

João Vasconcelos é antropólogo e investigador no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

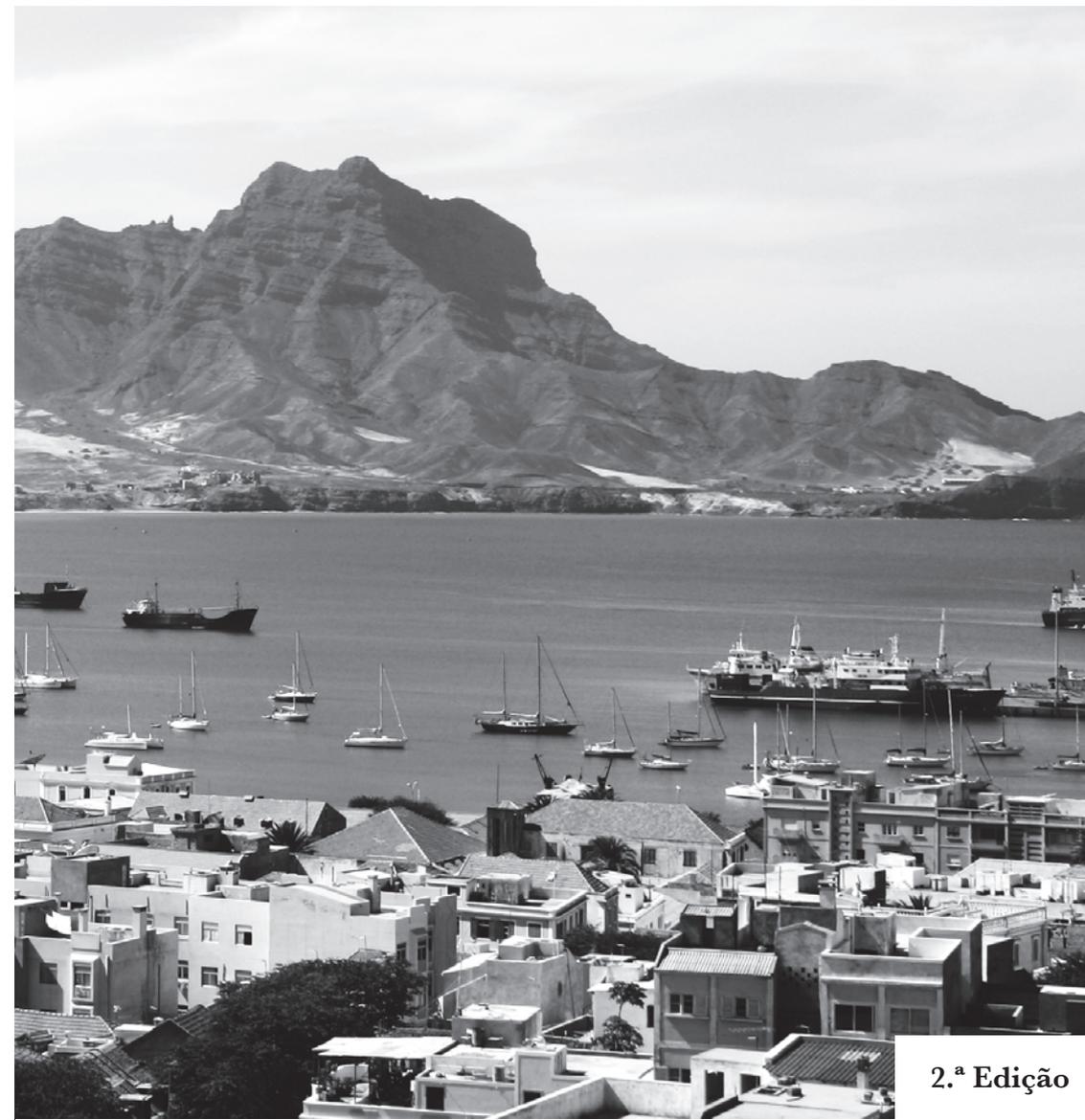


Comissão Organizadora da Comemoração do 1.º Centenário do Racionalismo Cristão em Cabo Verde

Histórias do Racionalismo Cristão em São Vicente, de 1911 a 1940 João Vasconcelos

Histórias do Racionalismo Cristão em São Vicente, de 1911 a 1940

João Vasconcelos



2.ª Edição

Os episódios aqui narrados cobrem sensivelmente os primeiros trinta anos da história do racionalismo cristão em São Vicente.

Trata-se de uma história até hoje não estudada e muito esvanecida na memória social dos militantes racionalistas cristãos contemporâneos. Parece-me por isso apropriado deter-me nela, nesta data em que se cumpre um século desde que a doutrina começou a circular em Cabo Verde.

A par da história da implantação da doutrina racionalista cristã, correm nestas páginas subsídios mais gerais para uma história social de São Vicente na primeira metade do século XX.

*Histórias do Racionalismo Cristão
em São Vicente, de 1911 a 1940*

Segunda Edição

João Vasconcelos

São Vicente
2012

Comissão Organizadora da Comemoração
do 1.º Centenário do Racionalismo Cristão em Cabo Verde

© 2011 e 2012 do autor e da Comissão Organizadora da
Comemoração do 1.º Centenário do Racionalismo Cristão
em Cabo Verde

Vasconcelos, João (1968-)

Histórias do Racionalismo Cristão em São Vicente, de 1911 a
1940 / João Vasconcelos. São Vicente: Comissão Organizadora
da Comemoração do 1.º Centenário do Racionalismo Cristão
em Cabo Verde, 2.ª edição revista, 2012.

ISBN: 978-989-20-2870-5

Revisão: Catarina Mira

Capa: Filipe Alarcão, a partir de fotografia de João Barbosa

Impressão e acabamento: Tipografia São Vicente

2.ª edição revista: Junho de 2012 (500 exemplares)

1.ª edição: Novembro de 2011 (500 exemplares)

*Aos meus pais, Carlos e Adelaide,
aos meus filhos, Laura e Francisco,
à Catarina,
à Zé,
ao António,
ao Hugo.*

Índice

Lista de ilustrações.....	8
Nota à segunda edição.....	9
Preâmbulo	11
Capítulo 1	21
Uma sessão de limpeza psíquica (2000)	
Capítulo 2	67
O périplo caritativo de Maninho de Burgo (1911)	
Capítulo 3	93
Um cisma religioso em São Vicente (1912-1918)	
Capítulo 4	147
Nhô Henrique Baptista (1919-1931)	
Capítulo 5	171
O encerramento do Centro Espírita Caridade e Amor e o processo judicial contra Morazzo (1932-1935)	
Epílogo.....	211
Bibliografia	223

Lista de ilustrações

1. «Espíritos do astral inferior»	41
2. «Evolução das partículas espirituais»	51
3. Corrente fluídica	57
4. Obsedado na cadeira	62
5. <i>Getting baby to sleep</i>	70
6. Cais velho e alfândega de São Vicente	75
7. O Porto Grande do Mindelo visto de sul	78
8. <i>Golf links</i>	79
9. <i>Diving for Money</i>	87
10. <i>Three generations</i>	99
11. Casa comercial do Mindelo	104
12. Retrato do cônego Teixeira	108
13. Retrato de Henrique Morazzo	149
14. Mulheres assistindo a uma sessão	167
15. Aspecto da mesa numa sessão	168
16. Liceu Gil Eanes	194
17. Retrato de João Manuel Miranda	209

Nota à segunda edição

Esgotada em poucos meses a tiragem da primeira edição deste livro, decidiram o autor e a Comissão Organizadora da Comemoração do 1.º Centenário do Racionalismo Cristão em Cabo Verde responder ao interesse dos leitores com o lançamento de uma nova edição. Melhorou-se a concepção e a produção gráfica e procedeu-se a uma revisão cuidada do texto. O autor agradece a Catarina Mira e a Filipe Alarcão o trabalho que dedicaram a esta edição. Tirando o acrescento de um parágrafo novo e a supressão de um outro, na quarta e na quinta páginas do preâmbulo, respectivamente, as alterações à primeira edição resumem-se a acertos de forma e de estilo, correcção de lapsos pontuais e repaginação.

Preâmbulo

Este livro nasceu do amável convite que me foi dirigido por militantes do racionalismo cristão em São Vicente para contribuir com um estudo histórico para as comemorações do centenário da chegada da doutrina ao arquipélago de Cabo Verde.¹ Comemorar é celebrar e é também trazer memória, fazer recordar. É a esta segunda tarefa que lanço mãos.

Comecei a familiarizar-me com São Vicente e com o racionalismo cristão quase ao mesmo tempo, no ano 2000, quando me instalei na ilha para iniciar a pesquisa de campo e de arquivo que viria a dar origem à minha tese de doutoramento em Antropologia Social e Cultural, que defendi no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa sete anos depois.² Pouco conhecia então de Cabo Verde, e menos ainda do movimento espírita iniciado por Luiz de Mattos no Brasil em 1910. O convívio com gente de todas as classes no Mindelo e nas fraldas da cidade foi-me fazendo ver o quão disseminado e enraizado estava o racionalismo cristão na ilha do Porto Grande. E fez-me querer compreender como é que isso tinha acontecido. Este livro pretende oferecer algumas respostas a esta interrogação.

¹ Utilizo minúsculas para grafar «racionalismo cristão» e «espiritismo racional e científico cristão», seguindo a convenção que se aplica na língua portuguesa aos nomes de doutrinas, religiões, correntes e escolas filosóficas, artísticas e literárias.

² Vasconcelos 2007a.

Nas páginas seguintes, narrarei acontecimentos relacionados com a história inicial, em São Vicente, do espiritismo racional e científico cristão – primeiro nome da doutrina, que se manteve em uso até à década de quarenta. A ilha de São Vicente foi o primeiro porto de abrigo do racionalismo cristão em Cabo Verde e continua a ser o seu principal alfofre no arquipélago.

A minha opção pelo modo narrativo, centrado nalguns protagonistas e episódios históricos, deve-se a razões de três ordens.

A primeira razão é de ordem prática. A documentação que consultei e a memória oral proporcionaram-me informação bastante abundante e rica acerca de certos eventos e pessoas, cujas histórias privilegiei por isso na investigação, em detrimento de outras. Estou convencido de que as fontes me conduziram às biografias e aos factos mais marcantes da história inicial do espiritismo racional e científico cristão em São Vicente, mas seguramente alguns outros ter-me-ão passado despercebidos.

Em segundo lugar, o modo narrativo é o que mais se adequa a um exercício de compreensão sociocultural da acção humana, que é em termos gerais aquele que persigo. Compreender a acção humana em termos socioculturais significa interpretá-la à luz dos hábitos, ideias, instituições e jogos de poder nos meandros dos quais ela decorre. Um empreendimento deste tipo implica um movimento que parte do acontecimento para as conjunturas históricas e as estruturas de longa duração que o enquadram e regressa de novo a ele. Adensado pelos contextos que foram reconstruídos para o situar, o acontecimento ganha um novo sentido – o sentido da acção socialmente possibilitada e motivada.

Por fim, o modo narrativo é o meio ideal para comunicar com leitores fora do circunscrito meio académico das ciências sociais e humanas e dos seus jogos de linguagem por vezes esotéricos.

*

Os episódios aqui narrados cobrem sensivelmente os primeiros trinta anos da história do racionalismo cristão em São Vicente. Trata-se de uma história até hoje não estudada e muito esvanecida na memória social dos militantes racionalistas cristãos meus contemporâneos. Parece-me por isso apropriado deter-me nela, nesta data em que se cumpre um século desde que a doutrina começou a circular em Cabo Verde. Para poder contá-la, recorri a fontes documentais variadas, a publicações periódicas e outras fontes impressas, e ainda, com mais cautela, a esparsas memórias orais que tive ocasião de registar. A par da história da implantação da doutrina racionalista cristã, correm nas páginas que se seguem subsídios para uma história social de São Vicente na primeira metade do século XX.

O capítulo 1 é o único que foge aos marcos temporais estabelecidos para o livro. Nele conduzirei o leitor a uma sessão de limpeza psíquica a que assisti em Março de 2000 no centro racionalista cristão da Ribeirinha, nas fraldas do Mindelo. De caminho, apontarei alguns traços da geografia física e social da cidade, falarei de algumas pessoas com quem me cruzei amiúde durante os treze meses que lá morei e darei conta de alguns tipos de relacionamento que mantive e de outros aspectos pragmáticos do trabalho de campo. O objectivo principal deste capítulo é familiarizar um pouco o leitor com a cidade do Mindelo tal como eu a vivi, com a prática da limpeza psíquica nas sessões públicas e com a terminologia e a cosmologia do racionalismo cristão.

Impõe-se aqui um aviso. Dez anos corridos sobre a minha primeira estadia, o tempo não parou. São Vicente mudou e o racionalismo cristão também. Em 2007, na sede internacional do movimento, o Centro Redentor do Rio de Janeiro, o presidente vitalício Humberto Machado Rodrigues, impedido de continuar a desempenhar o cargo por

motivos de saúde, nomeou Gilberto Silva como presidente em exercício. Desde então, Gilberto Silva vem promovendo reformas várias na doutrina, sobretudo renovação de terminologia e do protocolo dos trabalhos mediúnicos. Estas reformas entraram em vigor entre 2009 e 2010, anos em que foram publicadas novas edições, substancialmente remodeladas, das obras básicas *Racionalismo Cristão*, *Prática do Racionalismo Cristão* e *A Vida Fora da Matéria*. As sessões públicas de limpeza psíquica de que falo neste livro chamam-se agora *reuniões públicas*. A separação espacial de mulheres e homens nos centros deixou de ser regra. As luzes já não apagam, deixando a sala na penumbra, quando os espíritos se manifestam através das médiuns. Estas e outras mudanças na disciplina do racionalismo cristão têm por objectivo adequá-la «a realidades do mundo moderno» – um mundo bastante diferente do de há cem anos.³

Nos capítulos 1 a 4 concentram-me em alguns momentos da história do espiritismo racional e científico cristão em São Vicente, desde a sua entrada na ilha, em finais de 1911, até ao encerramento oficial do Centro Espírita Caridade e Amor, ocorrido em Janeiro de 1932, e a um processo judicial que visou, entre outros, o presidente do centro e cujo desfecho ocorreu em Fevereiro de 1935. Cada um destes capítulos gira em torno de uma personagem ou de um acontecimento particular. Augusto Messias de Burgo, que foi quem introduziu o espiritismo de Luiz de Mattos em Cabo Verde, é o eixo do capítulo 2. O cónego António Manuel da Costa Teixeira, um dos primeiros convertidos ao espiritismo racional e científico cristão, é o protagonista do capítulo 3. O capítulo 4 acompanha os primeiros anos de actividade como presidente de sessão de Henrique Morazzo, o grande responsável pela fixação do

³ A citação é retirada da nova edição da *Prática do Racionalismo Cristão* (Racionalismo Cristão 2009: 13).

racionalismo cristão em São Vicente, onde presidiu sucessivos centros entre 1919 e 1965. O capítulo 5, centrado nos enredos do encerramento oficial do Centro Caridade e Amor de Henrique Morazzo e do processo judicial contra o mesmo Morazzo e dois outros companheiros de doutrina que correu entre 1933 e 1935, procura oferecer uma radiografia da implantação social do espiritismo em São Vicente nesta época.

Como o leitor poderá constatar, em cada capítulo a narrativa anda em vaivém dos eventos e das personagens centrais para outros episódios e actores satélites, e também para processos históricos coevos ou antecedentes. Este foi o modo que escolhi para interligar a história do racionalismo cristão com outros aspectos da história social de São Vicente e de Cabo Verde em geral no período em estudo.

*

Depois de muito ver e rever as imagens que tinha de São Vicente, acabei por escolher para a capa deste livro uma fotografia da cidade do Mindelo, debruçada sobre a baía do Porto Grande, com o Monte Cara ao fundo. Quem conhecer Cabo Verde sabe que não haveria imagem mais previsível. O Monte Cara é o *ex libris* da ilha de São Vicente, o seu postal turístico. Não foi, contudo, por isso que escolhi a fotografia. Num dia de Março de 2000, ao fim da tarde, após termos terminado uma longa e instrutiva conversa acerca da doutrina racionalista cristã, o presidente de um dos centros da ilha e eu descemos até perto do porto, em cujas águas mansas boiavam alguns barcos. Parámos contemplando o Monte Cara, uma pequena cordilheira cujo extremo nordestino fecha a baía do Mindelo e cujo recorte, visto da cidade, sugere o perfil de um rosto humano deitado. *Washington Head*, chamavam-lhe os ingleses, que foram quem realmente começou a colonizar a ilha em meados do século XIX com as suas estações

carvoeiras – o que prova que a antropomorfização da paisagem é uma propensão humana comum. «Não vê o Monte Cara?», perguntou-me o presidente. «O que é o Monte Cara?», continuou. «O Monte Cara é um símbolo. Um símbolo do homem destas ilhas, a irradiar às Forças Superiores.» A imagem pareceu-me naquele momento bela e cheia de sentido, um sentido que vinha da conversa que tinha acabado de ter com o presidente do centro e que a luz coada do crepúsculo intensificava.

Vim mais tarde a saber que este simbolismo do Monte Cara não era apenas produto da imaginação do meu companheiro de fim de tarde. Era partilhado por outros adeptos do racionalismo cristão. Mais ainda, alguns especulavam que a existência daquela cordilheira pensante era mais que um símbolo, era um desígnio esculpido na paisagem de que São Vicente viria um dia a receber a doutrina da verdade, e que o seu povo viria a ser o principal responsável pela propagação do racionalismo cristão fora do Brasil, por via da emigração para a América do Norte, África continental e Europa. Como se milénios de actividade vulcânica no meio do Atlântico e de erosão pelos quatro elementos tivessem conjurado para produzir aquele amálgama rochoso que, visto de certa perspectiva, faz lembrar o perfil de uma cara contemplando o céu.

*

Um livro tem sempre atrás dele uma jornada longa, em boa parte solitária, mas noutra parte, a mais luminosa, feita de companhias, mais demoradas umas, mais breves outras, que vão dando alento ao caminhante e razão de ser à caminhada. Quero deixar aqui o meu sentido reconhecimento àqueles que, de maneiras diferentes, mais contribuíram com a sua presença, com as suas palavras ou com os seus gestos para que este livro existisse.

No Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, onde trabalho, estou especialmente grato a Ana Nunes de Almeida, António Martinho, Clara Cabral, Conceição Andrade Martins, Cristiana Bastos, Elvira Costa, Eugénia Rodrigues, João de Pina Cabral, Jorge Vala, José Machado Pais, José Manuel Rolo, José Manuel Sobral, Karin Wall, Manuel Villaverde Cabral, Maria Eduarda Cruzeiro, Maria de Fátima Patriarca, Maria Goretti Matias, Margarida Bernardo, Marzia Grassi, Nuno Monteiro, Ramon Sarró, Ricardo Roque, Rui Ramos, Sofia Aboim e Susana de Matos Viegas.

Entre amigos e colegas de outras paragens, o caminho teria sido certamente outro, e certamente menos bom, sem a companhia de Alberto López Bargados, Ana Cordeiro, Ana Toivola, Andréa de Souza Lobo, Antonieta Ferreira de Almeida, António Perestrelo, Benjamim Pereira, Bibi Perestrelo, Carole Garton, Catarina Alves Costa, Catarina Mira, Catarina Mourão, Cláudia Castelo, Élisabeth Claverie, Elisenda Copons Fuentes, Fernanda Pratas, Filipe Alarcão, Filipe Verde, Germano Almeida, Guilherme Mascarenhas, Kesha Fikes, Isa Lopes Silva, Isabel Rocha, João Leal, José Mapril, Juliana Braz Dias, Luís Almeida Vasconcelos, Luís Batalha, Luís Quintais, Luiz Fernando Dias Duarte, Maria José Lobo Antunes, Maria Manuel Quintela, Marina Temudo, Matísia Rocha, Max Ruben Ramos, Miguel Vale de Almeida, Nélia Dias, Omar Ribeiro Thomaz, Paulo Brito, Paulo Miranda, Peter Fry, Roselma Évora, Rui Cidra, Sónia Silva, Vamar Martins, Vera Marques Alves e Wilson Trajano Filho.

João Branco foi quem primeiro me acompanhou, por curiosidade de ambos, a uma sessão de limpeza psíquica. Mal sabia eu no que me estava a meter. Não fora aquela primeira visita a um centro racionalista cristão, é provável que este livro não existisse. Gabriel Moacyr Rodrigues abriu-me gentilmente as portas da sua biblioteca, o que me

permitiu suprir algumas lacunas nos acervos da Biblioteca Municipal e da biblioteca do Centro Cultural Português do Mindelo. João Barbosa teve a bondade de tirar a meu pedido algumas das fotografias que aqui reproduzo. Tenho ainda a agradecer a João Loureiro a generosa oferta de cópias de postais de Cabo Verde da sua colecção para ilustração deste trabalho.

Estou profundamente reconhecido aos presidentes dos centros racionalistas cristãos de São Vicente, e muito em particular a Antero Filipe dos Santos, António Almeida Fortes, Arlindo Flávio Silva, João de Auta, João Baptista Ferreira Lima e dona Rita. Sabendo que o meu interesse pelo estudo do racionalismo cristão era de natureza diferente dos interesses que os moviam, nunca deixaram, apesar disso, de me dispensar o melhor acolhimento. Espero que encontrem aqui algo que lhes possa ser útil. Devo idêntico agradecimento ao entretanto falecido Manuel (Lela) Nobre Martins, presidente do centro racionalista cristão do Paúl, da ilha vizinha de Santo Antão.

Lembro com reconhecimento e saudade outros militantes e frequentadores dos centros racionalistas cristãos de São Vicente a quem muito devo: Albertino Cardoso, António Ramos Gomes, Deolinda Ferreira Santos, Eugénio Manuel Ramos, Francisca Gomes Monteiro Döllner, Hilas Miranda, João do Carmo Brito, Maria Francisca Monteiro, Mário Duarte Lopes (filho), Paulina Brigham, Susete Costa Fortes e o já falecido Humberto Faria. E devo um agradecimento muito especial a Carlos Vieira Ramos, sem cujo encorajamento e apoio este livro não existiria. Para não maçar mais o leitor, deixo outros agradecimentos pessoais e institucionais, sempre que oportunos, para notas de rodapé ao texto.

Pude realizar oito meses de trabalho de campo em Cabo Verde no ano 2000 graças a um financiamento do Instituto de Cooperação Científica e Tecnológica Internacional

(actual GRICES), no âmbito do Programa de Formação Avançada em Estudos Africanos (processo 4.1.6). Os cinco meses de trabalho de campo no ano seguinte foram financiados pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (bolsa SFRH/BD/4765/2001). Foi também o financiamento da FCT que me permitiu realizar pesquisa bibliográfica e documental no Rio de Janeiro em Maio de 2002. Ao longo da última década, o Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa tem suportado despesas logísticas relacionadas com a pesquisa em Cabo Verde que está na origem deste livro.

