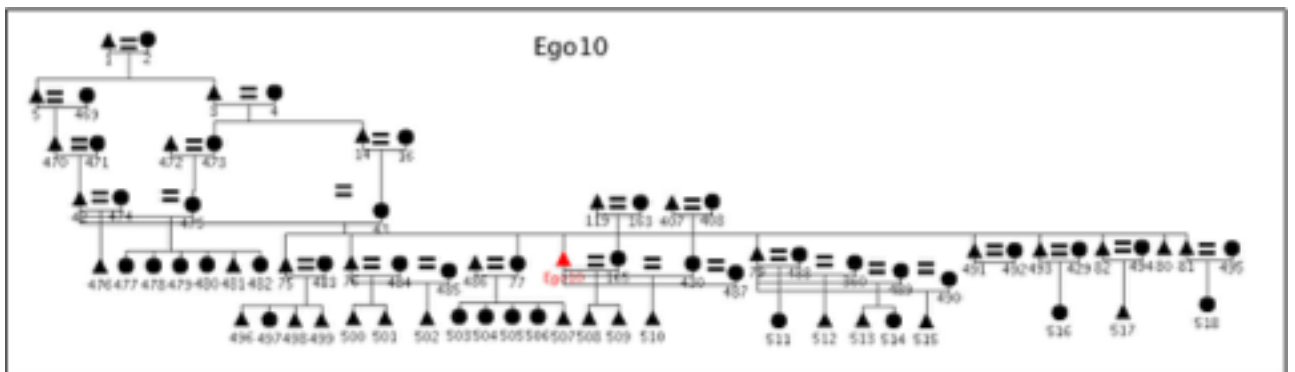
Ego 8- Bruno



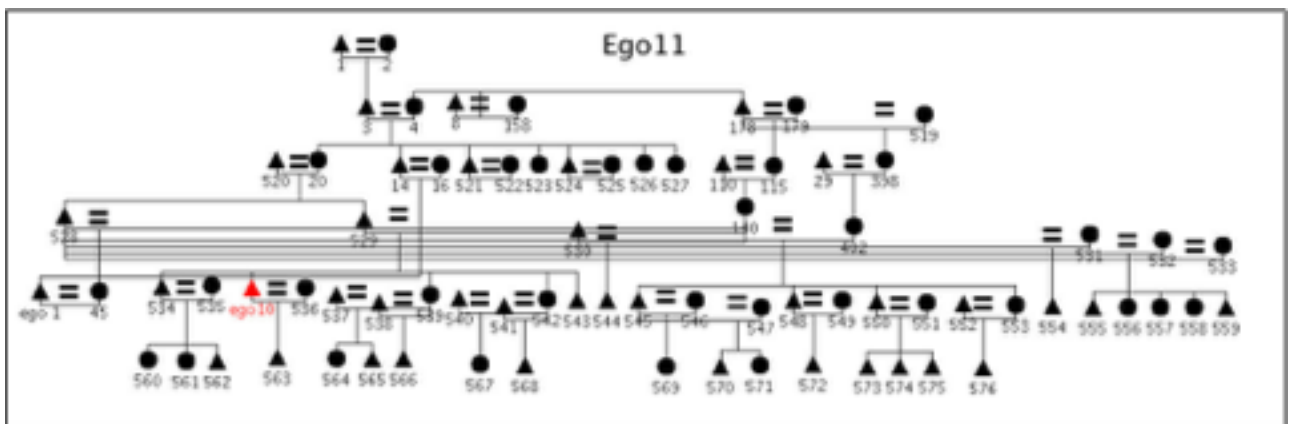
Ego 9- Zacarias



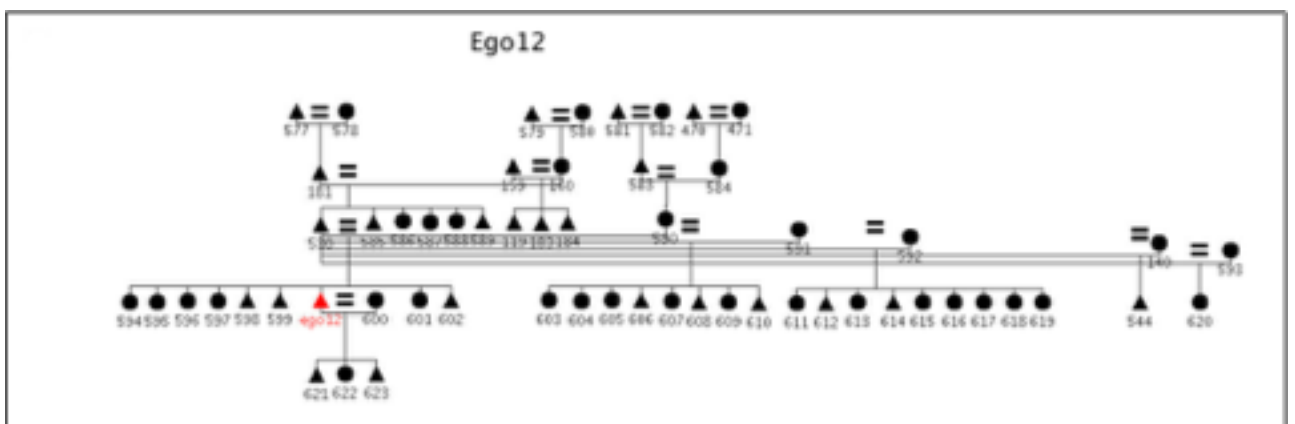
Ego 10- Claudino