*

A publicação deste trabalho em Cabo Verde, com a chancela da Comissão Organizadora da Comemoração do Primeiro Centenário do Racionalismo Cristão no arquipélago, deixa-me duplamente gratificado. Primeiro, por tornar acessíveis os resultados de uma pesquisa que me vem ocupando nos últimos anos aos militantes e simpatizantes da doutrina, aos cabo-verdianos que se interessam pela história do seu país e a todos os leitores que se interessam por Cabo Verde.⁴ Depois, por vir possibilitar-me o cumprimento de um dever.

⁴ Outros trabalhos sobre o racionalismo cristão em Cabo Verde saídos até à data têm circulado em publicações académicas, dirigidas a públicos mais restritos (ver Vasconcelos 2003, 2004, 2005, 2007a, 2007b, 2008).

Capítulo 1

Uma sessão de limpeza psíquica (2000)

Eram sete horas da tarde quando fechei a porta do meu apartamento e me pus a caminho do centro da Ribeirinha. A sessão só começaria às oito, mas o presidente do centro aconselhara-me a chegar antes das sete e meia para arranjar um bom lugar.

Já fizera aquele caminho uma vez e por isso sabia que de minha casa ao centro, a passo rápido, levaria cerca de vinte minutos. Era uma distância considerável para os padrões do Mindelo, implicava percorrer mais de meia cidade, de poente para nascente. Os meus vizinhos que eram *de sessão* frequentavam centros mais próximos – o da Avenida de Holanda ou o de João de Auta. Mas a memória da minha ida anterior à sessão da Ribeirinha, numa sexta-feira em que o centro estava a abarrotar de gente apertada nos bancos corridos, atenta às vozes das médiuns amplificadas pelos altifalantes, numa sala quase às escuras onde as pás das ventoinhas mal conseguiam aliviar a mornura dos corpos, essa memória deixara-me vontade de voltar lá muitas vezes. Além do mais, já prometera ao presidente que iria naquele dia.

Não lembraria a muita gente fazer aquele caminho todo a pé. Os autocarros abundavam e o bilhete custava só vinte escudos. Também não faltavam táxis, que cobravam uns módicos cem escudos por trajecto dentro da cidade. A mim, porém, sabia-me bem andar a pé àquela hora, após o curto crepúsculo do trópico, quando o céu se tornava azul-escuro e as ruas se enchiam de gente que voltava a casa depois do trabalho, estudantes de liceu com suas camisas

brancas esvoaçando e carros rolando com os faróis acesos. Sabia-me bem a brisa que desentranhava o bafo das paredes das casas e das calçadas e o misturava com o fumo agridoce dos escapes, o pó de terra e a maresia. À medida que me afastava do centro da cidade, este aroma mole era estorvado de vez em quando pelo cheiro *mafé* de um contentor onde algum mocinho acabara de despejar uma lata de dejectos.

O prédio onde eu morava tinha as paredes pintadas de vermelho e ficava no Monte, um pacato bairro de gente remediada e gente pobre, formado por quatro ruas paralelas que galgam a colina e uma dezena de ruelas transversais. No final do século XIX, camponeses vindos da ilha de Santo Antão à procura trabalho no Porto Grande de São Vicente para fugir à fome construíram as primeiras habitações no cimo do então Monte Craca, casinhas rudimentares, cobertas de colmo. Com o correr do tempo, o casario foi descendo a encosta norte e uniu-se à cidade. O bairro é conhecido por ter acolhido ao longo da sua história muitos tocadores de *mornas* e *coladeiras*, como o violinista Mochim de Monte. Em 2000 era um bairro pequeno, com cerca de mil eleitores inscritos, várias casas fechadas e muitas outras em lenta construção. Quase todas pertenciam a emigrantes que, quando podiam, vinham de visita nos meses de Verão. O Monte ergue-se logo a sul da Praça Estrela, que antigamente se chamava Salina. Não porque alguma vez tivessem explorado ali o sal, mas apenas porque outrora o mar ensopava a várzea, cuja superfície o sol secava, cobrindo-a de uma crosta esbranquiçada.¹

¹ A velha Salina transformou-se em praça nos anos quarenta. Foi nessa altura que a Câmara Municipal mandou arranjar o terreno e construir ali um coreto e um obelisco em honra dos desportistas mindelenses – mais tarde substituído por um monumento comemorativo dos descobrimentos portugueses, retirado após a independência de Cabo Verde. A praça foi delimitada por canteiros em forma de estrela de seis

Entre 2000 e 2001 assisti à transformação da Praça Estrela num insólito mercado, oferta da Câmara Municipal do Porto à sua congénere de São Vicente. Os comerciantes ambulantes que costumavam vender roupa, calçado e toda a sorte de artigos de bijuteria e drogaria em tendas montadas numa rua ao lado, a maioria deles vindos da África Ocidental, foram trasladados para uns barracos amarelos ornamentados com uns azulejos azuis e brancos alusivos ao Mindelo de há cem anos, plantados numa plataforma de cimento e expostos o dia inteiro à chapa do sol. No meio de outra plataforma, separada da primeira por um corredor ao nível das ruas circundantes, havia um coreto onde a banda municipal tocava todas as quintas-feiras ao fim da tarde. A parte de baixo do coreto era um quiosque com toldos abertos a toda a volta que servia bebidas e petiscos.

É da Praça Estrela que saem para norte as ruas que formam o miolo mais antigo da cidade, correndo paralelas à baía do Porto Grande. Visto no mapa, o Monte parece bastante central. Mas na geografia social do Mindelo é já um bairro periférico. Fica fora de Morada, o núcleo comercial e residencial onde vive boa parte da classe média mais abastada, a chamada *gente branco* ou *gente de Morada*. Um dos mediadores imobiliários a que recorri nos primeiros dias de Fevereiro de 2000, quando procurava casa onde me instalar com a minha família, desaconselhou-me a ir morar no Monte. Ele não tratava de alugueres nessa zona, só trabalhava naquela a que pomposamente chamava a *zona nobre*, uma área mais ou menos delimitada a norte pela Avenida Dr. Alberto Leite, que desce do centro racionalista cristão do Madeiralzinho até à praia da Lajinha, a leste pelos altos da Bela Vista e de Santo António, a sul pelas imediações da Pracinha da Igreja e a poente pela Avenida Marginal, que

pontas onde plantaram acácias, e destas estrelas veio o seu nome popular (ver Papini, coord., 1982: 163-164).

contorna a baía. Avisou-me o mediador que o Monte não era um bairro onde morassem portugueses, a não ser os jovens acabados de sair da universidade que vinham dar aulas nos liceus ao abrigo de um protocolo entre os estados de Cabo Verde e Portugal, raparigas e rapazes à deriva, em começo de vida, com salários que não davam para mais. O Monte era um bairro popular, dizia ele, havia barulho e barafunda, o ambiente não era o melhor para criar dois filhos pequenos.

Acontece que os alugueres dos poucos apartamentos mobilados disponíveis na Morada eram demasiado caros para o nosso orçamento familiar, menos desafogado que os dos emigrantes bem sucedidos ou os dos técnicos das companhias de pesca japonesas, que eram quem os costumava alugar. E foi no Monte mesmo que resolvemos morar, porque foi lá que encontramos o simpático apartamento do prédio vermelho, convenientemente equipado, com divisões suficientes para nós quatro e uma renda comportável. Como bónus, ganhei ainda um senhorio racionalista cristão, militante activo, que trabalhava como fiscal num centro da cidade.

Só vim a sabê-lo quase dois meses mais tarde, quando fui a uma sessão desse centro. Conduziram-me a um lugar no estrado, na correnteza de cadeiras dispostas em forma de ferradura à volta da mesa, de costas para a plateia onde se senta a assistência. Chegada a hora em que o relógio de parede principia a bater as oito e as luzes se apagam, os fiscais começaram a aplicar os sacudimentos da praxe nos ombros das pessoas que estavam no palanque, enquanto um indivíduo sentado no topo posterior da mesa ia repetindo com voz forte e pausada: «Grande Foco! Vida do Universo! Aqui estamos a irradiar pensamentos às Forças Superiores, para que a luz se faça em nosso espírito, e ele tenha a consciência dos seus erros, a fim de repará-los e evitar o mal.»

Ia ele ainda na primeira *irradiação* quando os meus ombros foram agarrados pelas mãos de um fiscal, que estacou à minha frente e me aplicou um sacudimento seco, como fizera já ao meu companheiro da esquerda e como continuaria a fazer-nos a todos, prosseguindo até ao meio da correnteza de cadeiras, regressando à ponta e repetindo a sequência mais duas vezes enquanto o *fêcho*, assim se chama o recitante, continuava a irradiar. Ao erguer os olhos, fixei o bracelete magnético no pulso pousado sobre o meu ombro direito, uma pulseira daquelas que têm duas esferas nas extremidades e supostamente activam a circulação sanguínea e o fluxo de energia vital. Encarei depois o rosto amável do senhor Lela, o meu senhorio, que me piscou levemente o olho sem perder o semblante grave nem a compostura.² Habitara-me a ver o senhor Lela noutro preparo, de sandálias, bermudas, camisa aberta e boné de basebol, ora na rua ao volante da sua *juvita*, ora lá no prédio consertando uma fechadura encravada, um ladrilho levantado, o murete do terraço. Demorei por isso um segundo a reconhecê-lo. Tinha o cabelo grisalho penteado para trás com brilhantina e vestia uma camisa branca debruada e apertada até ao penúltimo botão, umas calças pretas vincadas e (aquilo em que primeiro reparei quando senti as suas mãos pesarem nos meus ombros) uns sapatos de verniz brancos com furinhos.

Dias depois deste encontro, ao acordar, encontrei enfiado por debaixo da porta um livrinho com o título *Noções de Racionalismo Cristão*. Era um opúsculo de divulgação escrito por João Baptista Cottas, médico e irmão do falecido presidente do Centro Redentor do Rio de Janeiro, António do Nascimento Cottas. Na capa branca havia uma dedicatória escrita a esferográfica azul: «Para o amigo João V.». Co-

² Uso o pseudónimo «Lela», nominho comum em Cabo Verde, para salvaguardar a privacidade do meu senhorio.

movi-me e disse a mim mesmo que da próxima vez que nos cruzássemos haveria de conversar com o senhor Lela e pô-lo mais a par do meu trabalho. Naquela altura ele sabia apenas que eu andava por ali a fazer uma pesquisa para a universidade sobre religiões em São Vicente. Nunca calhara falar-lhe do meu interesse pelo racionalismo cristão, que para ele não era bem uma religião e para mim não era ainda o foco central da pesquisa.

Depois daquele encontro imprevisto no centro tivemos muitas conversas. Fiquei a saber que o senhor Lela era natural da ilha de São Nicolau, filho de pequenos agricultores; que viera para São Vicente ainda jovem à procura de trabalho; que andara mais de doze anos embarcado no petroleiro norueguês cuja fotografia emoldurada tinha pendurada na parede à entrada do seu apartamento; que investira o dinheiro que poupara e continuava a investir parte da sua reforma na compra de terrenos e na construção de prédios para vender e arrendar; que a mulher sofria de insuficiência renal e vivia há muitos anos na América, porque em Cabo Verde não havia unidades de hemodiálise e ela tinha parentes numa cidade da Nova Inglaterra cujo nome esqueci; que tinham quatro filhos já crescidos, todos a morar em São Vicente, e que o senhor Lela visitava a mulher pelo menos uma vez por ano; que fora a bordo do petroleiro que ele se interessara seriamente pelo racionalismo cristão, começando a corresponder-se por carta e a encomendar livros ao Centro Redentor do Rio de Janeiro, livros que lia e relia nas longas horas de tédio e saudade que enchem a vida de embarcação; e que, regressado a São Vicente, passara a frequentar regularmente o centro onde agora colaborava como fiscal.

Recordo em particular uma conversa que teve lugar no meu apartamento muito mais tarde, em Outubro de 2001. Eu acabara de regressar de umas férias em Portugal. O senhor Lela fora buscar-me ao aeroporto e conversava co-

migo enquanto eu desfazia as malas. «Então o que acha desse grande problema que vocês estão a ter?», perguntou-me. Referia-se aos acontecimentos das semanas anteriores: o atentado de 11 de Setembro em Nova Iorque, os receios de uma epidemia criminosa de antraz e os bombardeamentos norte-americanos no Afeganistão. «O problema que nós estamos a ter, senhor Lela?» «Vocês... Bom... As criaturas humanas, o mundo...» «Não sei o que pensar, a não ser que é tudo muito assustador e muito triste», respondi. «E você sabe qual é a causa de todo esse problema?» Parei de amontoar a minha tralha, puxei uma cadeira e sentei-me à mesa com ele. «Bom», comecei, «haverá muitas causas». Estava demasiado estafado da viagem para engrenar como deve ser numa conversa daquelas, mas acho que falei de coisas como a indústria de armamento, o narcotráfico e a vontade de poder. «A causa», atalhou o senhor Lela, «são as religiões»:

«Sim, porque se não houvesse religiões não havia fanáticos. Um indivíduo fala e promete o paraíso a quem se atirar com um avião contra as torres, e veja bem quantos se oferecem! E porquê? Porque não raciocinam, não sabem usar o livre arbítrio. Estão dominados pelo fanatismo religioso. Mas se aquelas criaturas soubessem, como nós sabemos, que o paraíso não existe, que o mal que uma pessoa faz aos outros é mal que ela faz a ela mesma, se a humanidade estivesse esclarecida, nunca tal coisa aconteceria.»

O «nós» que o senhor Lela empregou designava os racionalistas cristãos, ou seja, as pessoas verdadeiramente esclarecidas acerca do que são a vida material e a vida espiritual. Não sei se ele fazia menção de me incluir no pronome.

A propósito, mencionou uns velhos apontamentos, coisas que escrevia nos tempos em que andava embarcado. Lembrava-se de ter redigido um texto sobre a falsa ideia que se tem em Cabo Verde de que os europeus são mais

evoluídos, onde contra-argumentava com o exemplo do conflito entre católicos e protestantes na Irlanda, prova de que o fanatismo religioso, evidente sinal de atraso, estava mais arraigado na Europa do que no pequeno arquipélago atlântico. Mostrei-me interessado em ler os escritos do senhor Lela, mas ele disse que já não sabia onde os guardara, se é que ainda os tinha. Além disso, acrescentou, «são escritos sem importância. Porque eu não tenho cultura, eu tenho agricultura». Devo ter feito uma expressão esquisita. «Sou de São Nicolau», trocou ele por miúdos, «ilha de agricultores; por isso, a minha cultura é a agricultura». E deu uma gargalhada, que depois morreu num sorriso longo, num abanar de cabeça e num parar de olhos no fundo dos meus: «Mundo anda para trás...»

Ao contrário do que o agente imobiliário de Morada me quisera fazer crer, viver no Monte não era viver no meio de gente sem respeito e barulhenta. Na verdade, poucas vezes me lembro de ter sido incomodado pela vizinhança. Uma ou outra briga doméstica mais esganiçada e entaramelada pelo grogue; um reboiço certa noite à hora da novela, quando alguém que passava na rua avistou um mocinho saindo furtivamente pela janela de uma casa e tentou, em vão, persegui-lo enquanto ele fugia pulando telhados, muros e quintais; duas semanas de Agosto em que um dos prédios habitualmente fechados se encheu de jovens vindos da Holanda e todas as noites eram noites de *zouk* e gargalhadas até às tantas. Afora estas animações ocasionais, o Monte era um bairro sossegado, um sítio tranquilo para morar.

Os amigos que me visitavam observavam quase sempre algo que para eles era um grande inconveniente da localização do meu prédio. É que mesmo ao lado ficava a sede da Igreja Universal do Reino de Deus. Era um edifício enorme, com paredes cinzento-claras e uma antena parabólica plantada no terraço. Descendia de um velho arma-

zém, convertido em lugar de culto em meados dos anos noventa. Os cultos da Igreja Universal eram bastante frequentados – sobretudo por mulheres, como todos os outros. Durante a semana havia quatro cultos por dia, às oito e às dez da manhã e às três e às sete da tarde. Segunda-feira era a *corrente da prosperidade*, terça a *corrente da saúde*, quarta a *reunião da doutrina*, quinta a *corrente da família* e sexta a *corrente de libertação*. Dinheiro, saúde, fé, família e paz de espírito – que mais é preciso para ser feliz?

Apesar daquilo que oferecia, a Igreja Universal era a mais mal vista das treze confissões religiosas que trabalhavam em São Vicente, tanto pelos simpatizantes de outras igrejas como pelas pessoas sem religião. As críticas desembocavam invariavelmente na questão do dízimo. Isto parecia-me um pouco insólito, porque todas as outras igrejas evangélicas, a começar pela histórica e respeitada Igreja do Nazareno, presente no arquipélago desde o começo do século XX, levavam à letra o preceito bíblico segundo o qual os fiéis devem contribuir para a sua igreja com a décima parte do seu rendimento. O problema com a Igreja Universal, justificavam-se precisamente os nazarenos, não era o dízimo em si, era a ênfase excessiva que os pastores e *obreiros* da igreja alegadamente colocavam nessa obrigação em detrimento de outras, fazendo passar a ideia de que a graça de Deus, e a cura divina em particular, era um bem que se podia comprar como outro qualquer. Além deste motivo de reserva, havia também as histórias que corriam à boca pequena acerca de alegadas pressões exercidas sobre pessoas psicologicamente perturbadas, que em desespero doavam à igreja quase tudo o que tinham, e os comentários jocosos a propósito do estilo oratório dos pastores brasileiros e dos pastores cabo-verdianos que os imitavam, demasiado exuberante para a sensibilidade das classes médias. A estas incomodava sobretudo a gritaria dos cultos de libertação das sextas-feiras, durante os quais

os pastores exortavam os demónios a abandonarem os corpos dos fiéis possuídos bradando «Sai! Sai! Sai!». Eram precisamente os gritos o motivo de preocupação dos amigos que me visitavam. Não me faziam perder a cabeça? Não me azucrinavam nem um bocadinho? A verdade é que eu mal os ouvia, em parte porque passava muito tempo fora de casa, em parte porque tinha montado o meu escritório num quatinho das traseiras.

*

Às sete horas da tarde daquela sexta-feira de Março de 2000, no momento em que eu batia a porta do prédio para ir à sessão da Ribeirinha, ainda havia gente a entrar no templo cinzento da Igreja Universal. Um obreiro e duas mulheres de saia plissada e blusa rendada ajudavam um homem a erguer-se da cadeira de rodas para entrar pela porta lateral. Prossegui o meu caminho. Atravessei o Largo John Miller pelas traseiras da estação de serviço da Enacol, a empresa nacional de combustíveis de Cabo Verde. Segui em frente e virei à esquerda uns metros adiante. Ao dobrar a esquina, acenei de longe à dona Marcelina, que estava sentada num mochinho à porta de sua casa, saboreando o fresco do anoitecer.³ Não fiz menção de parar, pois já sabia que, se o fizesse, gastaria pelo menos dez minutos à conversa e não chegaria à sessão a tempo de arranjar um bom lugar.

A dona Marcelina era uma das pessoas da vizinhança com quem eu me cruzava quase todos os dias. Tinha setenta anos pesados e usava uns óculos muito graduados e um lenço amarrado à cabeça. O lenço escondia um cabelo grisalho e encarapinhado que, meses mais tarde, ela viria a descobrir à minha frente, no escuro da sua casa, não fosse alguém ver, para me pedir com grande embaraço o dinhei-

³ «Marcelina» é pseudónimo, que uso para salvaguardar a privacidade da minha vizinha.

ro de que precisava para ir ao cabeleireiro. Fora convidada para um baptizado e queria antes desfrisar o cabelo, tinha vergonha de aparecer assim. A dona Marcelina tratava-me com uma simpatia proporcional ao desprezo que manifestava pelas vizinhas, que parecia ser recíproco. A sua história era uma história triste de decadência social que fizera dela uma mulher sozinha, orgulhosa e bastante ressabiada.

Insistia em usar comigo o português, impecável. «Eu falo português desde a idade de dois anos. Falava em casa, com a minha mãe. Que a minha mãe era angolana, mas ela criou no Convento de Mafra, em Portugal. Com freiras. Lá é que ela estudou, naquele tempo.» Quando era criança, o pai proibia os filhos de falarem crioulo em casa. Dona Marcelina contou-me que só começou a fazê-lo regularmente depois da independência, quando as pessoas começaram a olhá-la de lado por causa daquela sua mania de falar português.

À semelhança de muitas outras pessoas que conheci no Mindelo, desde gente humilde até à nata da sociedade, a dona Marcelina fizera questão de mencionar a sua ascendência portuguesa logo na primeira conversa que tivéramos. No caso dela, como noutros, creio que havia nisto duas intenções. Havia, por um lado, a vontade de estabelecer afinidades entre a sua biografia e a minha. É isso que qualquer pessoa faz quando quer conquistar a estima de outra. Por outro lado, havia também a vontade de me dizer que eu não deveria avaliar o seu estatuto social olhando apenas para a pobreza, cujos sinais eram mais que evidentes na roupa coçada que vestia e na velha casinha acanhada onde morava com o filho e a filha mais novos, três filhos desta e outros três netos, de duas filhas que viviam em Portugal.

O antepassado português da dona Marcelina era um dos seus bisavós, que viera deportado da metrópole com

uma irmã para a ilha da Boa Vista, «no tempo dos reis».⁴ Segundo ela, era um belo homem, de olhos claros e cabelo loiro e fino. Havia também umas primas, cuja relação de parentesco nunca cheguei a perceber bem, que parece que ainda descendiam do marquês de Pombal. «Não é para armar em coisa», dizia ela, «mas a minha família não é uma família qualquer». O bisavô português tivera uma série de filhos com uma senhora cabo-verdiana, entre os quais a avó paterna da dona Marcelina. Assim acrioulado, exercera no funcionalismo público funções de administrador, professor e chefe de alfândega.

O pai da dona Marcelina, disse-me ela, foi o único neto que saiu ao avô. «Ele era branquinho; uma vez mostrou-me uma fotografia de quando ele tinha quinze anos e era exactamente um português. Depois que ele avançou na idade ficou sempre branco, até morrer. Era um homem alto, forte, bem constituído, tinha um papo no pescoço. Ele comia bem!» Chamavam Humbertona ao pai da dona Marcelina. O nome de registo era Humberto, mas por causa da sua compleição tratavam-no por aquele aumentativo, muito comum em Cabo Verde. Humbertona nasceu na Boa Vista em 1896 e morreu nos Estados Unidos da América em 1980. Estabeleceu-se em São Vicente como *ship-chandler*, negociante de bordo. Fornecia sobretudo os navios brasileiros que faziam escala no Porto Grande. Era também proprietário de uma loja e de uma pensão na zona da Salina, possuía dois camiões de transporte e explorava ainda uma pedreira no Calhau, na ponta leste da ilha, de onde extraíam cascalho para a construção civil.

⁴ Este bisavô fixou-se na Boa Vista na década de vinte ou trinta do século XIX. Foi deportado para Cabo Verde por motivos políticos. Em meados do século era uma das vinte pessoas mais ricas e um dos oito proprietários de escravos da ilha (segundo Lima 1997: 150 e Kasper 1987: 49, respectivamente).

Humbertona teve dez filhos. Primeiro casou com a mãe de Marcelina, que a teve a ela e um rapazinho. A mãe de Marcelina chamava-se Joaquina e era angolana. Já o pai dela nascera em Angola, filho de um brasileiro e uma angolana. Era um homem rico, mas a mulher morrera-lhe relativamente nova e deixara-o sozinho com catorze filhos. O avô materno da dona Marcelina enviara então as meninas para um colégio de freiras na metrópole, onde Joaquina e suas irmãs foram criadas. Os rapazes ficaram com o pai em Angola. Mais tarde, este veio fixar-se em São Vicente. Comprou aos italianos Bonucci e Frusoni o Hotel Central, que ficava na esquina da Rua do Telégrafo com a Rua de Lisboa, mesmo nas traseiras da alfândega.⁵ Depois mandou vir da metrópole duas das filhas, Isaura e Joaquina.

Joaquina tinha então vinte anos. Mal chegou ao Mindelo, Humbertona pôs os olhos nela e não descansou enquanto não a conquistou. Joaquina ficou grávida. Ao sabê-lo, seu pai ameaçou Humbertona que o matava se ele não casasse de imediato com ela. Humbertona e Joaquina casaram e ficaram a morar no Hotel Central, onde nasceram Marcelina e o irmão. Mas o casamento não durou muito tempo. Contou-me a dona Marcelina que

«eles não se davam, porque a minha mãe era muito ciumenta e ele arranjava muitas pequenas. Ele tinha muito dinheiro! Comíamos bem lá em casa. Só à base de carne. Naquele tempo traziam muita carne a bordo dos barcos, carne de vaca salgada, que ele vendia à gente pobre, que era para temperarem a *cachupa*. Ele tinha muito dinheiro, as

⁵ O antigo Hotel Central, construído por volta de 1907, é hoje a Pensão Chave d'Ouro. A Rua do Telégrafo chama-se agora Avenida 5 de Julho (data da independência de Cabo Verde) e a Rua de Lisboa chama-se Rua dos Libertadores de África. No entanto, os topónimos antigos, o primeiro de uso puramente consuetudinário e o segundo de uso oficial entre 1910 e 1938, são ainda hoje os mais utilizados (ver Papini, coord., 1982: 139 e 151).

mulheres gostavam dele. Além do dinheiro também tinha simpatia. Ele era simpático, era muito bom. Por isso ele arranjava muitas mulheres. As mulheres gostavam mesmo dele. Ele metia notas no bolso, aos montes! Ele tirava e dava para uma mulher. Assim é que ele fazia. A minha avó dizia: “Meu filho, isto não pode ser. Lembra-te que tu tens família para manter. Tu não podes gastar dinheiro assim.” Contavam à minha avó e ela ralhava com ele. A minha avó, aquela que era filha daquele português.»

A contradição entre o ideal de acumulação patrimonial no seio da família legítima (aqui lembrado pela avó paterna da dona Marcelina) e o ideal masculino de poligamia mais ou menos informal, que implica, para um homem de bem que tenha posses, algum tipo de dispersão patrimonial por várias mulheres e filhos (sob forma pecuniária ou em propriedades e géneros), é um dos traços estruturantes da sociedade mindelense. Geralmente, o prato pende para a concretização do segundo ideal em prejuízo do primeiro. O sociólogo e historiador António Correia e Silva chega mesmo a generalizar este retrato ao conjunto do arquipélago:

«O homem quando sexualmente “livre” dispensa energia, tempo e dinheiro na diversificação e fruição sexuais, recursos que seriam de outro modo canalizados para a educação e o potenciamento social dos descendentes. Ora, em tais circunstâncias, não é possível nenhum processo de acumulação económica e de aptidões no seio da família. Aliás, do ponto de vista patrimonial pode-se bem dizer que a família daí resultante vira uma espécie de instituição autofágica, impossível de qualquer acumulação intergeracional. Foi isso que ocorreu entre nós. Durante a nossa História, vários foram os homens que conseguiram erguer fortunas mas estas quase sempre se desfizeram na passagem das gerações, ao passo que na Europa e nos Estados Unidos, diferentemente, o processo de acumulação económica caminhou a par da revolução conservadora que pôs freio à liberdade sexual masculina para,

sobre ela, a burguesia triunfante construir a família nuclear, mais propícia à dinâmica do capitalismo.»⁶

Humbertona foi mais um dos homens que cumpriu esta profecia cabo-verdiana – o que explica a mistura de pobreza e altivez da sua filha Marcelina. Divorciado de Joaquina, tornou a casar e teve mais cinco filhas da segunda mulher, que criou juntamente com os dois filhos mais velhos. Além destes e daquelas, teve outros três *filhos de fora* com mulheres diferentes. A todos deu de comer, de vestir e pagou os estudos. A segunda mulher de Humbertona também não aguentou muito tempo com ele. Partiu para a América com as filhas ainda estas eram pequenas. Depois da independência de Cabo Verde, já velho e adoentado, Humbertona embarcou para os Estados Unidos e foi morar com duas destas filhas. Até que um dia aconteceu o que só poderia acontecer na América, ou pelo menos não era tão provável que acontecesse em Cabo Verde. Disse-me a dona Marcelina que as suas meias-irmãs namoravam sem vergonha na presença do pai – na privacidade do seu próprio apartamento, bem entendido:

«As meninas na América não são como aqui em Cabo Verde. Elas têm uma maneira de viver diferente da nossa. São muito modernas, namoram na presença do pai. Ele irritou-se com aquilo tudo. Ele disse: “Ah! Vocês não são como a Marcelina minha filha, que nunca arranjou um namorado que era para eu reparar; ela arranjava namorados escondida.” Com o respeito que eu tinha! Que ele tinha uma pistola enorme, e eu tinha medo daquela pistola. Então eu tinha namorado, mas escondido. Combinava com as empregadas, metia-lhes muito dinheiro na mão: “Vocês não digam nada!”»

O rapaz em questão era como se fosse da família. Trabalhava para Humbertona, conduzia um dos seus camiões. Seria com ele que Marcelina viria a casar. Mas, antes de

⁶ Silva 2004: 56.

entrarmos nesse outro parágrafo trágico da sua história, terminemos este. Indignado com os modos das filhas americanas, certo dia Humbertona ultrapassou os limites que elas estavam dispostas a tolerar e ameaçou-as fisicamente. Fartas das zangas do pai, elas ripostaram que ele não tinha moral nem idade para ser polícia e expulsaram-no de casa. Arranjaram vaga num lar de idosos, e foi lá que Humbertona veio a morrer, algum tempo depois.

Isto, claro, é a versão da história que a dona Marcelina me contou, certa tarde particularmente quente em que aceitei o seu convite para entrar em casa e me deixei ficar uma hora e meia à conversa na sala de entrada. O neto mais novo da dona Marcelina, um mocinho de oito anos chamado Hamilton, com o cabelo claro a cair em cachos sobre a cara de anjo, ia ouvindo a nossa conversa enquanto fingia que fazia os trabalhos da escola. Linda, a filha que vivia lá em casa com os seus três filhos, passava de vez em quando por entre nós pedindo licença e sorrindo-me muito. Numa dessas ocasiões, a dona Marcelina aproveitou a minha distração para comentar: «Não é por ser a minha terra, mas Cabo Verde não tem meninas feias. Você não repara? Muitas meninas bonitas. Pelo menos, eu tenho filhas e netas bonitas. Esta minha filha que vive comigo tem trinta e três anos. Tem três miúdos e ninguém diz que ela tem filhos.»

Foi a primeira vez que a dona Marcelina sugeriu que eu poderia interessar-me pela sua Linda, que tinha exactamente a minha idade. Ingénuo, não percebi logo a sua intenção. Só quando ela começou a insistir que eu aparecesse lá por casa mais amiúde, de preferência depois do meio da tarde, hora a que a filha regressava do trabalho, para poder conversar com ela e conhecê-la melhor, é que me dei realmente conta da vontade que a dona Marcelina tinha de me ver caído por ela. Ou porque simpatizasse comigo, ou porque quisesse introduzir sangue, registo de paternidade ou

dinheiro portugueses na sua família, ou talvez por todos estes motivos. É claro que a dona Marcelina sabia que eu tinha mulher e filhos, e que isso para mim era motivo suficiente para evitar envolver-me com outras mulheres e ter filhos de fora. Sabia também, como me disse certa ocasião, que «os portugueses têm filhos calmamente, não gostam de muitos filhos. Nós por aí é que temos filhos bastantes». Por isso, quero imaginar que nunca tenha alimentado grandes esperanças a meu respeito.

Mas, volta não volta, lá ia lamentando a má fortuna das filhas.

«As minhas filhas, coitadas, elas não têm sorte. Não quiseram casar com portugueses, casaram com cabo-verdianos... Os cabo-verdianos, são muito meus patrícios, mas deixam muito a desejar! Deixam muito a desejar como maridos, como namorados, como amantes... Eles não servem para nada. Deus me perdoe, não é falar mal deles, mas eles não prestam. Há muitos que não prestam. Fazem uma menina, um miúdo... Nem gostam de registar a criança, para não terem de dar nada à criança! Agora veja lá como é que eles são.»

«As coisas nesse aspecto têm mudado um pouco, não?», perguntei quando ela me falou assim. «Ultimamente a justiça é mais exigente no reconhecimento da paternidade», acrescentei. «Sim», concedeu a dona Marcelina:

«Agora eles dizem às meninas: “Eu arranjo contigo, mas se tu deixares filho pegar, eu mato-te!” Dizem às meninas assim, uma menina contou-me há dias aqui. Uma menina disse-me que o seu namorado disse-lhe assim. Elas ficam logo com medo deles. Quer dizer, é para fugir à responsabilidade, para não terem de dar dinheiro. Não querem dar nada aos miúdos, negam a paternidade à criança... É triste! Em minha casa não fazem isso. Se pensarem em fazer, eu levo-os logo para tribunal, para darem à criança aquilo que a criança precisa! Aqui não há nenhum que faça isso. Pouco ou muito, tem de dar. Tem de dar, porque a vida não está de brincadeira.»

Além de Linda e seus três filhos, a dona Marcelina vivia com José, o filho mais novo, que tinha trinta anos. José trabalhava numa fábrica têxtil cujos donos eram portugueses e que fora recentemente deslocalizada do Noroeste de Portugal para São Vicente. A fábrica ficava no Lazareto, a pequena zona industrial situada a sudoeste do Mindelo, à beira da estrada asfaltada que liga a cidade ao aeroporto de São Pedro. Afora Linda, José e um outro filho que morrera jovem quatro anos antes («de SIDA, que contagiou numa menina brasileira, no porto do Recife»), a dona Marcelina tinha mais seis filhos e filhas, todos a morar em Portugal, nos subúrbios de Lisboa.

Dos três netos que a dona Marcelina criava, além dos de Linda, dois eram de uma filha que vivia na Amadora e trabalhava na cantina de uma escola. Sempre que podia ela mandava algum dinheiro para ajudar a sua mãe a criar os netos. O pai das crianças tinha uma casa de comércio no Mindelo e, embora não confiasse dinheiro à dona Marcelina, vestia e calçava os miúdos. Pusera também o rapaz mais velho a trabalhar na sua loja.

A outra neta que vivia com a dona Marcelina tinha dezassete anos e estava a terminar o liceu. Se tudo corresse bem, iria viver com o seu pai para os Estados Unidos no ano seguinte. A mãe, filha da dona Marcelina, tivera aquela filha muito nova. Depois teve dois mocinhos com outro homem, de quem se separou porque, uma vez mais segundo a dona Marcelina, «ele era um devasso muito grande. Ele arranja só garotinhas pequeninas. Ainda hoje tem quarenta e tal anos de idade e arranja só miudinhas. Ela irritou-se e deixou-o». Os dois meninos ficaram a viver com o pai. Então a filha da dona Marcelina conseguiu visto para Portugal, arranjou emprego num hotel e encontrou novo companheiro, cabo-verdiano também, professor de liceu. Vivem juntos e têm três filhos.

Disse-me a dona Marcelina que os filhos que estavam em Portugal viviam bem, que tinham todos casa e carro. Ela é que não. Era mais pobre que os filhos emigrados e era a mais pobre dos seus irmãos. As coisas, contou-me ela, aconteceram assim. Aos dezoito anos, depois de completar o quinto ano do liceu, foi colocada como professora primária na ilha do Fogo. Cinco anos mais tarde foi colocada no Sal. Entre 1953 e 1970 viveu ali com o marido – o rapaz com quem namorava às escondidas do pai quando era menina. Marcelina dava aulas aos soldados portugueses estacionados na ilha, muitos praticamente analfabetos, e o marido trabalhava na construção civil. Oito dos nove filhos que tiveram nasceram na ilha do aeroporto internacional. Foi lá também que o marido da dona Marcelina encontrou a morte, num acidente de trabalho, deixando-a sozinha com as crianças e sem direito a qualquer indemnização, porque não era segurado.

Nessa altura a dona Marcelina passou por uma crise séria. Ficou com a *cabeça cansada*, perdeu a força de viver. Teve aquilo a que os doutores do hospital chamaram um *esgotamento nervoso*. Regressou a São Vicente com os seus oito filhos e um nono ainda na barriga. Estava grávida do marido quando este morreu. Pediu reforma antecipada. A pensão que recebe do Estado é o seu único rendimento regular há trinta anos. Foi medicada no hospital, passou a frequentar o centro racionalista cristão mais próximo de sua casa e foi recuperando a saúde. Ainda hoje a dona Marcelina frequenta o mesmo centro: «Vou só para ir achar saúde. Quando sinto uma pequena perturbação, eu vou lá, para aliviar. Porque ajuda muito. Quando a gente tem qualquer problema de saúde, a gente vai para lá e fica aliviada.» Sabendo do meu interesse especial pelo espiritismo, que tomava como um interesse não apenas intelectual, a dona Marcelina aproveitou a ocasião em que me disse que frequentava o centro para acrescentar: «O racio-

nalismo cristão é uma boa religião. Arruma-lhe a vida. Quem anda lá não vive perseguido. Dantes toda a gente era de sessão. Agora ultimamente é que têm aparecido essas igrejas brasileiras que vêm descontrolar as pessoas.»

Para a dona Marcelina, o racionalismo cristão era uma *religião*, como as das igrejas neopentecostais brasileiras (a Universal do Reino de Deus em particular) que, na segunda metade dos anos noventa, arrebanharam cerca de um quarto da clientela habitual dos centros espíritas. Para os presidentes dos centros, militantes esclarecidos como o senhor Lela e muitas outras pessoas, o racionalismo cristão não era uma religião – era uma *ciência*. A relação da dona Marcelina com as sessões de limpeza psíquica era francamente pragmática: frequentava-as para aliviar, para arrumar a vida, para não viver perseguida. Perseguida, entenda-se, por maus espíritos.

Quando dizia que dantes toda a gente era de sessão, a dona Marcelina referia-se, certamente com algum exagero, às pessoas do seu convívio. A começar pelo seu falecido pai. Humbertona assistia regularmente às sessões espíritas, porque havia muita gente que lhe desejava mal e ele tinha medo de morrer antes do tempo. «Havia muita gente que o odiava, mediante o trabalho que ele fazia: ele tinha camiões, ele era negociante de bordo... Ele tinha grande sucesso! Havia pessoas que às vezes andavam a querer dar cabo dele, na magia negra.» Essas pessoas, sussurrava dona Marcelina, eram colegas de ofício menos prósperos que o invejavam. Humbertona temia que os seus rivais fossem procurar aquela gente que sabe «fazer feitiço para matar». Segundo a dona Marcelina, muitos dos feiticeiros eram «*badios* da Praia» – isto é, pessoas da ilha de Santiago, reputada como a mais africana das ilhas de Cabo Verde. Outros eram africanos do continente.

«O mundo tem muitos mistérios. Tem feitiços, tem uma data de porcarias de gente de África que anda por aí. Sim!

Aqui em Cabo Verde! A gente vai para lá [para os centros racionalistas cristãos] para limpar, para não fazerem à gente asneiras. Porque eles desorientam a vida das pessoas com feitiços. Em Portugal eu sei que há, eu leio nos jornais e nas revistas. Aqueles homens africanos com umas caras feias... Andam a fazer feitiços para ganhar dinheiro. Gente de São Tomé, de Angola... Eles vêm ganhar dinheiro. Mas isto é tão pobre! Isto não tem nada. Isto está cheio de miséria, muita gente a passar mal.»



1. «Espíritos do astral inferior nem sempre se apresentam com o corpo inteiro, preferindo, muitas vezes, exhibir-se em figuras de cabeças monstruosas. Toda essa deformação é proposital, por estarem eles movidos pelo desejo de aterrorizar os seres medrosos que possuem a faculdade mediúmica, não esclarecida, da vidência.» Estampa n.º 23 de *A Vida Fora da Matéria* (Centro Redentor 1984).

*

Naquele fim de tarde de Março, dizia eu, evitei a sede de conversa da dona Marcelina e cumprimentei-a de longe sem abrandar o passo. Meti pela rua que passa entre o campo de futebol do Amarante e o Estádio Adérito Sena e depois segui pela Avenida 12 de Setembro, baptizada com a data de nascimento de Amílcar Cabral, fundador do partido que levou Cabo Verde e a Guiné-Bissau à independência. Continuei em frente depois da rotunda, passando pelas faldas da Ribeira Bote e de Ilha de Madeira até chegar ao cruzamento do mercado da Ribeirinha. Aí virei à direita, atravessei a rua e transpus o portão do muro baixo. Não fosse o frontão triangular preenchido com um sol amarelo radiante e as palavras «Racionalismo Cristão» desenhadas em letra gótica, o centro da Ribeirinha de há dez anos seria um volumoso edifício incaracterístico – quatro paredes pálidas, com estreitas janelas rasgadas lá no cimo e uma cobertura plana.⁷

As quatro paredes de alvenaria, já sem o telhado primitivo de zinco, eram o que restava de um armazém de combustíveis do exército português que, após a independência, tinha sido adquirido por duas firmas comerciais e, no começo dos anos oitenta, comprado a estas por Bento António Lima. Bento Lima era um polícia reformado e comerciante grossista que presidia desde 1978 a sessões de limpeza psíquica no bairro da Ribeira Bote. Sucedera nesta função a Matias António Soares, carpinteiro e cabo-chefe daquela zona.⁸ O grupo de racionalistas cristãos liderado

⁷ Após o termo do meu trabalho de campo em São Vicente, foi construído de raiz o actual centro da Ribeirinha, inaugurado em 2006 num novo edifício que acoplou o de então.

⁸ Cabo-chefe era um cargo de autoridade civil cuja missão consistia em zelar pelo bem-estar da população de uma pequena localidade – uma *zona* (bairro) no Mindelo. Os cabos-chefes eram nomeados pelo presidente do município.

por Bento Lima reunia-se nessa época numa casa da Ribeira Bote que era propriedade de um sobrinho de Matias Soares e que não comportava mais de cem pessoas, bem apertadas. Bento Lima comprou então o velho armazém e o terreno envolvente para construir ali um centro racionalista cristão. Limitou-se na altura a aproveitar o edifício existente, mandando reforçar a estrutura com pilares e vigas capazes de suportar o peso de uma nova cobertura em betão e fazer obras no interior. Era nesse edifício, inaugurado em 1984, que eu estava a entrar.

Era a minha segunda ida ao centro da Ribeirinha. Da primeira vez apareci sem me fazer anunciar, vinte minutos antes do início da sessão. A minha chegada foi manifestamente notada pelos fiscais que estavam à porta. Nunca me tinham visto antes e, tanto quanto me apercebi, não havia mais portugueses na sala. Um dos fiscais, de sorriso aberto, pediu-me a mochila azul que eu trazia sempre ao ombro e foi pendurá-la num cabide à entrada. Um outro, de cara fechada, não sei se por hábito ou por desconfiança, acompanhou-me ao longo do corredor central até à quinta fila de bancos corridos a contar da frente. Indicou-me o primeiro lugar junto à coxia, do lado esquerdo, o lado onde estavam sentados os homens. Do outro lado do corredor sentavam-se as mulheres e muitas crianças pequenas, e os bancos estavam quase todos cheios. Na ala dos homens havia apenas duas filas preenchidas atrás da minha. Consegui vê-lo de esguelha, antes que o fiscal sisudo viesse tocar-me no ombro dizendo-me para olhar em frente e elevar o pensamento.

Conservo poucas memórias da minha primeira ida ao centro da Ribeirinha. Às oito menos vinte ainda as luzes de néon estavam acesas e ouviam-se choros desgarrados de meninos de colo e sussurros das avós, irmãs mais velhas ou mães que tentavam calá-los. No estrado à nossa frente, elevado cerca de um metro, havia uma mesa comprida com

vários microfones pousados. À volta da mesa estavam sentadas àquela hora umas dez pessoas, homens e mulheres. Entre a mesa e a plateia havia uma correnteza de cadeiras dispostas em semicírculo, homens do lado esquerdo e mulheres do lado direito, todos de costas para a assistência. A altura do estrado e esta barreira humana não deixavam ver muito bem aquilo que se passava na mesa. Num recanto do lado esquerdo do estrado, junto à porta de uma casa de banho, havia ainda três bancos corridos encostados à parede lateral onde se sentavam somente homens – jovens, velhos e de meia-idade. Quase todos os que estavam no estrado folheavam livros gastos pelo uso. Cada um lia o seu livro para si. Tirando alguns homens das filas da frente, nós que estávamos na assistência tínhamos as mãos vazias pousadas sobre as pernas. Estávamos ali sentados, à espera que os trabalhos começassem, contemplando em silêncio o espectáculo solene da leitura que se celebrava à nossa frente.

Faltavam quinze minutos para as oito quando o presidente da sessão se dirigiu para a cabeceira da mesa e carregou num botão de campainha instalado sob o tampo. Ouviram-se três zumbidos metálicos meio roucos. Em seguida o presidente pegou num bastão e deu duas pancadas secas na caixa de ressonância pousada à sua frente. «Ao Astral Superior», disse ele. A esta voz, o homem que estava sentado no extremo oposto da mesa, o fecho da corrente, começou a recitar: «Grande Foco! Vida do Universo! Aqui estamos a irradiar pensamentos às Forças Superiores, para que a luz se faça em nosso espírito, e ele tenha a consciência dos seus erros, a fim de repará-los e evitar o mal.» O fecho repetiu esta irradiação uma segunda vez, entoando as palavras pausadamente. Fez-se silêncio de novo. Pouco depois, dois fiscais recolheram os livros e o presidente pegou num jornal amarelado e anunciou que ia ler uma comunicação doutrinária deixada meses antes pelo espírito de António Cottas no Centro Redentor do Rio de Janeiro. Na

qualidade de presidente astral, o espírito de António Cottas manifesta-se regularmente nas sessões do Centro Redentor, onde deixa comunicações doutrinárias que são transcritas e circulam depois em *A Razão*, o boletim mensal do movimento.

Era justamente um exemplar de *A Razão* que o presidente da sessão do centro da Ribeirinha segurava nas mãos. Não prestei muita atenção à leitura. Aliás, naquele dia não retive quase nada das prelecções do presidente, nem dos diálogos que ele manteve depois com os espíritos *obsessores* que se foram manifestando pela voz das médiuns sentadas à mesa, também chamadas *instrumentos*, nem sequer da comunicação doutrinária transmitida no final da sessão pelo espírito do falecido presidente físico Bento António Lima.⁹ Lembro-me bem de outras coisas: do calor que emanava dos corpos à minha volta e que as ventoinhas de pás azuis dispostas ao longo das paredes cor de salmão mal suavizavam no seu vaivém, do ar circunspecto de uma médium cujo rosto conseguia ver do lugar onde estava, da pose atenta dos dois fiscais corpulentos que guardavam os degraus de acesso ao estrado.