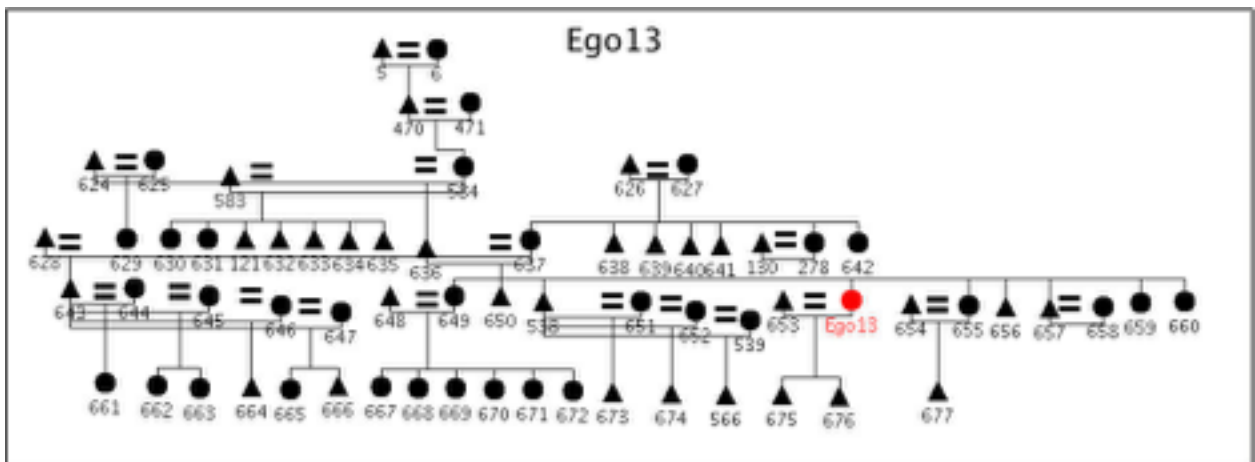
Ego 11- Anselmo



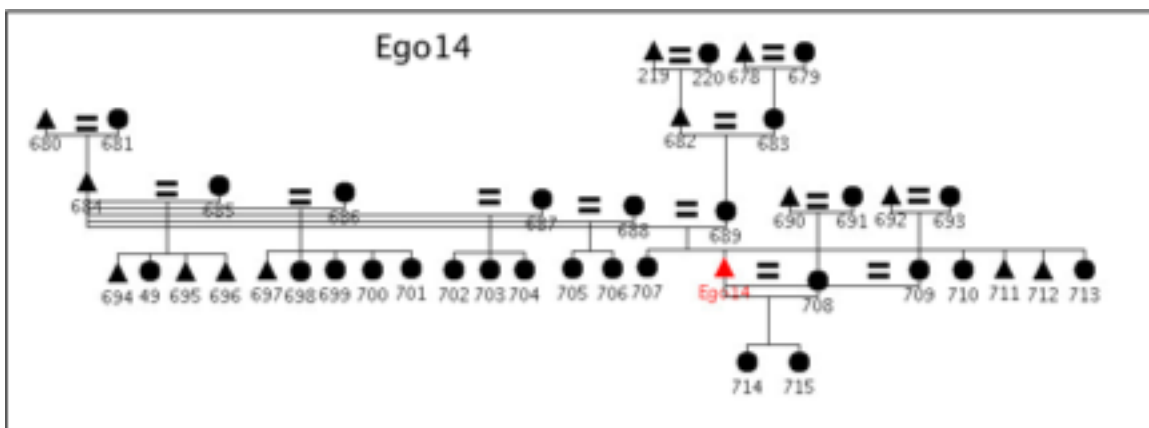
Ego 12- Eugénio



Ego 13- Vera



Ego 14- Alberto



Ego 15- Jaime