Lembro-me também de que à minha frente estavam sentados dois rapazinhos, talvez irmãos. O mais novo teria uns oito ou nove anos. Tal como eu, fora colocado junto ao corredor. Quando o relógio de parede começou a bater as oito horas, as luzes fluorescentes apagaram-se e a sala mergulhou num lusco-fusco sustido por meia dúzia de lâmpadas amarelas que pendiam do tecto. O fecho começou a irradiar, uma, duas, muitas vezes: «Grande Foco! Vida do Universo! Aqui estamos a irradiar pensamentos às Forças

⁹ No vocabulário racionalista cristão, o substantivo «obsessão» designa o controlo da acção de um indivíduo por um ou vários espíritos inferiores, também chamados espíritos «obsessores». A obsessão pode tomar várias formas e graus. Como se explica no final deste capítulo, o verbo correspondente é «obsedar».

Superiores...». Isto durou uns dez minutos, os dez minutos da praxe, que naquela ocasião me pareceram uma eternidade. O mocinho à minha frente começou a cabecear. Cada vez que a sua cabeça rapada tombava sobre o ombro do companheiro do lado, este sacudia-o e o mocinho endireitava o pescoço. Atento à sonolência do menino, o fiscal que me indicara o lugar aproximou-se dele, sacudiu-lhe os ombros e endireitou-lhe a cabeça. Um fiscal mais velho e experiente abeirou-se e disse em voz baixa ao companheiro que podia deixar-se os meninos ensonados dormirem com a cabeça encostada ao ombro do vizinho, bastando ir-lhes aplicando uns sacudimentos de vez em quando.

Quando as irradiações terminaram, ouviu-se a voz de uma médium que começou a ser actuada por um espírito inferior. Falava baixo, quase murmurando, mas num tom rancoroso, como quem se esforçasse por conter uma raiva bem funda. Dizia o espírito que andava há muito tempo a perseguir uma rapariga, a intuí-la para fazer um aborto, e que não estava nada contente por ter sido apanhado ali na corrente fluídica sem ter conseguido terminar o seu trabalho.

O menino à minha frente continuava a dormir. Agora já não era só a cabeça que bamboleava, era o tronco todo que vergava, ora para um lado, ora para o outro. Um dos fiscais apercebeu-se daquilo. Veio ter com o rapazinho e murmurou-lhe qualquer coisa que não entendi, ao mesmo tempo que lhe agarrou os ombros e aplicou um sacudimento seco. Aquele despertar fez efeito por algum tempo, de tal maneira que eu consegui deixar de me preocupar com o menino e voltar a prestar atenção ao espírito aborteiro, que agora dialogava com maus modos com o presidente da sessão. Estava o presidente a elevar a voz para interromper uma insolência do espírito quando se ouviu um baque súbito. Toda a gente olhou por instantes na minha direcção. O mocinho voltara a cabecear e, às tantas, o companheiro do

lado dera-lhe um encontrão mais forte que acabara por fazê-lo cair pesado no meio do chão. O presidente dirigiu o olhar para a plateia e a médium que estava a transmitir calou-se por uns instantes. O fiscal que sacudira o menino veio ajudá-lo a levantar-se e fez então o que teria sido prudente fazer antes – trocá-lo de lugar com o companheiro mais velho. Resolvido o assunto, não houve mais contratempos dignos de nota até ao final da sessão.

*

Na minha segunda ida segui a recomendação do presidente e cheguei ao centro ainda antes das sete e meia. Eram precisamente sete e vinte. As portas estavam abertas e ao entrar reconheci os fiscais da sessão anterior, de porte apumado, um de cada lado. Desta vez saudaram-me ambos com cordialidade. Certamente o presidente falara entretanto com eles e anunciara a minha vinda neste dia. Fiz questão de pendurar eu mesmo a mochila no cabide e avancei pelo corredor central, retribuindo acenos de cabeça aos auxiliares por quem ia passando. Àquela hora havia ainda pouca gente na casa, uns trinta homens nos bancos do lado esquerdo e umas cem mulheres nos do lado direito. Parei em frente ao estrado. O fiscal que ali estava convidou-me a subir os degraus e indicou-me um lugar na meia corrente – a fila de cadeiras dispostas em semicírculo viradas para a mesa, de costas para a plateia. No centro da Ribeirinha a meia corrente tinha vinte e seis cadeiras, treze para homens e treze para mulheres. Contei-as enquanto estava sentado, no quinto lugar a contar da esquerda, de frente para a mesa onde se encontravam somente três pessoas, cada uma lendo o seu livro. No caminho da porta de entrada até ao estrado fora contando discretamente as filas de bancos corridos. Eram vinte e sete, e em cada fila, de um lado e do outro do corredor, poderiam sentar-se umas vinte pessoas. Somados esses lugares aos da mesa, aos da meia corrente e ainda aos dos três bancos corridos dispos-

tos de lado no canto esquerdo do estrado, junto à entrada da casa de banho, caberiam naquela sala cerca de seiscentas pessoas. A minha soma coincidia com o número de pessoas que o presidente do centro me dissera que a sala comportava, em conversa que tivéramos dias antes.

Estava eu entretido nestes cálculos quando um dos fiscais que se ocupam de quem fica sentado no estrado se aproximou com um sorriso e me colocou um livro nas mãos. Agradei e fixei a capa: *Trajatória Evolutiva*, de Felino Alves de Jesus, 8.^a edição. Na primeira página encontrei uma fotografia a preto e branco do autor, com a legenda «Cap. Aviador Felino Alves de Jesus durante a Campanha da Itália (1944)». Era a fotografia de um galã daqueles tempos: retrato de busto, Felino com um blusão da Força Aérea, rosto largo, queixo pequeno, lábios carnudos, olhos amendoados e meigos, cabelo ondulado penteado para trás com brilhantina.

Tive tempo de ler os prefácios, a síntese biográfica escrita pela viúva do autor e os testemunhos reunidos no final do livro sob o título «Homenagem póstuma». Fiquei a saber que Felino Alves de Jesus foi marido de Maria Luiza Cottas de Jesus, filha de António do Nascimento Cottas – presidente físico do Centro Redentor do Rio de Janeiro entre 1926 e 1983, e desde então presidente astral do racionalismo cristão. Felino e Maria Luiza casaram em 1944, tinha ele vinte e cinco anos de idade. Em Março desse ano, meses depois de ter sido promovido a primeiro-tenente da Força Aérea brasileira, Felino alistou-se como voluntário para combater em Itália ao lado das forças aliadas. Passado um período de treino numa base norte-americana no canal do Panamá, partiu para Itália em Agosto, de onde regressou em Maio do ano seguinte, após o fim dos combates. De volta ao Brasil, passou a pilotar missões de correio e transporte. Morreu em Julho de 1949, aos trinta e um anos, de doença infecciosa.

Trajatória Evolutiva foi publicado pelo Centro Redentor do Rio de Janeiro ainda em vida de Felino Alves de Jesus, em 1947. É um livro didático, que pretende demonstrar a cientificidade da doutrina racionalista cristã. Felino procurou sintetizar os seus conhecimentos de física geral, electrofísica, biologia e fisiologia com a cosmologia e a ontologia do racionalismo cristão, doutrina pela qual se interessara muito jovem e da qual ficara íntimo quando se tornara genro do presidente do Centro Redentor. Por causa da sua origem modesta e de outras circunstâncias da vida, abraçara a carreira militar. Mas Felino tinha sede de conhecimentos mais avançados. Além de *Trajatória Evolutiva*, publicou um livrinho técnico intitulado *Navegação Astronómica*. O seu passatempo de eleição era o radioamadorismo, e o sogro autorizara-o a instalar o seu equipamento num aposento do Centro Redentor. Depois de regressar da guerra, Felino inscrevera-se no curso de Engenharia de Radiocomunicações da Escola Técnica do Exército e frequentava o segundo ano quando faleceu.

Às sete e meia soaram três toques de campainha. Levantei os olhos do livro, conservando-o aberto sobre as pernas. As lâmpadas mais fortes apagaram-se e os fiscais que estavam à entrada fecharam as portas. O presidente ocupara o seu lugar na cabeceira da mesa. Fora ele quem dera os sinais de campainha para aquilo a que os frequentadores do centro chamam o *primeiro trabalho*. Pegou então num pequeno bastão de madeira, deu três pancadas secas na caixa de ressonância pousada à sua frente sobre o tampo e disse em voz alta: «Ao Astral Superior». A esta voz, o fecho, sentado no extremo oposto da mesa, começou a declamar:

«Grande Foco! Força Criadora! Nós sabemos que as leis que regem o universo são naturais e imutáveis, e a elas tudo está sujeito. Sabemos também que é pelo estudo, o raciocínio e o sofrimento derivado da luta contra os maus hábitos e as imperfeições, que o espírito se esclarece e alcança maior evolução.

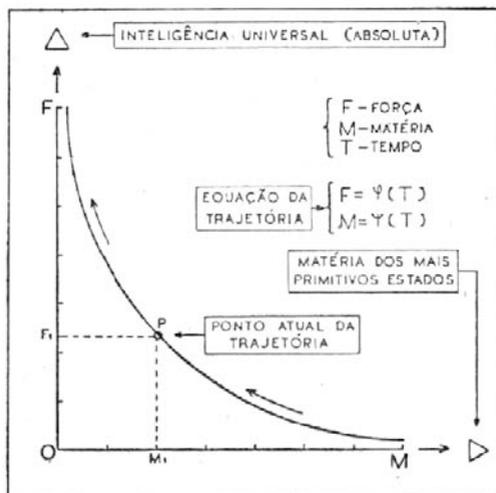
Certos do que nos cabe fazer, e pondo em acção o nosso livre arbítrio para o bem, irradiamos pensamentos aos espíritos superiores, para que eles nos envolvam na sua luz e fluidos, fortificando-nos para o cumprimento dos nossos deveres.»

Seguiram-se duas pancadas de bastão e o fecho repetiu três vezes a irradiação mais curta, de forma igualmente pausada e solene: «Grande Foco! Vida do Universo! Aqui estamos a irradiar pensamentos às Forças Superiores, para que a luz se faça em nosso espírito, e ele tenha a consciência dos seus erros, a fim de repará-los e evitar o mal.»

«Ao nosso presidente astral, José Baptista de Sousa», invocou o presidente. E o fecho irradiou mais uma vez. As médiuns que estavam na mesa àquela hora levantaram-se e retiraram-se por uma porta ao fundo do estrado, do lado direito. A porta dava acesso a um compartimento que servia de secretaria, de sala de preparação dos instrumentos para formação das correntes e, uma vez por semana, de sala de fluidificação da água pelos espíritos superiores. Muitos frequentadores do centro tinham por hábito trazer garrafas de água que, todas as terças-feiras, no final da sessão à porta fechada em que participavam apenas os membros da mesa e auxiliares do centro, era fluidificada naquela sala. A operação consistia basicamente no espargimento dos fluidos das forças superiores para o interior das vasilhas, levado a cabo pelas médiuns com o auxílio dos restantes militantes. A água fluídica era depois utilizada como curativo, normalmente bebida em pequenas porções diversas vezes ao dia.

Quando as médiuns deixaram a mesa, as lâmpadas fluorescentes acenderam-se de novo e as portas foram reabertas. Entraram nessa altura umas dezenas de pessoas que, nos minutos anteriores, se tinham concentrado à entrada do centro. Os auxiliares foram-nas distribuindo pela sala. As que subiam para o estrado e algumas que ficavam nos primeiros bancos da plateia recebiam cada uma seu livro, ou então iam elas próprias tirá-lo da pilha pousada em ci-

ma da mesa. A casa estava agora cheia a metade, e os lugares do estrado estavam quase todos ocupados. Baixei os olhos e retomei a leitura de *Trajétoria Evolutiva*, entrevendo o semblante aprovador do fiscal que me trouxera o livro.



2. «Evolução das partículas espirituais». Estampa de *Trajétoria Evolutiva* (Jesus 1983 [1947]: 34).

Folheei-o e detive-me no capítulo 5, abundantemente ilustrado com quadros científicos, onde Felino Alves de Jesus disserta sobre vários tipos de vibrações, desde a ondulação provocada pela queda de um objecto na água até às frequências dos circuitos electrónicos, e conclui que

«em tudo se manifesta vibração; em torno e através de nós passam, velozmente, vibrações de todas as espécies e naturezas; para poder captar as vibrações que são lançadas no ar por uma estação radioemissora, o receptor deve estar em sintonia com a mesma, isto é, a frequência natural de seu circuito sintonizador deve ser igual à frequência com que está transmitindo a estação radioemissora».¹⁰

¹⁰ Jesus 1983 [1947]: 73.

O capítulo seguinte intitula-se «O homem como um aparelho receptor-transmissor de fluidos espirituais» e começa assim: «O homem, quando pensa, age analogamente a um aparelho rádio transmissor que lança vibrações de radiofrequência no éter. O pensamento é uma vibração do espírito.»¹¹ Havia, era claro, um nexos entre os interesses intelectuais de Felino pela radiocomunicação, o seu *hobby* de radioamador e a sua convicção quanto às bases científicas do espiritismo.

Dei por mim a pensar isto com os olhos bem longe do livro, fixando a parede nua à minha frente. Virei a cabeça e olhei furtivamente para trás. O relógio de parede marcava sete horas e quarenta minutos. A campainha grilou novamente. Uma rapariga e uma mulher de meia-idade que até àquela altura se encontravam na primeira fila da assistência dirigiram-se ao palanque. Cada uma subiu seu lanço de degraus, acompanhada por um fiscal. Os auxiliares que estavam no estrado conduziram-nas às cadeiras laterais mais próximas da balaustrada, uma de cada lado do fecho. Estas cadeiras destinam-se a pessoas particularmente *doentes* ou *perturbadas*, cujo estado anímico é atribuído à acção prolongada de espíritos inferiores. São cadeiras diferentes das restantes: têm as espaldas mais altas, braços, e os quatro pés pregados numa base quadrada de madeira. A rapariga sentou-se na cadeira do lado esquerdo, quase de costas para mim. Caminhara até ali como que sonâmbula, de olhos longe. Ficou rodeada por três auxiliares, um dos quais foi encher duas ou três vezes um copo de água fluídica para lhe dar de beber. Do lugar onde me encontrava podia observar bem a senhora da cadeira do lado oposto. Ao contrário da rapariga, nada no seu rosto nem no seu comportamento indicava grande perturbação. Talvez por isso tenha ficado à guarda de duas auxiliares apenas. Era

¹¹ Jesus 1983 [1947]: 74.

uma mulher magra, de rosto chupado e óculos grandes, cabelo frisado e já um pouco grisalho em forma de touca, brincos pequenos nas orelhas, colar e pulseira dourados e vestido verde-pálido. Estava sentada muito direita e compactada, como todos nós que ocupávamos lugares no estrado.

Observei as restantes pessoas sentadas à minha volta, na meia corrente, e as que estavam sentadas à mesa. Os homens vestiam todos calças de fazenda e camisa. A maioria prendia a camisa dentro das calças, embora alguns a usassem solta. Havia três ou quatro rapazes com indumentária mais informal: calças ou calções e camisola de futebol. As mulheres tinham os cabelos bem tratados e vestiam de forma cuidada, algumas vestidos até abaixo do joelho, outras saias ou calças leves e blusas. Cheirava a sabonete e a perfume. Toda a gente que ali estava tivera possibilidade de tomar o seu banho antes de sair de casa.

Na plateia, onde eu assistira à sessão anterior, as indumentárias e as posturas corporais eram típicas de uma camada social mais baixa. Havia muitos homens com camisas bem usadas e outros com camisolas de futebol. Olhavam-me intrigados e baixavam os olhos quando eu lhes dirigia o olhar. No lado das mulheres, nas filas da frente, havia um grupo grande de senhoras mais velhas que tinham sido as primeiras a chegar. Muitas calçavam sandálias ou sapatos abertos que deixavam ver calcanhares bem gastos. Algumas usavam vestidos estampados. Outras vestiam saias rodadas e blusas impecavelmente alisadas. Traziam quase todas brincos de ouro nas orelhas e lenço na cabeça. Embora em clara minoria, havia bastantes jovens na sala, mais raparigas que rapazes. O que parecia mais reduzido era o segmento da meia-idade, que, aliás, também estava em falta na pirâmide etária da população da ilha. Boa parte dos homens e mulheres em idade activa

residem fora, no estrangeiro ou noutras ilhas onde há mais emprego, como Santiago e o Sal.

Desta vez eu estava sentado no estrado, na meia corrente, no pódio dos leitores vestidos de lavado e expostos à contemplação cerimoniosa de uma assistência pouco ou nada letrada. Esta espécie de dramatização, preliminar à sessão propriamente dita, era como que uma celebração da leitura. Espelhava, entendê-lo-ia eu mais tarde, o respeito reverencial de que são objecto os livros, os escritores e o conhecimento letrado em geral na ilha de São Vicente.

Faltava um quarto para as oito quando o presidente tocou três vezes a campainha e deu duas pancadas com o pé do bastão. Acto contínuo, o fecho irradiou duas vezes ao Grande Foco. Os auxiliares começaram a recolher os livros e o presidente acendeu uma lâmpada incandescente pendurada à sua frente e tirou uns papéis de uma pasta. Escolheu uma comunicação doutrinária do espírito de António Cottas dada no Centro Redentor do Rio de Janeiro. Era uma comunicação que incitava todas as mulheres esclarecidas que sentissem em si o dom da mediunidade a oferecerem-se para trabalhar nos centros racionalistas, porque havia muita falta de médiuns, e sem médiuns os trabalhos espirituais de limpeza psíquica e desdobramento não se podiam realizar, e esses trabalhos eram muito importantes para limpar a atmosfera da Terra, que andava muito carregada.

Terminando de ler o texto, o presidente comentou algumas passagens. Houve um minuto de silêncio e, quando o relógio começou a bater as oito horas, o presidente proferiu a longa irradiação ao Astral Superior, chamada irradiação A. Depois, com duas bastonadas, deu ordem ao fecho para que fosse recitando irradiações ao Grande Foco, as irradiações B. A ladainha demorou cerca de dez minutos, pontuados com duas bastonadas secas entre cada irradiação. Este compasso do bastão, explicar-me-iam mais tarde,

serve tanto de sinal ao fecho para ir repetindo as irradiações, como de preventivo para que a audiência não se deixe adormecer sentada, embalada pela cantilena monocórdica numa sala quase às escuras ao fim de um dia de trabalho. O método, posso assegurar-lo por observação e experiência própria, não é cem por cento infalível. Rara é a ocasião em que uma ou outra pessoa mais fatigada não começa a cabecear nestes minutos iniciais da sessão. É essa uma das razões pelas quais os auxiliares ou fiscais se conservam o tempo todo de pé, vigilantes. Sempre que observam sinais de sonolência, seja na assistência, seja no estrado, dirigem-se discretamente à pessoa em questão e aplicam-lhe dois fortes sacudimentos nos ombros. Pelo mesmo motivo, ou, como me disseram, para manter a concentração, alguns frequentadores habituais das sessões acompanham as duas batidas de bastão intercalares elevando e deixando tombar duas vezes os seus próprios ombros.

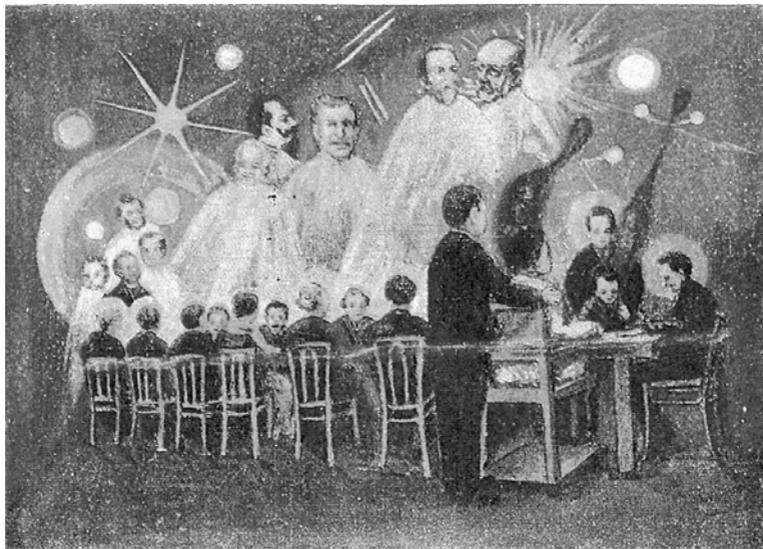
Findas as irradiações, instalou-se de novo o silêncio e logo se manifestou o primeiro espírito, através da primeira médium da esquerda. Seria o espírito de uma mulher. Pelo menos a médium falava no feminino, embora depois o presidente se lhe dirigisse usando o masculino, como sempre faz quando dialoga com qualquer espírito. Disse que desencarnara havia alguns dias mas ainda não deixara a atmosfera da Terra, que na sua última vida física frequentara aquela casa racionalista, e que mal entrara no centro e o vira todo iluminado, cheio de luzes coloridas muito belas, sentira uma grande comoção. Disse ainda que deixava muitos filhos, todos eles já criados. A médium transmitia estas palavras com certo abatimento, inspirando e expirando profunda e sonoramente. Mantinha o busto direito, os braços pousados na mesa e os olhos cerrados. O presidente não tinha muito a ensinar a este espírito, visto tratar-se do espírito de alguém que frequentara as sessões do raciona-

lismo cristão e que, por isso, era conhecedor da situação em que se achava e daquilo que o esperava. Referiu que as luzes coloridas que ele mencionara eram um fenómeno vulgarmente descrito por médiuns videntes durante as sessões, vibrações visuais das forças superiores.

O presidente deu por terminada esta manifestação ordenando ao espírito que se preparasse e seguisse para o seu mundo. Antes de partir, o espírito declarou que ainda não tinha «ordens para ser superior» nem para deixar o seu nome, mas que talvez pudesse vir a fazê-lo dali a algum tempo. Ao som das duas bastonadas da praxe, o fecho irradiou ao Grande Foco. Um segundo espírito começou então a comunicar através do instrumento sentado na terceira cadeira do lado esquerdo do presidente. Antes do início dos trabalhos eu prestara atenção a esta médium, que bocejava e abanava a cabeça com certa frequência, como que para aliviar alguma tensão no pescoço. Os seus gestos contrastavam com o aprumo e a pose hierática dos restantes membros da mesa. Era uma mulher alta e forte, que usava o cabelo muito curto e aparentava uns quarenta anos ou pouco menos. O espírito que falou através dela disse que na sua vida física detestava o racionalismo cristão, odiava mesmo os racionalistas. Dirigiu-se ao presidente com maus modos, exigindo-lhe que o deixasse ir embora dali, que ele nada queria ter a ver com coisas de espiritismo. O presidente aplacou-lhe o génio, retorquindo com subtil sarcasmo professoral. Explicou que um espírito, uma vez apanhado na corrente fluídica, só podia abandoná-la para ascender ao seu mundo astral. E que isso só acontecia quando o espírito tomava consciência da sua condição de partícula do Grande Foco em evolução e se conformava a ela. Embalado pela insolência daquele espírito, o presidente aproveitou para dizer que havia muita gente que odiava os verdadeiros racionalistas cristãos por causa do seu comportamento recto, do seu porte moral superior, e que tal

era natural, porque a humanidade ainda estava muito pouco evoluída e inclinada por isso a nutrir sentimentos baixos como a inveja e o desprezo. A doutrinação demorou alguns minutos. No final, o espírito esclarecido e resignado foi despachado para o seu mundo com duas bastonadas e uma irradiação.

Tomou a palavra a terceira médium da direita, actuada por um espírito que antes de desencarnar fora mulher. Disse o espírito que deixara o seu corpo físico algum tempo atrás, mas permanecera na atmosfera da Terra fazendo companhia a uma grande amiga que se encontrava acamada, muito doente. Viera agora parar à corrente e quise-
ra manifestar-se para se despedir de todos os presentes. O presidente não entabulou diálogo com este espírito, limitando-se a dizer-lhe que partisse então para o seu mundo.



3. «Representa este quadro a corrente fluídica da sessão pública de limpeza psíquica, vendo-se sentados nas últimas cadeiras dois obsedados, cuja má assistência se verifica sobre suas cabeças.» Estampa n.º 121 de *A Vida Fora da Matéria* (Centro Redentor 1934 [1932]).

De pronto se manifestou outro espírito, este com voz sumida e arrastada. O presidente teve alguma dificuldade em entender as suas palavras, dificuldade partilhada por todos os presentes. A certa altura lá se percebeu que o espírito afirmava ter vindo na companhia de três pescadores. Não cheguei a perceber se os três pescadores seriam já espíritos também ou se estariam ainda vivos, eventualmente presentes ali no centro. «Foi por tua iniciativa que atacaste aqueles homens?», perguntou o presidente. «Não», respondeu o espírito, sempre em voz cavernosa. «Fui mandado. Foi trabalho de magia negra.» O presidente aproveitou a deixa para zurzir os *canjeristas*, *macumbeiros*, cartomantes e todos os praticantes do *baixo espiritismo*. Essa gente lidava apenas com espíritos inferiores, trabalhava para o mal e fazia-o a troco de dinheiro – como certas igrejas que vinham aparecendo por aí ultimamente, acrescentou. Ele sabia bem que havia pessoas que vinham aos centros racionalistas para se limparem da porcaria que traziam agarrada depois de visitarem esses indivíduos, ou então para se inteirarem dos resultados dos trabalhos sujos que lhes tinham encomendado. Esses não eram verdadeiros racionalistas cristãos. Eram pessoas sem esclarecimento, ignorantes, e era por causa delas que havia tantos obsedados a necessitar de limpeza psíquica. De nada adiantava vir às sessões dos centros racionalistas se a seguir se ia às casas do baixo espiritismo.

Depois dos toques de bastão e da irradiação, a médium de cabelo curto voltou a ser actuada. Começou por dizer que era uma mulher que partia deste mundo deixando os seus dois filhos numa terra sem paz. O presidente perguntou-lhe se essa terra seria porventura Angola. O espírito respondeu que sim. O presidente não puxou mais pela conversa. Poderia ser o espírito de uma angolana ou, mais provavelmente, de uma cabo-verdiana que tivesse vivido em Angola e morrido havia pouco tempo. Em vez de que-

rer saber mais pormenores sobre a falecida (e seguindo neste seu proceder o regulamento interno do racionalismo cristão), o presidente aproveitou a manifestação deste espírito para evocar Maria de Oliveira. Maria de Oliveira foi uma portuguesa natural de Ovar que se fixou em Luanda nos anos vinte e que, tomando conhecimento da doutrina do Centro Redentor por intermédio de um cabo-verdiano vindo de São Vicente no ano de 1933, organizou o primeiro centro racionalista cristão em Angola. Este centro ainda hoje existe, no número 3 do Largo do Montepio Ferroviário, no bairro dos Coqueiros, em Luanda. Maria de Oliveira, lembrou o presidente, era a autora de *Como Cheguei à Verdade*, um dos livros mais conhecidos de todos os que se interessam pelo racionalismo cristão. Era pena, concluiu ele, que o trabalho que Maria de Oliveira inaugurara em Luanda andasse ultimamente bastante abandonado.

Manifestou-se ainda um sexto espírito. Vinha bufando, ruminando em voz alta que o presidente o capturara ali na corrente fluídica e não o deixara terminar o seu trabalho. «O teu trabalho sujo!», interrompeu o presidente, num assomo de vigor. O espírito continuou. Disse que estava a trabalhar para a desencarnação daquela rapariga (a rapariga doente que fora sentada à mesa, presumi eu) e que estava quase a conseguir fazê-lo. Acrescentou que não viera sozinho, viera na companhia de uma falange de espíritos obsessores, e que não fora por livre iniciativa que tinham começado a atormentar a pobre rapariga, fora porque alguém os invocara. Talvez temendo que o espírito, empolgado como estava, começasse a dar detalhes mais precisos acerca da origem dos problemas da doente, o presidente cortou-lhe a palavra de modo abrupto: «Parte para o teu mundo!» Antes de partir, o espírito reconheceu que agira mal, e pediu ao presidente que encaminhasse para o seu mundo não só a ele mas também aos seus companheiros de

falange ali presentes. O presidente disse então: «Preparem-se e partam para os vossos mundos!»

Faltaria um quarto para as nove quando a falange obsessora partiu e o fecho repetiu algumas irradiações. O presidente deu duas bastonadas e ordenou: «Concentrem-se todos bem!» A médium sentada à sua direita começou a transmitir uma comunicação doutrinária que, no final, identificaria como sendo de Bento António Lima, o antigo presidente do centro da Ribeirinha. A comunicação exortava «os estudiosos que andam a aprender o abecedário do racionalismo cristão» a dedicarem-se mais à doutrina e a oferecerem o seu trabalho, porque o racionalismo cristão precisava de pessoas como eles. Pensei que este apelo aos «estudiosos» se dirigia aos estudantes mais velhos ali presentes. Em conversa que tivera dias antes com o presidente do centro, este confessara-me que gostaria de ver maior número de gente instruída, com formação secundária e superior, a trabalhar na mesa e na meia corrente. Era de opinião que militantes mais escolarizados contribuiriam para a elevação do rigor e da qualidade dos trabalhos espirituais, e que isso poderia aumentar o número de frequentadores do centro, de pessoas com estudos, sobretudo. Naquele tempo, os centros mais frequentados pelas classes médias eram o da Avenida de Holanda e o do Madeiralzinho, que contavam com professores, engenheiros, médicos e enfermeiros entre os militantes.

O espírito de Bento Lima referiu também, entre outras coisas, que via ali alguns companheiros com quem trabalhara no centro quando estava encarnado, mas que via também que faltavam outros, que teriam sido certamente «desviados pela matéria». Antes de se despedir, pediu a todos os presentes que irradiassem pela pátria e pelos seus governantes, para que os espíritos do Astral Superior os protegessem e guiassem.

Terminada a comunicação, o presidente proferiu: «Ao nosso Bento António Lima!» Deu duas pancadas com o bastão e o fecho começou a entoar a irradiação ao Grande Foco, enquanto dois auxiliares sacudiam os ombros dos que estávamos na meia corrente, percorrendo três vezes as cadeiras de cada extremo até ao centro e de volta até ao extremo. Entre cada irradiação, o presidente ia fazendo invocações: «Pelos nossas escolas e pelos nossos jovens!»; «Pela paz!»; «Pelos governantes!»; «Pelos nossos lares!».

Por fim, o presidente disse: «Ao Astral Superior!» E recitou ele próprio a irradiação ao Grande Foco. «Ao nosso presidente astral!» Nova irradiação. «Por determinação do nosso presidente astral, José Baptista de Sousa, está encerrada a sessão.» Duas bastonadas e um toque de campainha deram sinal aos auxiliares para abrirem as portas, acenderem as lâmpadas fluorescentes e convidarem a assistência a sair, começando das filas de trás para as da frente, mulheres primeiro e homens depois. Pude ver que o centro estava cheio e havia muito mais mulheres que homens, na proporção talvez de quatro para um, de tal forma que muitas mulheres ocupavam as filas traseiras da ala dos homens.

Quando a plateia se esvaziou, o presidente bateu duas vezes com o bastão e os auxiliares fizeram sinal aos elementos da meia corrente para se levantarem e encaminharem para a saída. Estava eu a levantar-me quando, de súbito, a rapariga sentada à esquerda do fecho começou a gemer e a gritar, debatendo-se com violência. Os três fiscais que a rodeavam agarraram-lhe os ombros e os braços e imobilizaram-nos com firmeza contra as costas e os braços da cadeira. O presidente ordenou aos auxiliares que se encontravam à entrada do centro para fecharem de imediato as portas e às poucas pessoas que ainda não tinham abandonado o edifício para regressarem aos seus lugares e elevarem bem os seus pensamentos. Um fiscal tentou que a rapariga bebesse um copo de água fluídica, mas ela entornou-o com

um movimento brusco de cabeça. Aproximou-se logo outro auxiliar que lhe agarrou a cabeça com ambas as mãos. O fiscal que trouxera o copo de água foi buscar umas cintas de lona e amarrou os pulsos e os tornozelos da rapariga à cadeira.



4. «As bolas pretas evidenciam a presença de espíritos do astral inferior. Quatro, três, ou mesmo dois homens, bem intencionados, de boa moral, conhecedores da disciplina racionalista, são suficientes para livrar um obsedado dos espíritos inferiores.» Estampa n.º 43 de *A Vida Fora da Matéria* (Centro Redentor 1984).

Devo dizer que esta foi a única vez que vi um doente ser amarrado, em mais de quarenta sessões a que assisti durante a minha estadia em São Vicente. Confirmaram-me que era pouco usual que uma pessoa doente se mostrasse tão violenta no centro, para mais no final da sessão, quando pelo menos alguns dos espíritos que a perseguiriam deveriam

tê-la abandonado. Se algo assim acontecia, havia três explicações possíveis: ou o doente em questão estava completamente avassalado por espíritos inferiores acintosos, ou a corrente fluídica não tinha energia suficiente (eventualmente por falta de concentração dos que trabalhavam na mesa), ou então ocorrera uma combinação destes dois factores.

As luzes baixaram, todos os presentes procuraram concentrar-se de novo e o fecho recomeçou a irradiar. Dois fiscais seguravam com firmeza a cabeça da rapariga e um outro aplicava-lhe sacudidelas fortes nos ombros. As irradiações sucediam-se numa cadência mais rápida que o costume, quis-me parecer. Pouco a pouco a rapariga foi serenando, as pernas e os braços deixaram de agitar-se, e os auxiliares conseguiram que ela bebesse uns golos de água fluídica. Ao fim de uns quinze minutos o corpo da rapariga amoleceu e a sua cabeça tombou. Parecia que adormecera ou que desmaiara. As irradiações continuaram por mais dois minutos e depois o presidente deu a sessão por encerrada – pela segunda vez. As luzes foram acesas e as portas, abertas. Eu e os meus companheiros da meia corrente levantámo-nos por ordem, descemos os degraus do estrado e seguimos pelo corredor central até à saída.

Lá fora era noite, como é sempre à hora a que as sessões acabam. Havia um pequeno grupo de pessoas paradas em frente ao edifício, parentes e conhecidos da rapariga doente que aguardavam que ela saísse. Aproximei-me deles e fiquei esperando também. O presidente tinha ficado de me dar boleia no seu carro. Passados alguns minutos a rapariga assomou à porta, abraçada aos ombros de um irmão e de um jovem que estivera sentado a meu lado na meia corrente. Caminhava a custo, arrastando os pés, de cabeça pendida. Logo atrás dela veio o presidente, já de casaco vestido e pasta na mão. Dirigiu-se aos jovens que sustinham a rapariga em pé e convidou-os a entrarem com ela

no carro. Estando a pequena naquele estado, fazia questão de levá-la a casa. Virou-se para mim e fez-me sinal para que fosse também. Entrámos os cinco no velho Austin. O presidente sentou-se ao volante, eu sentei-me a seu lado e os outros no banco de trás, a rapariga entre os dois rapazes. Arrancámos em direcção a Ilha de Madeira, o bairro onde ela morava. Fica bem perto do centro da Ribeirinha e é uma zona onde moram muitos dos seus frequentadores.

Entrámos nas ruas de terra do bairro rolando devagar. O irmão da doente ia indicando o caminho ao presidente. Eu olhava pela janela, e o vidro era como um ecrã onde passasse um lento *travelling*: casas baixas e pardacentas contra o negro da noite, fogareiros acesos aqui e ali nas esquinas, onde mulheres fritavam petiscos que não eu conseguia discernir, algumas pessoas à volta dos fogareiros, grupos de rapazes sentados nas soleiras de garrafa de cerveja e cigarro nas mãos, outros entretidos em jogos de azar. Toda a gente por quem passávamos acompanhava a marcha do carro com o olhar, um olhar de controlo, ou de curiosidade. O presidente legendou à sua maneira o filme que eu ia vendo: «Esta zona é muito mal assistida. É mesmo uma das zonas mais mal assistidas de São Vicente. Pior que Ilha de Madeira talvez só Campinho.» São dois dos subúrbios mais pobres da cidade, comentei eu, enquanto um homem alto e magro de barba comprida me saudava do outro lado do vidro com um entusiasmo despropositado, erguendo a garrafa de grogue que segurava na mão. O presidente assentiu com a cabeça ao meu comentário. «Mas o problema não é só a pobreza», acrescentou. «O problema é que esta gente se agarra ao jogo, à bebida, ao fumo, e tudo isso atrai má assistência.»

Chegámos por fim a casa da doente, que dormira o tempo todo com a cabeça reclinada para trás. O irmão ajudou-a a sair do carro. O rapaz da meia corrente saiu também para os auxiliar. O presidente e eu permanecemos

sentados. A casa, de tijolo de cimento, tinha a porta aberta. Do lugar onde me encontrava consegui ver uma cama onde estavam deitadas várias crianças e, a um canto, uma televisão ligada, passando a telenovela. O nosso companheiro de boleia regressou de lá de dentro e entrou no carro. A mãe da rapariga veio à porta agradecer ao presidente, que se mostrou preocupado. «A menina está mal. Vocês têm de cuidar bem dela, está muito mal assistida. Nada de bebida na casa. É preciso fazer as irradiações todos os dias. E não podem deixar de levar a menina ao centro. É preciso que ela vá sempre às sessões para se pôr boa», disse ele em crioulo. A tudo a mãe anuiu com um «sim, senhor».

Despedimo-nos desejando-lhe boa noite e as melhoras da filha. Saímos de Ilha de Madeira pelo caminho que tínhamos feito na ida. O Osvaldo, assim se chamava o meu companheiro da meia corrente, contou o que vira quando entrara naquela casa: um homem completamente alcoolizado sentado em frente à televisão, certamente o pai ou padrasto da menina, quatro meninos dormindo numa cama, a casa muito suja, cheirando mal. «Assim não adianta ir ao centro», opinou ele. «Ir ao centro para voltar e encontrar um ambiente daqueles em casa... Não resulta.» O presidente lembrou-se então de que eu e o Osvaldo ainda não nos conhecíamos e apresentou-nos. «O João», disse ele, «é um antropólogo português que anda a aprender connosco o racionalismo cristão». «O Osvaldo», continuou, «é um jovem professor, formado em engenharia, um militante assíduo e dedicado do nosso centro». «É também um jovem que anda na política, um homem com grandes ideais», acrescentou em tom elogioso.

Apertámos as mãos e combinámos encontro noutra ocasião. O Osvaldo dirigiu-se então ao presidente. Tinha uma dúvida, uma dúvida acerca de uma palavra da doutrina. Tentara solucioná-la nos livros, mas não chegara a conclu-

são nenhuma. «Obsedado e obcecado são ou não a mesma coisa? Um indivíduo obcecado é ou não um indivíduo obsedado?» «Bom... bom...», repetiu pausadamente o presidente, ganhando algum tempo para reflectir. Era uma questão interessante aquela, continuou ele. Realmente o assunto não era simples. Havia a palavra «obsessão», que tanto se applicava a uma pessoa obcecada, com manias ou ideias fixas, como a um indivíduo obsedado pelos espíritos inferiores. A obsessão de que falavam os livros do racionalismo cristão era a segunda. Por isso se dizia que uma pessoa mal assistida estava obsedada. Agora, a obsessão podia também ser um sinal, digamos assim, de «obsedação». Uma pessoa de ideias fixas podia estar a caminho de tornar-se uma pessoa louca, sem discernimento, e a loucura, estava provado, resultava na maioria dos casos de má assistência espiritual.

O Osvaldo pareceu ficar satisfeito com a explanação do presidente. Quando passámos no Alto de Sentina ele saiu e pôs-se a caminho de sua casa. Eu prossegui no velho Austin à conversa com o presidente, que me deixou no Monte, à porta do meu prédio, eram quase dez da noite.

Capítulo 2

O périplo caritativo de Maninho de Burgo (1911)

São Vicente, finais de Agosto de 1911. Um vapor que zarpara da cidade brasileira de Santos no princípio do mês bordeou ronco o Ilhéu dos Pássaros e veio atracar no Porto Grande do Mindelo. No porão, no meio de outra carga, trazia quinhentos e oitenta e quatro mil litros de milho e vinte mil litros de feijão, tudo embalado em sacas de cem litros, mais mil e duzentos quilos de açúcar, em sacas de sessenta quilos. A mercadoria foi registada na alfândega de São Vicente com o valor de 23.142 contos.¹ Não pagou direitos aduaneiros, ao abrigo de uma disposição que isentava as importações destinadas a obras de assistência e beneficência. Era justamente esse o destino dos mantimentos que acabavam de chegar do Brasil e que uma chusma de estivadores começava a descarregar, sob o olhar atento de Augusto Messias de Burgo. O milho, o feijão e o açúcar tinham sido enviados pelo Centro Amor e Caridade, o centro espírita de Santos do qual Messias de Burgo era representante em São Vicente naquele tempo, para serem distribuídos gratuitamente aos famintos do arquipélago de Cabo Verde.

As autoridades da província mostraram-se reconhecidas. A 3 de Agosto, mal foi informado do embarque dos mantimentos no Brasil, o governador Júdice Biker fez publicar uma portaria na qual, em nome do povo de Cabo Verde, agradecia ao Centro Amor e Caridade e a Augusto

¹ De acordo com as estatísticas das importações em 1911 publicadas no Apenso n.º 15 ao *Boletim Oficial* de 1912.

Messias de Burgo o acto generoso e humanitário.² A 23 de Novembro, terminada a distribuição dos alimentos pelas ilhas, a Comissão Municipal de São Vicente subscreveu por unanimidade um voto de louvor a Messias de Burgo e ao centro de Santos, pelos relevantes serviços prestados aos famintos.³ O semanário *A Voz de Cabo Verde*, órgão informativo da ala esquerda dos republicanos ilhéus, destoou dos discursos das autoridades, noticiando o caso com ironia:

«Em auxílio do povo necessitado [...] veio a benemérita associação “Centro Amor e Caridade” de Santos, que mandou distribuir milho e feijão por todas as ilhas. O seu representante na província, adepto das ideias de Allan Kardec e fervoroso crente dos fenómenos psíquicos, invocando espíritos para melhor fazer a distribuição, nem sempre acertou – talvez por falta de *médiuns* inteligentes – pois parte da esmola ia parar às mãos de remediados. Eram talvez espíritos maus que, às vezes, vinham intrometer-se nesta cruzada de caridade!»⁴

Indiferente ao remoque, Messias de Burgo fez publicar no mesmo jornal um agradecimento ao governador de Cabo Verde e às autoridades das ilhas pelas atenções que se tinham dignado dispensar-lhe.⁵

Em 1911 a fome era um mal endémico em Cabo Verde e continuaria a sê-lo durante mais quarenta anos. O arquipélago situa-se abaixo do trópico de Câncer, limite norte de deslocação da frente intertropical, e cerca de seiscentos quilómetros a ocidente do Cabo Verde do Senegal, de onde lhe veio o nome. Até 1460 as ilhas eram desabitadas.

² Portaria n.º 268 de 1911, publicada no *Boletim Oficial* de 5 de Agosto (n.º 31), p. 271.

³ ACMSV, *Livro de Actas da Comissão Municipal de São Vicente*, reunião de 23 de Novembro de 1911, ponto 7. Devo a Germano Almeida a referência a esta acta.

⁴ *A Voz de Cabo Verde*, ano 1, n.º 20 (1 de Janeiro de 1912), p. 1.

⁵ Cf. *A Voz de Cabo Verde*, ano 2, n.º 30 (11 de Março de 1912), p. 3.

Por boas razões. A localização na zona do Sahel e a insularidade determinam um quadro climático marcado por temperaturas quentes e pouco variáveis ao longo do ano (oscilando entre os 20 e os 30 graus centígrados) e pela alternância entre uma breve e volúvel estação das águas (*aságua* em crioulo), que vai sensivelmente de Agosto a Outubro, durante a qual se registam alguns dias de chuva e aumentam a temperatura e a humidade do ar, e uma longa estação seca, seca deveras, que dura o resto do ano. A aridez é a nota dominante na paisagem das ilhas e faz do arquipélago no seu conjunto um sistema ecológico impróprio para uma colonização dependente da agricultura.

Mas foi exactamente este o rumo que as coisas tomaram desde o começo de seiscentos. Decaiu por essa altura o primeiro ciclo de colonização, durante o qual Santiago, a maior das dez ilhas de Cabo Verde, chegou a ser um dos mais importantes entrepostos de escravos e outras mercadorias do espaço económico atlântico então emergente. Este ciclo principiara em 1460, com a tomada do arquipélago deserto pela Coroa portuguesa e com o estabelecimento em Santiago da praça comercial da Ribeira Grande – a actual Cidade Velha. A partir do início do século XVII, o declínio do trânsito náutico na Ribeira Grande levou boa parte da população das ilhas a ensimesmar-se e a depender vitalmente da produção agrícola autóctone. Os grandes proprietários, que até então investiam em culturas de exportação produzidas com mão-de-obra escrava, começaram a alforriar alguns dos seus escravos, a deixar fugir outros e a arrendar as terras a camponeses livres e pobres, que as exploravam numa lógica de auto-subsistência.

A cultura associada do milho e do feijão, quase sempre em terrenos de sequeiro, passou a providenciar a base da alimentação dos ilhéus. Mas esta cultura dependia vitalmente das chuvas, e as chuvas eram incertas e frequentemente escassas. Cabo Verde viveria, por isso, sob o

espectro da fome durante três séculos e meio. Havia fomes praticamente anuais, quando as reservas alimentares se esgotavam antes que o milho e o feijão lançados à terra tivessem dado grão novo. Nos anos de estiagem, havia fomes mais prolongadas e mortíferas. Às vezes a seca confinava-se a uma ilha ou um grupo de ilhas. Outras vezes assolava o arquipélago inteiro. Quando isto acontecia, ocorriam as grandes fomes, algumas das quais chegaram a matar metade dos habitantes de Cabo Verde.⁶



5. *Getting baby to sleep, St. Vincent C.V.* Postal ilustrado, cerca de 1910 (coleção do autor).

⁶ Este parágrafo segue de perto Cabral 1980 e a geo-história de Cabo Verde proposta por Silva 1995.

Escrevendo em 1938, o viajante inglês Archibald Lyall comentava que «o português médio conhece Cabo Verde apenas das manchetes dos jornais “Fome em Cabo Verde”, que são para ele mais ou menos o mesmo que “Revolução em Cuba” e “Cheias na China” são para nós. Morrem uns milhares de pessoas, lançam-se subscrições em Portugal e abrem-se alguns trabalhos de assistência. O assunto acaba por ser esquecido até à fome seguinte».⁷

Em 1911, a última grande fome de que havia memória era a de 1903-1904, que coincidira com um surto de varíola e fizera agonizar até à morte cerca de quinze mil pessoas – um décimo da população do arquipélago.⁸ Mas, no início da estação das águas daquele ano, a situação voltava a apresentar-se preocupante, sobretudo em Santo Antão, ilha que dista apenas quinze quilómetros de São Vicente e cujo imenso perfil montanhoso domina o horizonte do Mindelo. Em Agosto de 1911 o *Boletim Oficial* dava assim conta da situação que ali se vivia:

«O estado alimentício foi muito irregular. Cada dia se acentuou mais a miséria por efeito da crise alimentícia, apesar dos vários trabalhos públicos abertos para acudir a população necessitada. Em todos os pontos da ilha havia fome, com excepção da Ponta do Sol e Ribeira Grande. O comércio conservou-se pouco animado, limitando-se à venda de géneros alimentícios. A pouca produção que há nos terrenos de regadio, tem sido mais ou menos raziada pelo povo, em repetidos furtos. Choveu a 5, 6 e 7 e foram feitas sementeiras.»⁹

As razias desesperadas e as obras públicas que as autoridades mandavam abrir eram panaceias que não bastavam para fazer face à fome nos anos de estiagem. Um outro expediente, adoptado pela primeira vez em 1863 e que se manteve em uso durante mais de cem anos, era o

⁷ Lyall 1938: 32.

⁸ Cf. Carreira 1977: 10.

⁹ *Boletim Oficial* de 2 de Setembro de 1911 (n.º 35).

encaminhamento dos cabo-verdianos incapazes de assegurarem a sua subsistência para as roças das ilhas de São Tomé e do Príncipe, ou, em menor número, para Angola.

Desde meados do século XIX, São Tomé e Príncipe tornara-se um importante sorvedouro de trabalhadores braçais provenientes de outras colónias portuguesas, sobretudo Angola e Cabo Verde. Estabeleceram-se ali nessa época uma economia de plantação centrada na produção de cacau e café e orientada para a exportação. Esta reconfiguração económica do arquipélago equatorial e a libertação dos escravos decretada em 1875 tinham obrigado à demanda de serviçais noutras paragens. Cabo Verde, a braços com uma população excessiva para os recursos de que dispunha e sujeito a crises de fome recorrentes, era um excelente viveiro de mão-de-obra deslocável. A deslocação continuada de trabalhadores cabo-verdianos ao longo de um século foi possível em parte porque durante esse tempo a fome nunca deixou de fustigar o arquipélago. Como escreveu o historiador António Carreira, que cunhou a expressão «emigração forçada» para referir o trânsito de cabo-verdianos para São Tomé e Príncipe, «se existia liberdade de opção, ela estava condicionada à aceitação do embarque ou à espera da morte pela fome. Ante este dilema falar em opção é pura fantasia».¹⁰ Por outro lado, a angariação de trabalhadores fazia-se continuamente porque os níveis de morbidade e mortalidade nas roças de São Tomé e Príncipe eram de tal maneira elevados que impediam a auto-reprodução da mão-de-obra e impunham a sua renovação constante.¹¹ Não é seguro, portanto, que a maioria daqueles que escaparam à morte por inanição em Cabo Verde tenha sobre-

¹⁰ Carreira 1983 [1977]: 153. Para uma análise mais detalhada da emigração cabo-verdiana para São Tomé e Príncipe, que contesta a natureza forçada da mesma a partir de determinada época, ver Nascimento 2003.

¹¹ Cf. Nascimento 1998: 300-301.

vivido às condições de trabalho desumanas e ao clima insalubre que foram encontrar em São Tomé e Príncipe.¹²

Além da abertura de trabalhos públicos e da emigração para as roças das ilhas equatoriais, outro paliativo para as fomes eram as subscrições que alguns filantropos cabo-verdianos mais abastados e algumas associações de beneficência portuguesas ou de emigrantes cabo-verdianos faziam correr. O Grémio Lusitano de Lisboa, por exemplo, acudiu os famintos de Cabo Verde em 1902, e voltaria a fazê-lo em 1913, enviando cem sacas de milho para Santo Antão.¹³ Em 1914, a União Caritativa Cabo-Verdiana, fundada por imigrantes estabelecidos no estado norte-americano do Massachusetts, enviaria também alimentos para o arquipélago.¹⁴ Em 1920 e 1921, o *maçon* Adelino Figueiredo Lima presidiria a uma Comissão Central de Assistência que faria correr em Cabo Verde, no Brasil e em Portugal uma grande subscrição para socorrer os famintos.

As dádivas alimentares vindas do exterior não eram pois invulgares no começo do século XX. Mas por que razão vinha um centro espírita brasileiro acudir o povo de Cabo Verde no ano de 1911? E quem era ao certo Augusto Messias de Burgo, que a imprensa da época identifica simplesmente como representante desse centro espírita no arquipélago?

*

No momento em que escrevo, passam cem anos sobre o acontecimento. Encontrei muito poucas referências a Messias de Burgo na documentação que pude recolher em Cabo Verde e naquela que fui autorizado a consultar no Centro Redentor do Rio de Janeiro. Conversando com pessoas ido-

¹² A análise mais extensa da migração forçada de cabo-verdianos para São Tomé e Príncipe encontra-se em Carreira 1983 [1977]: 148-249.

¹³ Cf. *A Voz de Cabo Verde*, ano 3, n.º 93 (26 de Maio de 1913), p. 3.

¹⁴ Cf. *Boletim Oficial* de 29 de Agosto de 1914 (n.º 35).

sas ligadas ao espiritismo em São Vicente, consegui reunir mais algumas informações sobre Messias de Burgo, incertas memórias de memórias narradas aos meus interlocutores por gente que o conheceu em vida mas que já morreu. São estes os elementos de que disponho para o apresentar.

Faltam-me dados biográficos tão elementares como as datas e os locais de nascimento e de óbito. Duas coisas porém são certas: Augusto Messias de Burgo era cabo-verdiano e era vulgarmente conhecido como Maninho de Burgo, ou Maninho Burgo. Maninho é um *nominho* muito comum em Cabo Verde, e em Cabo Verde as pessoas costumam ser mais conhecidas pelos seus *nominhos* do que pelos nomes de registo. Disseram-me que a dada altura Maninho Burgo emigrou para o Brasil e se estabeleceu por lá, continuando apesar disso a visitar São Vicente com certa regularidade. É certo que viveu algum tempo em Santos, talvez tenha morado também no Rio de Janeiro, e alguém se lembra de ter ouvido dizer que terminou os seus dias na Argentina. Seguro é que por volta de 1910 vivia em Santos, na companhia da sua mulher.

Localizada setenta quilómetros a sudeste de São Paulo, Santos era um dos principais destinos da emigração portuguesa nas últimas décadas do século XIX e nas primeiras do século XX, à semelhança de outras cidades portuárias sul-americanas como o Rio de Janeiro, Montevidéu e Buenos Aires. Nestas cidades instalaram-se também largas centenas de cabo-verdianos, principalmente de São Vicente, que logravam embarcar nos vapores que faziam escala no Porto Grande quando cruzavam o Atlântico vindos da Europa rumo à América do Sul. Ao contrário do que sucedeu noutros destinos migratórios da época, como os Estados Unidos da América ou São Tomé e Príncipe, nos países sul-americanos os cabo-verdianos não construíram colónias ou comunidades étnicas duradouras. A emigração cabo-verdiana para a América do Sul é em geral um caso de

emigração sem etnicização.¹⁵ Para tal terão concorrido vários factores, entre os quais o carácter maioritariamente masculino da corrente migratória. É difícil identificar os cabo-verdianos nas estatísticas brasileiras de imigração, uma vez que eram subsumidos no contingente de nacionalidade portuguesa – que *de jure* era a sua. Muitos emigraram também de forma clandestina.



6. Cais velho e alfândega de São Vicente. Postal ilustrado, cerca de 1910 (colecção de João Loureiro).

Talvez Maninho de Burgo fosse um embarcadiço, e daí as vindas frequentes a Cabo Verde. Naquele tempo, o que não faltava em São Vicente eram vapores e veleiros que ligavam a ilha à América do Sul. Embora na última década de oitocentos o Porto Grande tivesse conhecido uma quebra acentuada de movimento, com a consequente vaga de

¹⁵ Leia-se, por exemplo, o que escreve Marta Maffia sobre a situação na Argentina: «Aos cabo-verdianos no nosso país, bastaram somente três ou quatro gerações para se diluírem na população local, constituída na sua maioria por imigrantes e seus filhos, principalmente de origem espanhola e italiana» (1993: 45). Ver também Maffia 1986.

desemprego e as primeiras grandes greves de trabalhadores, nos primeiros dez anos do século XX o trânsito naval havia retomado, entrando no porto para se abastecerem de carvão, água e mantimentos cerca de mil e quinhentos navios de longo curso por ano.¹⁶ Também não é de excluir a hipótese de que Maninho de Burgo se tenha estabelecido como negociante em Santos, como faziam naquele tempo tantos portugueses. Um homem de negócios medianamente bem sucedido teria posses para se permitir retornar à terra de vez em quando. É possível até que tivesse interesses comerciais em São Vicente, como duas ou três pessoas me disseram. Mas nada disto é muito certo.

Contaram-me que, antes de partir para o Brasil, Maninho de Burgo era um homem de ofícios em São Vicente, ferreiro segundo alguns. Um velho lojista do Mindelo que preside a sessões espíritas vai para quarenta anos asseverou-me que Maninho de Burgo era casado mas não tinha filhos, não podia tê-los. Seria pura coincidência que um homem sem filhos se chamasse Maninho? Seria este nome uma alcunha insinuante acerca da sua eventual infertilidade? Ou será que o meu informante, ou quem lhe contou isto, se deixou levar pelas palavras e inventou um homem estéril sugestionado pelo significado do nominho que lhe deram? Não sei. A mesma pessoa contou-me também que Maninho e a mulher, resignados, tomaram uma menina como filha de criação. E que mais tarde a menina morreu, na flor da juventude. Destroçado pela perda, o casal resolveu deixar São Vicente e ir para o Brasil tentar melhor sorte. Emigrar para esquecer. Não tinham, porém, dinheiro para a passagem. Ter-lhes-ão valido nessa altura uns amigos ingleses, companheiros de críquete de Maninho.

No começo do século XX moravam em São Vicente cerca de duzentos cidadãos britânicos, que formavam a

¹⁶ Cf. Leite 1929: 166.

colônia estrangeira mais numerosa em Cabo Verde, na verdade a única merecedora desse nome.¹⁷ Era aos ingleses que se devia o povoamento consistente de São Vicente. Por ser uma das mais áridas do arquipélago, a ilha mantivera-se quase deserta até meados do século XIX. Fora até aí uma «ilha montado», onde os grandes proprietários das ilhas agrícolas largavam os seus gados, e o seu amplo porto natural havia sido durante séculos aproveitado como ancoradouro clandestino por embarcações das mais variadas procedências. Em 1827, gorada que fora uma tentativa quixotesca de colonização agrária movida por um rico proprietário da ilha do Fogo natural do Algarve, restavam em São Vicente 183 almas.¹⁸

Em meados de oitocentos, o concurso de circunstâncias tais como os avanços da tecnologia náutica, as independências das colônias americanas, o triunfo do livre-cambismo e a hegemonia britânica na economia mundial faria com que a ilhota abandonada adquirisse um valor geoestratégico inaudito. Situada sensivelmente a meio caminho entre os portos sul-americanos e os portos britânicos, dotada de uma baía natural ampla e profunda, capaz de abrigar os vapores de grande calado que iam substituindo os velhos veleiros, São Vicente tornou-se o principal porto de escala do Atlântico Sul. A partir de 1850, ao abrigo de um tratado de comércio e navegação firmado oito anos antes entre Portugal e a Grã-Bretanha, algumas empresas britânicas começaram a instalar no Porto Grande

¹⁷ Em 1911, de acordo com as estatísticas demográficas publicadas no Apenso n.º 7 ao *Boletim Oficial* de 1912, residiam em São Vicente 212 indivíduos estrangeiros, dos quais 172 possuíam nacionalidade britânica. Para se ter uma ideia da importância deste número, registre-se que no mesmo ano viviam na ilha 127 portugueses (metropolitanos, açorianos e madeirenses) e no conjunto do arquipélago havia ao todo 293 estrangeiros recenseados.

¹⁸ Ver Silva 2000: 37-48.

depósitos de carvão para abastecimento dos navios que ligavam os portos da Europa aos do Atlântico Sul. Às companhias carvoeiras e de navegação veio juntar-se, em 1875, a estação telegráfica inglesa.¹⁹ O peso das empresas britânicas na economia do arquipélago no início do século XX foi registado pelo geólogo suíço Immanuel Friedlander nos seguintes termos:

«Quase toda a vida económica das ilhas de Cabo Verde assenta sobre a importância do porto de S. Vicente, que serve de estação de carvão e de estação telegráfica. Tanto o negócio de carvão como a empresa telegráfica estão exclusivamente na mão de ingleses. Actualmente quase todo o tráfego comercial de S. Vicente vive, directa ou indirectamente, destas duas empresas; e de S. Vicente recebe os seus elementos de vida o restante tráfego comercial das ilhas.»²⁰



7. O Porto Grande do Mindelo visto de sul. Postal ilustrado, cerca de 1910 (coleção de João Loureiro).

Além do *input* económico que introduziu por via das taxas cobradas pela Fazenda portuguesa, dos postos de trabalho que criava e do consumo que gerava, a presença britânica deixou também certas marcas culturais em São Vicente, que ainda hoje são motivo de orgulho dos habi-

¹⁹ Sobre a história de São Vicente entre 1850 e 1900, é imprescindível ler a monografia de António Correia e Silva 2000. A expressão «ilha montado» que utilizo aqui é deste autor.

²⁰ Friedlander 1914: 80. O geólogo andou pelas ilhas de Cabo Verde entre Abril e Agosto de 1912.

tantes da ilha. Contam-se entre elas o uso corrente de *shorts* pelos homens, uma série de anglicismos incorporados no léxico local e o gosto generalizado por desportos como a natação, o *cross*, o futebol, o ténis e o críquete. Salvo raras exceções, a colónia britânica socializava pouco com a população da ilha. Foi por emulação que os mindelenses criouliizaram alguns costumes dos ingleses, e não através de um intercâmbio cultural propriamente dito.²¹



8. *Golf links, St. Vincent, C. V.* Postal ilustrado, cerca de 1910 (coleção de João Loureiro).

Assim aconteceu com o críquete. Os primeiros *teams* foram organizados por e para funcionários de companhias inglesas: a Millers & Cory, a Wilson, Sons & Co. e a Western Telegraph, por esta ordem. Só mais tarde, por volta de 1900, é que um grupo de mindelenses fundou o Clube Africano de Cricket. Deste grupo faziam parte, entre outros, Maninho de Burgo e seu irmão Alfredo. A formação

²¹ Encontram-se bons relatos acerca da presença britânica em São Vicente em Lyall 1938: 85 e Ramos 2003: 91-96.

do clube crioulo foi bem acolhida pelos jogadores ingleses, que passaram a contar com mais uma equipa para as suas partidas. Quando estes construíram um novo campo na zona da cidade que ainda hoje se chama Chã de Críquete, deixaram ao Clube Africano o velho campo da Salina, com piso tablado, próximo da pontinha onde as crianças e mulheres do povo iam despejar ao mar latas cheias de dejectos. Foi ainda no tempo do campo da Salina que Maninho de Burgo participou em vários jogos com as equipas britânicas e aí acamaradou com alguns ingleses.²² Segundo me contou um velho aficionado do críquete, terão sido esses amigos ingleses que, sabendo da vontade que Maninho de Burgo tinha de emigrar para o Brasil e da sua falta de recursos para empreender a viagem na companhia da mulher, resolveram cotizar-se para lhes comprar a passagem.

É seguro que, enquanto morou em Santos, Maninho de Burgo continuou a praticar o críquete, e também que ele e a mulher começaram a praticar o espiritismo no Centro Amor e Caridade. É tentador acreditar na história da morte da filha adoptiva do casal. Nas biografias de gente que adere ao espiritismo, é comum verificar-se que o interesse na vida para além da morte e na comunicação com as almas dos defuntos desperta com a perda inesperada de um ente querido. Independentemente da sua veracidade factual, o falecimento precoce da filha ajusta-se a um padrão corrente. Fosse ou não para aliviar o luto, o certo é que Maninho de Burgo e a mulher não só se tornaram espíritas como também médiuns. E é igualmente certo, porque ele próprio o deixou escrito, que Maninho de Burgo era instrumento de um dos *espíritos-guias* do Centro Amor e Caridade de Santos, o espírito do doutor Custódio José Duarte. Nessa qualidade, trabalhava como médium receitista. O

²² Estas informações provêm de testemunhos recolhidos oralmente por mim e de outros reunidos em Barros 1998.

seu corpo servia de instrumento ao espírito do falecido médico, que prescrevia através dele todo o tipo de tratamentos aos doentes que demandavam o centro.

Em 1910, o português Luiz de Mattos tomara a presidência do Centro Amor e Caridade de Santos, um centro espírita kardecista. Ali iniciara, em pouco tempo, uma dissidência do kardecismo, que começou por se chamar espiritismo racional e científico cristão. Não cabe aqui narrar com detalhe a história das origens desta doutrina.²³

Luiz de Mattos era uma das mais eminentes personalidades da colônia portuguesa de Santos. Os portugueses (oriundos sobretudo do Norte e do Centro do país e dos arquipélagos dos Açores, da Madeira e de Cabo Verde) constituíam naquele tempo um quarto dos cerca de noventa mil habitantes da cidade portuária, que florescia como escoadouro do café produzido no planalto paulista.²⁴ Dominavam, além disso, o meio comercial e eram proprietários da maioria dos prédios urbanos. Luiz de Mattos, natural de Chaves, emigrara para o Brasil com treze anos de idade e singrara como negociante de café. Além de gerir a sua firma exportadora, fundou e dirigiu muitas outras empresas e associações e cumpriu vários mandatos à frente da directoria da Associação Comercial de Santos.²⁵ Foi ainda, desde muito jovem, uma figura importante no meio santista da política e do jornalismo. Iniciou-se na maçonaria, onde veio a atingir o grau máximo. Engrossava também as fileiras da mocidade abolicionista e republicana de Santos. Dirigiu em diversas ocasiões a Beneficência Portuguesa e em 1887 foi nomeado vice-cônsul de Portugal na

²³ A história do racionalismo cristão no Brasil será objecto de um estudo sistemático que tenho em mãos. O leitor interessado em saber mais sobre ela poderá consultar Andrade 2010, Gama 1992, Maggie 1992 e Vasconcelos 2007a: 145-210.

²⁴ Ver Frutuoso 1989: 119.

²⁵ Ver, por exemplo, Centro Redentor Filial do Porto 1992: 22-23.

cidade, posto que exerceu até meados da década de noventa e que lhe valeu o título de comendador.

O comendador Mattos definia-se a si próprio como livre-pensador e, mais, materialista. Aos cinquenta anos, um colapso cardíaco deixou-o alguns dias entre a vida e a morte. Mal acabava de se refazer, dois dos seus filhos contraíram tuberculose. Esta sucessão de infortúnios fez vacilar o seu credo materialista. Seria realmente a morte o fim de tudo? A inquietação deixou-o susceptível à influência de alguns amigos e conhecidos, entre os quais o seu médico, o dentista da família e um companheiro, dono de uma torrefacção de café, que começara a frequentar o Centro Amor e Caridade quando a sua mulher enlouquecera e os tratamentos médicos que lhe aplicavam pareciam não dar qualquer resultado. Foi por insistência deste amigo que Luiz de Mattos acedeu a ir assistir pela primeira vez a uma sessão espírita, no dito centro. O comendador era pessoa bem conhecida na cidade, e a sua chegada não passou despercebida ao médium principal, que veio recebê-lo à porta e lhe disse ter recebido instruções do espírito-guia do centro, o padre António Vieira, para que nesse dia assumisse ele o comando dos trabalhos. Em poucos meses Luiz de Mattos convenceu-se da realidade dos fenómenos espíritas, leu alguns livros que atestavam a cientificidade dos mesmos, tornou-se presidente do Centro Amor e Caridade e pôs-se a trabalhar na sua própria versão do kardecismo.

Maninho de Burgo era médium do Centro Amor e Caridade antes da chegada de Luiz de Mattos e da génese do espiritismo racional e científico cristão, e continuou a sê-lo depois. Tudo indica que o espírito do doutor Custódio Duarte, seu espírito-guia, tenha viajado com Maninho de Burgo de São Vicente para Santos. Nascido em 1841 em Vila Real de Trás-os-Montes, Custódio Duarte formara-se em medicina na Escola Médico-Cirúrgica do Porto. Terminara o curso em 1865 e fora logo colocado como facultativo em

Cabo Verde. Exercera a medicina em várias ilhas durante os quinze anos seguintes, com um intervalo de um ano, entre Março de 1876 e Junho de 1877, durante o qual ocupara em Luanda o cargo de secretário-geral do governo de Angola. Regressado a Cabo Verde, reformara-se como director do serviço de saúde da província e fixara residência na cidade do Mindelo, onde viria a morrer na estação das águas de 1893. Antes disso, tivera tempo para presidir à Comissão Municipal de São Vicente, para trabalhar como delegado de saúde e médico municipal, e para fundar a primeira biblioteca pública do Mindelo, inaugurada em 1882.²⁶

Custódio Duarte fora também poeta e ensaísta, mas boa parte daquilo que escreveu acabaria por ser atirado ao mar dentro de um cofre, respeitando um desejo que ele manifestara às portas da morte. Salvaram-se os textos publicados até então, o mais conhecido dos quais é o ensaio de 1886 «O crioulo de Cabo Verde», escrito em parceria com Joaquim Vieira Botelho da Costa.²⁷ Trata-se de um estudo pioneiro sobre a língua cabo-verdiana, surgido logo após os primeiros trabalhos do folclorista português Adolfo Coelho dedicados ao assunto.²⁸ Embora fossem metropolitanos de origem, tanto Custódio Duarte como Botelho da Costa viveram longas décadas em Cabo Verde e arranjam mulheres crioulas. Por isso, como observou Félix Monteiro, tiveram ambos tempo de sobra para aprender a língua da terra «em circunstâncias especiais e mesmo amorosamente, sobretudo durante a infância dos filhos, por intermédio dos quais se caboverdianizaram definitivamente».²⁹ Mais tarde, outros médicos metropolitanos que se crioulizaram também por via das mulheres que arranjam na ilha vieram a tornar-se igualmente queridos do povo e espíritos de luz com presença

²⁶ Cf. Oliveira 1998: 722-723.

²⁷ Costa & Duarte 1886.

²⁸ Coelho 1881, 1882 e 1886.

²⁹ Félix Monteiro, em nota a Costa 1981 [1882]: 196.

regular nas sessões espíritas em São Vicente. É esse o caso do doutor Francisco Augusto Regala, que chegou a Cabo Verde aos trinta anos, em 1900, como facultativo de terceira classe, e aqui fez carreira até morrer, em 1937. É esse o caso também do doutor José Baptista de Sousa, que residiu em São Vicente durante a Segunda Grande Guerra, e cujo nome foi dado logo após a independência de Cabo Verde ao hospital da ilha, a contracorrente da africanização da toponímia e do corte com as referências ideológicas a Portugal – prova mais que acabada de como o médico português era tido em boa conta na memória social, três décadas corridas após a sua despedida do arquipélago.

*

Era então o espírito superior de Custódio Duarte um dos espíritos-guias do Centro Amor e Caridade de Santos, e Augusto Messias de Burgo seu instrumento. Custódio Duarte encaixava no perfil habitual dos espíritos-guias dos centros kardecistas do Brasil. Eram quase sempre espíritos de europeus, ou então brasileiros brancos, que em vida se tinham notabilizado como médicos, cientistas, políticos ou homens de letras.³⁰ Os espíritos de médicos abundavam, sem dúvida porque os centros espíritas pretendiam ser, além de escolas de vida, hospitais onde se curava todo o tipo de enfermidades – não exclusivamente aquelas cuja causa última se julgava «psíquica» (o que queria dizer, no vocabulário espírita, de ordem espiritual).

Na década de trinta, António Cottas, o presidente de então do Centro Espírita Redentor do Rio de Janeiro, lembraria o falecido Custódio Duarte como um médico de espírito aberto, dedicado ao estudo e à utilização de plantas medicinais, que colhia «os mais satisfatórios resultados no tratamento simples e eficaz a que submetia os seus doentes, por

³⁰ Ver Aubrée 1996.

meio de plantas brasileiras, africanas e portuguesas». Baseado não sei em que fontes, António Cottas atribuiria ainda a Custódio Duarte duas afirmações que, em seu entender, demonstravam a simpatia do médico pelos princípios espíritas: «de nada valerá ingerir remédios se o espírito não tiver vontade de curar-se»; e «um copo de água bebido com o pensamento firmado nas alturas, equivalerá ao melhor dos medicamentos onde houver falta de facultativo e de medicamentos». ³¹ Haverá como refutar esta segunda asserção?

Convém abrir aqui um parêntesis para ressaltar que nem toda a gente em Cabo Verde estava disposta a acreditar que o espírito de Custódio Duarte andava ao serviço dos médiuns do centro Amor e Caridade de Santos – e, depois, dos médiuns do Centro Redentor do Rio de Janeiro. Como tivemos ocasião de verificar, a esquerda republicana que pontificava no semanário *A Voz de Cabo Verde* torcia bastante o nariz à moda do espiritismo. Por isso, não é de estranhar que um dos articulistas deste jornal, o célebre poeta, compositor e polemista Eugénio Tavares, se tenha dado ao trabalho de investigar a verosimilhança das alegadas manifestações do espírito do médico. Tendo ouvido dizer que o «luminosíssimo espírito» colaborava no periódico brasileiro *Tribuna Espírita*, Eugénio Tavares (que assinava uma coluna de crítica social com o pseudónimo «Tambor-Mor») pôs-se a cotejar os discursos de além-túmulo publicados na folha espírita com os artigos que Custódio Duarte escrevera em vida para o *Boletim Colonial*. Leu e releu uns e outros, e concluiu que aos primeiros faltava «o aroma de vernaculismo, o *tic* de elegância, o brilho da alma de Custódio!» ³²

Há quem diga, mas isto não é garantido, que além de ter levado para Santos o espírito do seu conterrâneo Custódio

³¹ Centro Redentor, *Comunicações e Cartas Doutrinárias de 1936*, p. 12.

³² *A Voz de Cabo Verde*, ano 3, n.º 102 (28 de Julho de 1913), p. 3.

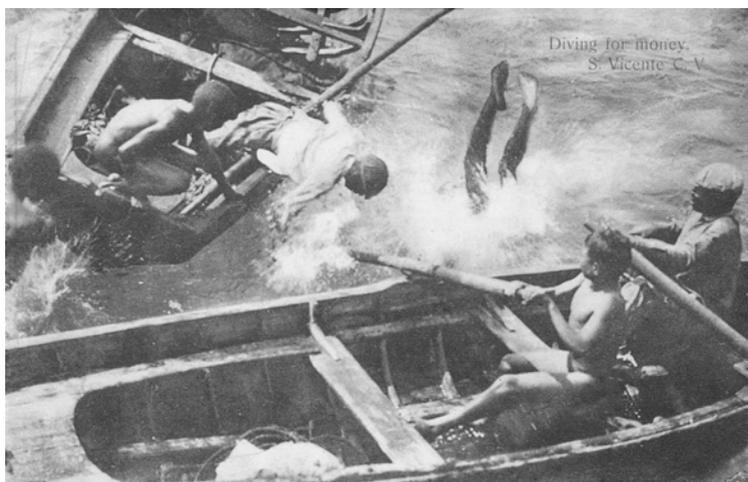
Duarte, Maninho de Burgo foi ele próprio o fundador do Centro Amor e Caridade. Vários espíritas mais velhos com quem conversei em São Vicente disseram-me ainda que era Maninho de Burgo quem presidia o centro de Santos no começo de 1910. E que foi portanto este cabo-verdiano quem *entregou o bastão* ao comendador Luiz de Mattos, o negociante português que tomou a presidência do centro em Janeiro daquele ano. Esta história, cuja facticidade não me foi possível apurar, é contada com orgulho pelos espíritas de São Vicente que a conhecem. Se Maninho de Burgo não tivesse intuído o arcabouço espiritual de Luiz de Mattos e legado o comando do Centro Amor e Caridade ao português, nunca este teria chegado a desenvolver a bela doutrina da verdade. Se não fosse um cabo-verdiano, aquilo que é hoje o racionalismo cristão não existiria.

Certo é que, se o Centro Amor e Caridade de Santos decidiu enviar um donativo de alimentos para Cabo Verde em 1911; se a partir dessa altura o espiritismo começou a ganhar raízes firmes em São Vicente; se a variante que vingou no arquipélago veio a ser o que mais tarde se chamaria racionalismo cristão, e não o kardecismo; se existem actualmente em Cabo Verde cerca de trinta centros racionalistas cristãos frequentados por milhares de pessoas; e se no resto do mundo (nos Estados Unidos da América, no Senegal, em Angola, em Portugal, na Holanda, na França, na Bélgica, no Luxemburgo, na Suíça e na Suécia) existem hoje mais de outros trinta centros racionalistas cristãos dirigidos e maioritariamente frequentados por cabo-verdianos e seus descendentes – tudo isto parece ter decorrido em primeiro lugar da circunstância de dois emigrantes portugueses, Augusto Messias de Burgo e Luiz de Mattos, um natural de Cabo Verde e o outro de Trás-os-Montes, se terem cruzado num obscuro centro espírita de Santos em começos de 1910. Circunstância accidental, sou tentado a acrescentar, o bater de asas de uma borboleta no Japão. Circunstância determinada pelo Astral Superior,

que destinou a Cabo Verde, pátria de emigrantes, a missão de expandir o racionalismo cristão pelo mundo – corrigem-me os meus amigos espíritas de São Vicente.

*

Caminhamos agora em terreno um pouco mais firme. Estava-se em finais de Agosto de 1911 e os estivadores começavam a tirar do porão os sacos de mantimentos vindos do Brasil. A partir dos relatos que alguns viajantes nos deixaram, é possível imaginar também um grupo de passageiros debruçados na amurada do navio, atirando moedas ao mar e divertindo-se com um cardume de garotos magros e nus que mergulhavam atrás delas e voltavam à tona de água exibindo-as entre os dentes.³³ Maninho de Burgo ia verificando o estado em que os alimentos chegavam. Traçou depois dos papéis na alfândega e foi ultimar os preparativos para a distribuição pelas ilhas.



9. *Diving for Money, S. Vicente, C. V.* Postal ilustrado, cerca de 1910 (coleção de João Loureiro).

³³ Cf., por exemplo, Lopes 1997 [1947]: 114, Lyall 1938: 26-27 e Papini, coord., 1982: 64.

Para o efeito, tinha já apalavrado a coisa com um seu conhecido, o construtor de navios Giobatta Morazzo, mais conhecido em São Vicente como Nhô Baptista. Este homem tinha o seu emprego fixo de carpinteiro naval na companhia carvoeira Millers & Cory. Mas, além disso, era armador, construía barcos por conta própria na Salina, junto à casa da Rua Suburbana onde morava, e chegou a possuir dezassete veleiros. Foi um deles, um palhabote, que Nhô Baptista pôs à disposição de Maninho de Burgo para o seu périplo de caridade pelas ilhas.

Como o nome indica, Giobatta Morazzo era italiano. Nasceu no norte de Itália, em Génova ou Varese, e no começo dos anos sessenta de oitocentos, ainda jovem, emigrara para a Argentina, onde trabalhara como carpinteiro naval. Dezoito anos mais tarde, com algum dinheiro amealhado, resolveu regressar a Itália. Embarcou em Buenos Aires com sua mulher Catarina, as duas filhas que tinham então, Catarina e Sílvia, e os irmãos António e Luísa. A meio da travessia do Atlântico, o vapor fez escala em São Vicente para se abastecer de carvão. Estava então fundeado no Porto Grande um navio francês com água aberta. Havia alguns dias que chegara naquele estado, e ao que parece não existiria na ilha nenhum carpinteiro capaz de reparar o rombo do casco. Uma vez que o navio francês viera abastecer na ponte da Millers, o gerente da companhia pedira aos negociantes de baía que o avisassem se soubessem de algum passageiro em trânsito entendido em construção naval.

No dia em que chegou o vapor de Buenos Aires, um desses *ship-chandlers* subiu a falar com o imediato, e este disse-lhe que por acaso trazia a bordo um italiano que era construtor de navios. O homem correu a chamar o gerente da Millers, que logo chamou o comandante do navio francês, e foram ambos conversar com o italiano. Giobatta examinou o navio e disse-lhes que seria capaz de consertá-

-lo, mas era trabalho para muitos dias, e ele não podia demorar-se em São Vicente. O gerente da Millers fez-lhe então uma proposta difícil de rejeitar: ofereceu-lhe um contrato sem termo certo como funcionário da companhia, casa para morar e um excelente salário fixo, pago em libras. Então Giobatta deixou-se ficar, com a mulher, as filhas e os irmãos. Foi já em São Vicente que nasceu o seu terceiro filho, no dia 6 de Novembro de 1885, um mocinho a quem chamaram Henrique.

Em Agosto de 1911, quando Nhô Baptista emprestou o seu palhabote a Maninho de Burgo, Henrique tinha vinte e cinco anos. Era um homem baixo, entroncado, branco, com o cabelo alourado e olhos azuis um bocado míopes, defeito que se acentuaria com a idade. Chamavam-lhe Henrique Baptista, por causa no nominho do pai. Desejoso de conhecer o arquipélago, Henrique aproveitou a ocasião e ofereceu-se para acompanhar Maninho. E assim, entre Setembro e Outubro, viajou pelas ilhas na companhia do médium. Terá sido por esta altura que Henrique começou a interessar-se pelo espiritismo, conversando com Maninho de Burgo sobre aquela ciência, lendo os livros e os jornais que ele lhe ia passando, observando-o quando se deixava actuar pelo espírito do doutor Custódio Duarte e se punha a receitar. Mas a verdadeira conversão, se assim lhe quisermos chamar, só terá ocorrido algum tempo depois.

Em data que não pude apurar, mas que deverá situar-se entre 1915 e 1916, o jovem Henrique Morazzo caiu doente. Foi observado no hospital e os médicos diagnosticaram-lhe tuberculose. Apesar dos ares do mar, São Vicente não era o lugar mais salubre do mundo. O seu porto carvoeiro era ainda naquele tempo o pulmão da economia da ilha e do arquipélago, mas era também um viveiro de tuberculose. O delegado de saúde escrevia por essa altura que a «população densa, com pouca higiene, pulmões traumatizados pelo pó de carvão, fustigados pelas areias que a brisa

forte arrasta, enfraquecida pela sífilis e pelo álcool, está em condições de fácil tuberculização». ³⁴ E um jornal cabo-verdiano sentenciava que a tuberculose, o alcoolismo e a sífilis formavam o «fatal triângulo em que se baseia a demolição física e psíquica da sociedade actual». ³⁵

A medicação que receitaram a Henrique no hospital parecia não fazer efeito e por isso ele recorreu a meia dúzia de médicos de bordo, que nada puderam adiantar. O último que o viu achou-o tão debilitado que não lhe deu mais de três ou quatro semanas de vida. Nesta altura, conforme o próprio contaria mais tarde aos seus companheiros, Henrique estava irreconhecível – era pele e osso, quase não se levantava da cama e respirava tão a custo que ninguém o entendia quando tentava falar. Foi então que Maninho de Burgo aportou mais uma vez em São Vicente. Providencialmente. Ao saber do estado de saúde de Henrique, correu a visitá-lo. Encontrou-o muito débil, e os pais completamente desanimados. Sentou-se na beira da cama, cerrou os olhos e elevou o pensamento ao espírito de Custódio José Duarte. O médico astral intuiu-lhe então um tratamento.

Segundo uns terá sido um cozimento de plantas, que os médicos do hospital disseram que nem a um cavalo se devia dar. Segundo outros, além do cozimento, Maninho de Burgo prescreveu uma dieta à base de gemas de ovos, leite e mel de abelha – dieta, diga-se de passagem, que era naquela época recomendada pelos facultativos diplomados e à qual se atribuíam efeitos tónicos com bons resultados no tratamento da tuberculose. ³⁶ Uma das pessoas que me contou esta história foi ainda mais precisa. Segundo ela, Hen-

³⁴ Boletim sanitário referente a Fevereiro de 1918, publicado no *Boletim Oficial* de 6 de Julho de 1918 (n.º 27), p. 240.

³⁵ *A Voz de Cabo Verde*, ano 3, n.º 96 (16 de Junho de 1913), p. 4.

³⁶ Mais ou menos pela mesma altura, a minha avó paterna, que vivia nos Açores, fez tratamento idêntico para a tuberculose por indicação médica.

rique tinha de comer dois *vermelhos de ovo* (gemas) cozidos e misturados com miolo de pão e beber um copo de leite todos os dias ao acordar. Depois tinha de ficar meia hora deitado de costas. E ao longo do dia ia tomando colheres de xarope de casca de pinho e de xarope de limão com mel de abelha, para desinfecar os pulmões. Ao fim de alguns dias Henrique começou a experimentar melhoras, e passados três meses estava totalmente restabelecido, pronto para regressar ao trabalho.

Foi então, ao que muitos dizem incentivado e financiado por seus pais, que se entregou de corpo e alma ao espiritismo. Viajou até ao Rio de Janeiro, onde funcionava desde 1912 a sede do espiritismo racional e científico cristão, e aí conheceu Luiz de Mattos, aprofundou o conhecimento da doutrina e estudou as técnicas da mediunidade. Desenvolveu algumas faculdades mediúnicas, incluindo a visão. Consta que o primeiro espírito que Henrique viu foi o do doutor Custódio Duarte – o espírito-guia do seu patrício Maninho de Burgo. Na sua última deslocação ao Rio de Janeiro, em 1919, levou consigo a irmã Catarina, que também se treinou para médium. Regressado a São Vicente, montou um centro espírita ao qual presidiria durante os cinquenta anos seguintes, com algumas interrupções e peripécias pelo meio. Dessas peripécias darei conta adiante. Por agora, suspendamos a história de Henrique Morazzo e atentemos à de outro dos primeiros adeptos e propagadores cabo-verdianos do espiritismo.

Capítulo 3

Um cisma religioso em São Vicente (1912-1918)

Em 1912 a vida religiosa corria animada em São Vicente. A paróquia de Nossa Senhora da Luz fora instituída em 1840, quando principiara o povoamento efectivo da ilha, e cobria todo o seu território. Desde essa data a população do Mindelo acostumara-se a ser servida por um pároco à vez, muito embora tivesse crescido velozmente e se aproximasse agora das dez mil almas. Caso raro na sua curta história, em 1912 a ilha dispunha de dois sacerdotes residentes: o padre Luís Loff Nogueira, que contava quarenta e um anos de idade, e o cónego António Manuel da Costa Teixeira, cinco anos mais velho. Eram ambos crioulos, o padre Loff natural da ilha do Maio e o cónego Teixeira de Santo Antão, e tinham ambos sido educados desde moços no seminário-liceu de São Nicolau.

Loff concluíra o seu curso trienal de teologia e fora ordenado padre aos vinte e cinco anos. Meses depois, em Fevereiro de 1896, fora nomeado pároco da freguesia de Nossa Senhora da Luz de São Vicente e ali permanecera cerca de treze anos. Tudo indica que tenha sido sempre um pároco inteiramente dedicado à sua profissão e que a tenha exercido com um rigor pouco comum para os usos do tempo e do lugar. Até mesmo os republicanos de *A Voz de Cabo Verde*, sempre à espreita do menor pretexto para desancar o clero, reconheciam que Loff era «um homem de carácter respeitável e consciência limpa».¹ Três gerações passadas sobre a sua morte, ainda consegui achar em São

¹ *A Voz de Cabo Verde*, ano 4, n.º 151 (6 de Julho de 1914), p. 3.

Vicente esparsas memórias do antigo pároco. Contaram-me, por exemplo, que ele foi um homem tão bom que no dia em que morreu choveu como há muito não acontecia. Escusado será dizer que, num país árido como Cabo Verde, a chuva é sempre um sinal venturoso.

O zelo do padre Loff ficou bem documentado na correspondência eclesiástica que consultei. Em 1899, por exemplo, ele sugeriu ao seu bispo que não seria má ideia acabar com o costume de se celebrarem missas na capela campal de Santo André, distante doze quilómetros da cidade, por ocasião das festas juninas de São João e São Pedro, uma vez que tais festas, «longe de terem, para a maior parte dos assistentes, um carácter religioso», não eram mais do que «ocasiões de imoralidades, dando-se ali cenas repugnantes».² Em 1902 denunciou incomodado ao prelado que se celebrara na freguesia «com grande pompa» o casamento civil entre um homem judeu e uma mulher católica, ambos pessoas de posição, e que dias antes se fizera «civilmente o registo de nascimento do filho de um italiano, residente nesta cidade».³ Em 1905 comunicou o estado de degradação em que se achava a igreja paroquial de Nossa Senhora da Luz, solicitando verbas para as obras de recuperação necessárias.⁴ No ano seguinte transmitiu ao bispo a sua opinião acerca do incumprimento generalizado do preceito do jejum e da forma de lidar com a situação. Segundo o padre Loff, o incumprimento do jejum em São Vicente devia-se «em parte à penúria de meios de subsistência na classe proletária e em parte à falta de convenientemente educação religiosa». Firmado na sua já longa

² APNSL, *Livro de Registo da Correspondência Expedida entre 1893 e 1906*, ofício n.º 9/1899.

³ APNSL, *Livro de Registo da Correspondência Expedida entre 1893 e 1906*, ofício n.º 12/1902.

⁴ APNSL, *Livro de Registo da Correspondência Expedida entre 1893 e 1906*, ofício n.º 22/1905.

experiência de pároco da ilha, considerava ele que o mais sensato seria reduzir-se o preceito à Quarta-Feira de Cinzas, às sextas-feiras da Quaresma e aos três últimos dias da Semana Santa, excluindo todos os outros dias do ano.⁵ Enfim, em 1908, Loff palmilhou sozinho durante semanas todas as ruas da cidade e todos os lugares habitados de São Vicente, com o objectivo de recensear a população e fazer o respectivo rol da desobriga. Numa ilha que contava então mais de mil e oitocentos fogos e cerca de oito mil e quinhentos habitantes, isto era um trabalho de Hércules. Mas o padre Loff não se poupou a ele, e repetiu-o até em 1909.

*

O cadastro da população residente em São Vicente no ano de 1908, mais pormenorizado que o do ano seguinte, é uma fonte de informações tão rica que merece que nos demoremos um pouco nela.⁶ Esta digressão permitirá desenhar um bom retrato sociodemográfico de São Vicente no começo do século XX. Quando remeteu o cadastro ao bispo, o padre Loff achou conveniente informá-lo das lacunas do trabalho e das dificuldades que tivera em levá-lo a cabo:

«Este rol foi feito com o maior cuidado possível, percorrendo eu pessoalmente todos os fogos desta freguesia, tanto na cidade como no interior da ilha. É todavia um trabalho muito imperfeito e não serve de base segura para trabalho algum pelas razões seguintes:

⁵ APNSL, *Livro de Registo da Correspondência Expedida entre 1893 e 1906*, ofício n.º 29/1906.

⁶ Os livros dos cadastros de 1908 e 1909 encontram-se no Arquivo da Paróquia de Nossa Senhora de Luz. Agradeço a D. Paulino Livramento Évora, bispo de Cabo Verde, e ao padre Alfredo Elejalde, pároco de São Vicente, as autorizações para consultar estes e outros documentos do arquivo paroquial. Os dados do cadastro de 1908 foram integralmente informatizados por Edgard Andrade Sousa Pinto, a quem deixo aqui o meu reconhecimento.

1.º A população é quase inteiramente flutuante. Tão depressa entram como saem centenas de pessoas de proveniências diferentes. Um mês depois de organizado o rol muitos indivíduos que nele figuram retiraram-se para outras ilhas assim como muitos outros entraram.

2.º Não é possível ao pároco ter conhecimento das ausências.

3.º É muito irregular a constituição dos fogos, formados na sua maioria por uniões ilícitas e sujeitos a contínuas transformações de membros da família. Une-se com a mesma facilidade com que se desune.

4.º As residências não são fixas. As mudanças de habitação de umas para outras ruas ou localidades são muito frequentes e muitos nem habitação têm.

5.º Na ocasião do recenseamento muitos, uns por infundados receios e outros por má vontade, escondiam-se para não dar as indicações precisas.»

Esta advertência atesta bem o feitio meticuloso do padre Loff, mas vale também por si como testemunho sociológico. O carácter flutuante da população, a inconstância das residências, a informalidade e a relativa volatilidade dos laços conjugais, a variedade e o dinamismo acelerado das formas de agrupamento doméstico são traços demográficos que outras fontes coevas corroboram e que são típicos de uma cidade portuária que contava então pouco mais de cinquenta anos de existência e cuja população era maioritariamente proletária e subproletária – homens e mulheres vindos de outras ilhas em busca de trabalho e alimento, ou mesmo, com um pouco de sorte e audácia, de uma boleia num vapor que os levasse para terras mais distantes e promissoras.

Em 1908 a população das nove ilhas habitadas de Cabo Verde rondava as 140 000 pessoas. Em São Vicente, segundo o cadastro do padre Loff, viviam 8492 indivíduos (4798 mulheres e 3694 homens), distribuídos por 1834 fo-

gos.⁷ Estes números poderão pecar um pouco por defeito. Conforme advertiu o pároco, muitas pessoas se esquivaram à sua inquirição, e é crível que parte delas tenha ficado por arrolar. Dos Morazzo, por exemplo, não há vestígio. Também não consta do cadastro nenhum cidadão britânico, e sabemos por outras fontes que naquele tempo havia mais de centena e meia a residir em São Vicente. Terão eles ficado de fora por causa da sua nacionalidade? Terão sido excluídos por serem quase todos anglicanos e terem o seu templo e o seu capelão próprios? Talvez o pároco considerasse uma perda de tempo incluí-los num rol cujo objectivo prioritário era registar o cumprimento do preceito católico da confissão e comunhão quaresmal. Enfim, as estatísticas oficiais da população de São Vicente referentes a 1911 dão conta de uma população de 9839 indivíduos distribuída por 2258 fogos.⁸ Se estes números estiverem próximos da realidade, deverá realmente haver omissões no cadastro do padre Loff, já que é pouco provável que a população da ilha tenha crescido 15 por cento em três anos.

Embora os recenseamentos de 1908 e 1911 difiram bastante nos totais de habitantes e fogos, quanto ao resto apresentam discrepâncias pouco significativas. Por exemplo, ambos retratam uma população muito jovem: 83 ou 84 indivíduos em cada cem tinham menos de quarenta anos (contra 71 por cento no conjunto do arquipélago) e 47 ou 48 em cada cem tinham menos de vinte (contra 44 por

⁷ Há alguma discrepância entre os totais calculados pelo padre Loff e os totais a que eu cheguei a partir do seu rol. O padre Loff contou 1859 fogos e 8313 habitantes. Examinando as suas contas com atenção, detectei alguns erros de cálculo, sobretudo no transporte de subtópicos de uma página para outra, erros quase inevitáveis para quem terá gasto semanas a escrever páginas e páginas de nomes e números sem ter uma calculadora à mão. Prefiro por isso confiar na minha contagem, e é a ela que se referem os valores que apresento aqui.

⁸ As estatísticas de 1911 que utilizo são as publicadas no Apenso n.º 7 ao *Boletim Oficial* de 1912.

cento no conjunto do arquipélago). Estes números reflectem bem a novidade da colonização consistente de São Vicente. Também no tocante à ocupação do território, ambos os censos testemunham uma concentração esmagadora da população na cidade do Mindelo, a rondar os 93 por cento. No começo do século XX, tal como hoje, São Vicente era uma ilha-cidade, e a vizinha Santo Antão, de onde viera a maioria dos seus habitantes, fazia as vezes de seu *hinterland* agrícola.⁹

Afora as suas confessadas imperfeições, o trabalho do padre Loff constitui uma fonte insubstituível para examinar certos aspectos da demografia de São Vicente do começo do século XX, como, por exemplo, a composição dos grupos domésticos. Através dele, ficamos a saber que perto de metade dos agrupamentos domésticos se estruturava em torno de uniões conjugais, com ou sem matrimónio. Os grupos centrados em uniões sem matrimónio eram 453 (24,7 por cento do total de fogos) e os centrados em uniões com matrimónio eram 409 (22,3 por cento do total). Tanto num caso como no outro, a maioria dos casais vivia com os filhos e às vezes ainda com filhos de criação, sobrinhos e outros menores não especificados. Em ambos os casos também, um em cada dez fogos organizados à volta de um casal integrava irmãos ou primos de um dos cônjuges. Bem mais rara era a coabitação de três gerações numa mesma casa. Finalmente,

⁹ No livro de registo de baptismos da paróquia de Nossa Senhora da Luz relativo a 1920 consta a naturalidade das mães e dos pais das crianças que foram baptizadas naquele ano em São Vicente: 46,3 por cento das mães eram naturais de Santo Antão, 34,3 por cento haviam nascido já em São Vicente, 15,3 por cento tinham vindo de São Nicolau e as restantes 4,1 por cento provinham de outras ilhas ou de fora de Cabo Verde. Estas percentagens, note-se, têm um valor puramente ilustrativo, não só pelas características particulares e dimensão da amostra utilizada, como também pelo facto de o número de crianças baptizadas em 1920 (216) ficar muito aquém do número total de nascimentos registados civilmente no mesmo ano (509).

90 dos 862 grupos conjugais eram formados simplesmente por casais sem filhos, casais jovens na sua maioria.



10. *Three generations, St. Vincent, Cape Verdes.* Postal ilustrado, cerca de 1910 (colecção de João Loureiro).

O segundo grande subconjunto era o dos agrupamentos domésticos centrados em mulheres sem companheiro conjugal. Pertenciam a esta categoria 576 fogos, ou seja, 31,4 por cento do total. Um terço destes grupos era constituído apenas por uma mulher e respectivos filhos. Nos restantes dois terços, coabitavam com o núcleo matrifocal outros parentes (a mãe da mulher, sobrinhos, afilhados, netos) ou outras mulheres não aparentadas, com ou sem filhos. A percentagem de grupos domésticos matrifocais arrolados no cadastro de 1908 é idêntica à percentagem de filhos de pais desconhecidos (31,9 por cento) registados doze anos mais tarde no livro de baptismos da paróquia de Nossa Senhora da Luz.¹⁰ A coincidência não deve ser acidental.

¹⁰ Não me foi possível confrontar os dados do cadastro de 1908 com informação constante dos registos de baptismo do mesmo ano, dado que o livro de registo de baptismos mais antigo que existia no arquivo

Os filhos de mulheres que viviam sem companheiro fixo não costumavam ser formalmente perfilhados pelos respectivos pais. Todavia, é voz corrente que, então como hoje, os homens de posição, e até os que tinham simplesmente a sorte de contar com um salário certo, se sentiam moralmente obrigados a certas modalidades de reconhecimento informal da paternidade, sob a forma de convites para passeios de domingo, ofertas de alimento e vestuário, pagamento de estudos ou outras contribuições pecuniárias.

De acordo com o cadastro de 1908, os grupos domésticos matricentados e os grupos centrados em uniões conjugais representavam perto de quatro quintos do total de fogos. Fora esses, havia 146 fogos onde moravam pessoas sós (8 por cento do total, sem discrepância significativa entre homens e mulheres); 95 fogos (5,2 por cento) centrados em homens sós com os respectivos filhos, criados ou menores não especificados, ou então formados por dois ou mais homens sem parentesco entre eles; e 50 fogos (2,7 por cento) constituídos por grupos de irmãos ou primos da mesma geração. Havia, por fim, 105 fogos nos quais habitavam grupos de pessoas de ambos os sexos sem relações de parentesco, ou cujo parentesco não ficou registado no cadastro.

As estatísticas oficiais de 1911 permitem enriquecer este retrato com outros elementos sociográficos. Nesta época, os recenseamentos da população distinguiram três «raças»: «branca», «mista» e «preta». A mista era de longe a raça modal em São Vicente, 81,6 por cento da população. Seguiam-se os pretos (11 por cento) e os brancos (7,4 por cento). A título de comparação, registre-se que, no conjunto do arquipélago, havia 60,8 por cento de mistos, 35,9 por cento de pretos e 3,3 por cento de brancos. Aos olhos dos recen-

da paróquia de Nossa Senhora da Luz datava de 1919. Este livro tem apenas 123 assentos, ao passo que o de 1920 tem 216. É precisamente por causa do número superior de baptismos arrolados que escolho o segundo como amostra.

seadores (ou aos olhos dos próprios habitantes?, ou de uns e outros?), São Vicente era uma das ilhas mais mestiçadas de Cabo Verde, apenas superada neste aspecto por São Nicolau, onde as estatísticas davam conta da existência de 99 por cento de mistos, 0,5 por cento de pretos e 0,5 por cento de brancos. A percentagem de brancos em São Vicente era também elevada, idêntica à do Sal (7,9 por cento) e só ultrapassada pelos 20,2 por cento da Brava. Observe-se, porém, que quase metade dos 726 brancos de São Vicente era gente nascida na metrópole (81), nos Açores e na Madeira (31), na Grã-Bretanha (172) e noutros países (40 indivíduos – italianos, turcos, espanhóis, brasileiros, franceses e ainda um marroquino, um americano e um belga solitários). Resta um enigma: em qual das três raças terão sido arrumados os dois chineses que viviam na ilha? Por último, São Vicente era uma das ilhas com menor proporção de pretos, logo após São Nicolau e a Brava. As principais concentrações de pretos situavam-se em Santiago, onde viviam dois quintos dos habitantes do arquipélago, e na Boa Vista (63,3 por cento e 61,3 por cento, respectivamente).

Em 1911, 83 em cada 100 cabo-verdianos não sabiam ler nem escrever. Na metrópole, a taxa de analfabetismo era um pouco inferior, rondando então os 75 por cento. Mas em Cabo Verde, nesta como em tantas outras matérias, registavam-se variações significativas entre as ilhas. Quatro delas apresentavam níveis de alfabetização superiores tanto à média do arquipélago como à da metrópole. O primeiro lugar era ocupado por São Nicolau, com uma impressionante taxa de alfabetização de 73 por cento. Esta proeza devia-se fundamentalmente ao facto de a ilha albergar desde 1866 a sede do bispado. Além de ministrarem no seminário-liceu o único curso de estudos secundários do arquipélago, os padres de São Nicolau tinham difundido com grande sucesso a instrução primária na ilha. Atrás de São Nicolau vinham o Sal, a Boa Vista e a Brava, com ní-

veis de alfabetização entre os 35 e os 28 por cento. No extremo oposto ficava Santiago, com uma taxa de analfabetismo de 92 por cento, que subia aos 95 por cento no interior. São Vicente vinha logo depois, com cerca de 87 por cento de analfabetos.

Nesta altura, portanto, o Mindelo estava longe de ter a reputação de capital cultural de Cabo Verde que viria a adquirir mais tarde e da qual vive ainda hoje. Só alguns anos após a abertura do liceu nacional de São Vicente (que veio substituir o seminário-liceu de São Nicolau em 1917 e que foi até 1961 o único estabelecimento de ensino secundário do arquipélago), o Mindelo se tornaria a celebrada Atenas cabo-verdiana. Na alvorada da República, a taxa de analfabetismo de São Vicente situava-se um pouco acima da média do arquipélago e era idêntica à da vizinha Santo Antão, de onde provinham os camponeses pobres que se transformavam em proletários urbanos ao atravessarem o canal que separa as duas ilhas.

Infelizmente, não dispomos de boas estatísticas relativas à ocupação dos habitantes de São Vicente nesta época. Nem o cadastro paroquial de 1908 nem o recenseamento civil de 1911 fornecem essa informação. Uma fonte aproximada são os registos de baptismo de 1920, onde ficaram assentadas as ocupações das mães e dos pais das crianças baptizadas naquele ano. Uma vez que estes registos dizem respeito somente aos progenitores de 216 crianças (menos de metade das que constam no registo civil de nascimentos do mesmo ano), a sua significância estatística para o conjunto da população da ilha é reduzida. Atentemos-lhes ainda assim. Os registos de baptismo discriminam apenas três ocupações para as mães: «trabalhadoras» (58 por cento), «domésticas» (40 por cento) e «proprietárias» (2 por cento). Quanto aos pais, vimos já que cerca de um terço deles são dados como desconhecidos. Dos dois terços identificados, 75 por cento eram «trabalhadores», 12 por cento

eram homens de ofícios (ferreiros, carpinteiros, sapateiros, padeiros) ou com profissões técnicas (maquinistas, telegrafistas), 5 por cento eram funcionários públicos, outros 5 por cento eram negociantes e 3 por cento eram proprietários.

Vários observadores concordam na identificação de três grandes grupos ou estratos sociais no Mindelo do começo do século XX e décadas seguintes: a elite, a classe média e o povo.¹¹ As estatísticas das ocupações que acabamos de examinar possibilitam uma quantificação prudente e aproximada destes grupos sociais. A elite mindelense não ultrapassaria muito a percentagem dos proprietários, aos quais haveria que somar uns poucos comerciantes mais abastados e alguns funcionários públicos mais qualificados. Isto, é claro, sem contar com a colónia britânica. O povo de pé descalço constituiria a larga maioria da população: três quartos dos homens e três quintos das mulheres identificados nos registos de baptismo de 1920 eram trabalhadores sem qualificações especificadas. À classe média, por fim, pertenceria cerca de um quinto dos habitantes de São Vicente. Os homens «eram pequenos comerciantes e mestres artífices de toda a espécie, empregados de razoáveis firmas, pequenos funcionários e proprietários, famílias de alguns embarcações ou mesmo até emigrantes ou ex-emigrantes, donos de lojas ou lojecas, botequins ou bares».¹² As mulheres de classe média eram na maioria iletradas e dedicavam-se à lida da casa e a criar os seus filhos. As mais abastadas podiam contar com o auxílio de criadas ou filhas de criação. As remediadas complementavam o trabalho doméstico com expedientes como a confecção de vestuário, refeições e doces para vender.¹³

¹¹ Ver, por exemplo, Lima 1992: 31-35. Meintel (1984: 108 e segs.) generaliza esta estratificação tripartida ao conjunto do arquipélago.

¹² Lima 1992: 32-33.

¹³ Ver Lima 1992: 33.

Desde os anos dez até ao presente, a classe média tem sido o alfobre do espiritismo em São Vicente. É certo que boa parte dos frequentadores das sessões de limpeza psíquica, se não mesmo a maioria, provém das camadas populares. Por vezes, um ou outro ilustre da elite interessa-se também pelo racionalismo cristão. Mas, se observarmos a composição social do núcleo duro dos centros espíritas ao longo de praticamente um século, veremos que quase todos os seus membros pertencem à camada intermédia das donas de casa, dos homens de ofícios, dos comerciantes e lojistas, dos empregados no comércio e no funcionalismo público, dos embarcações sazonais. O que há na forma de vida da classe média do Mindelo que a faz tão receptiva ao espiritismo? E, pergunta diferente mas aproximada, o que há na ecologia social do Mindelo que ajude a compreender a fixação do espiritismo entre a pequena burguesia, a sua transmissão no interior deste estrato ao longo de três gerações?



11. Casa comercial do Mindelo. Postal ilustrado, cerca de 1910 (colecção de João Loureiro).

*

Por agora, regressemos à paróquia de Nossa Senhora da Luz de São Vicente quando corria o ano de 1912. O pároco era Luís Loff Nogueira e tinha então quarenta e um anos de idade. Fora ali colocado em Fevereiro de 1896, logo após ter sido ordenado. Em Novembro de 1909, o bispo D. António Moutinho transferira-o para uma paróquia rural da ilha de Santiago e colocara no seu lugar o cónego António Manuel da Costa Teixeira.¹⁴ Passado pouco mais de um ano, em Fevereiro de 1911, um novo bispo exonerara o cónego Teixeira e reconduzira o padre Loff à paróquia de Nossa Senhora da Luz.¹⁵ Em Março, Teixeira enviara ao bispo uma carta comunicando-lhe que renunciava ao canonicato e que abandonava a vida eclesiástica oficial.¹⁶ Deixara-se, no entanto, ficar em São Vicente e, apesar da renúncia formal, não abdicara de facto de usar o título de cónego nem de celebrar. Assim, desde o final de Março de 1911, havia dois padres a morar na ilha, um pároco de direito e outro celebrando por conta própria. Em 1912 abriu-se um cisma entre ambos, que dividiu também os paroquianos. O cónego Teixeira tornou-se prosélito do espiritismo racional e científico cristão, professando a doutrina do Centro Amor e Caridade de Santos e praticando-a como médium.

A deriva espírita daquele que em 1909 era um dos quatro cónegos do cabido da sé de Cabo Verde revela-se

¹⁴ As movimentações dos dois párocos foram determinadas em proviões eclesiásticas de 9 de Novembro de 1909, e comunicadas ao governo da província em ofício com data de 16 do mesmo mês (AHNCV, Fundo da Secretaria-Geral do Governo, série E.1, caixa 527).

¹⁵ Ofício do bispo ao governador da província datado de 18 de Fevereiro de 1911 (AHNCV, Fundo da Secretaria-Geral do Governo, série E.3, caixa 528).

¹⁶ APNSL, *Livro de Registo da Correspondência Expedida entre 1909 e 1954*, ofício n.º 28/1911.

menos surpreendente do que pode parecer à primeira vista se tomarmos em consideração a trajectória pessoal de António Manuel da Costa Teixeira e também a conjuntura sociopolítica de Cabo Verde nos alvares da Primeira República portuguesa, implantada a 5 de Outubro de 1910. Começemos pela trajectória pessoal. Natural de Santo Antão, Teixeira fez o curso completo do seminário de São Nicolau com bom aproveitamento e notas de louvor e distinção em várias matérias. Falava francês e inglês, além do português, do crioulo e do latim. Aos vinte e seis anos, recém-ordenado, foi-lhe confiada durante alguns meses a prefeitura do seminário-liceu. Logo depois, em Agosto de 1892, foi nomeado pároco das duas freguesias da Boa Vista, ilha onde permaneceu até Dezembro de 1895.¹⁷

Durante os três anos e meio que viveu na Boa Vista, Teixeira foi um homem activo, não só como sacerdote mas também como educador. Mandou construir a igreja de São João e reparar a de Santa Isabel e a capela da Conceição, obras que lhe valeram um louvor no *Boletim Oficial* da província.¹⁸ Em 1895 fundou a Associação Escolar Esperança, que tinha por objectivo «difundir, a par da boa educação, a instrução popular teórica e prática, para ambos os sexos, por escolas teóricas de instrução popular e escolas práticas de artes e ofícios, desviando assim a mocidade do vício e da ociosidade, inspirando-lhe o amor pela instrução, pelo trabalho e pelo bem».¹⁹ Foram sete as escolas primárias para ambos os sexos criadas na Boa Vista por iniciativa do pa-

¹⁷ Vejam-se as folhas de serviços de António Manuel da Costa Teixeira guardadas no AHNCV, Fundo da Secretaria-Geral do Governo, série F2.6, caixa 563.

¹⁸ Conforme consta da sua folha de serviços referente ao ano de 1895 (AHNCV, Fundo da Secretaria-Geral do Governo, série F2.6, caixa 563).

¹⁹ Teixeira, dir., 1899: 353.

dre Teixeira.²⁰ Ainda antes de deixar esta ilha, Teixeira lançou o *Almanach Luso-Africano*, um «anuário ultramarino enciclopédico e ilustrado com fotografias, desenhos e músicas indígenas, dedicado à juventude de Portugal, Brasil e Colónias Portuguesas». O *Almanach* acabou por ter apenas dois números publicados, um em 1895 e outro em 1899, já Teixeira era cônego e residia em São Nicolau. Neste último número do *Almanach*, num artigo de sua autoria sobre o seminário de São Nicolau, Teixeira criticou o facto de os estudos ministrados naquela instituição não possuírem qualquer valor oficial no reino, acrescentando ser «claro que este Seminário teria merecido do Estado a graça de liceu nacional, como em 1896 foi concedido ao Seminário de Nossa Senhora da Oliveira de Guimarães, se a instrução superior do Ultramar não andasse bastante esquecida dos poderes públicos».²¹

Em Setembro de 1895 o padre Teixeira foi promovido a cônego e no final desse ano regressou a São Nicolau. Era o único cônego crioulo dos quatro que compunham o cabido da sé. Os restantes tinham vindo da metrópole. Foi professor do seminário-liceu nos catorze anos que se seguiram, ensinando cantos e ritos, português, matemática, ciências naturais, francês, latim, desenho e escrituração comercial. Em 1902 publicou um manual para o ensino da língua portuguesa, a *Cartilha Normal Portuguesa: Edição Colonial*. Terá defendido ainda a prática do ensino bilingue, em crioulo e português, nos primeiros anos de escolaridade, como meio de ajudar os estudantes cabo-verdianos a ultrapassarem as dificuldades que experimentavam na correcta aprendizagem da língua portuguesa.²²

²⁰ Ver a folha de serviços de António Manuel da Costa Teixeira referente ao ano de 1895 (AHNCV, Fundo da Secretaria-Geral do Governo, série F2.6, caixa 563).

²¹ Teixeira, dir., 1899: 215.

²² Cf. Oliveira 1998: 817.



12. Retrato do cónego Teixeira publicado na sua *Cartilha Normal Portuguesa* (Teixeira 1902).

Homem devotado à instrução popular, e nisso herdeiro do espírito das Luzes, Teixeira era também um oficial da religião do Estado e um temperamental dado à polémica pública. Uma das primeiras disputas que travou na imprensa valeu-lhe a inimizade do representante mais eminente da esquerda republicana de antes da República em Cabo Verde, Aurélio António Martins. A polémica correu nas páginas de *A Família Portuguesa* no começo dos anos noventa do século XIX. Martins defendeu aí que as leis do registo civil deveriam vigorar no ultramar, e Teixeira endereçou-lhe uma resposta que, além de advogar a exclusivi-

dade do registo eclesiástico, atacava o seu interlocutor em termos insultuosos.²³ Tanto quanto as fontes escritas o permitem entrever, o feitiço misantropo do cónego Teixeira acentuou-se com a idade, e tal deveu-se não apenas ao seu génio desinquieto mas também aos reveses que sofreu.

A desventura abateu-se sobre o cónego no ano de 1909. O motivo, ou talvez antes o pretexto, foi a sua gestão financeira da Irmandade do Santíssimo Sacramento da freguesia de Nossa Senhora do Rosário, na ilha de São Nicolau.²⁴ O cónego Teixeira presidia a irmandade havia dez anos, desde que fora nomeado pároco de Nossa Senhora do Rosário e por inerência deste cargo.²⁵ A irmandade, rezavam os seus estatutos de 1901, tinha por fins: «1.º Render o devido culto ao Santíssimo Sacramento; 2.º Promover o desenvolvimento moral e religioso na freguesia e ministrar socorros espirituais aos irmãos; 3.º Criar ou subsidiar escolas de ensino primário ou quaisquer estabelecimentos de piedade ou beneficência legalmente autorizados; 4.º Abonar aos irmãos por empréstimo, sob condições módicas, as quantias disponíveis dos seus fundos [...]».²⁶ Este último fim estatutário era posto em prática com muita frequência, sobretudo em anos de seca e fome, o que fazia da irmandade uma providencial instituição de crédito para os paroquianos de Nossa Senhora do Rosário.

²³ Ver, a este propósito, Oliveira 1998: 759 e 817, e também um artigo posterior de Aurélio Martins em *A Voz de Cabo Verde*, ano 2, n.º 28 (1 de Março de 1912), p. 3.

²⁴ Esta irmandade fora fundada em 1755 pelo então bispo de Cabo Verde, D. Pedro Jacinto Valente.

²⁵ *Acta da Sessão de 4 de Junho de 1899 da Mesa da Irmandade do Santíssimo Sacramento* (AHNCV, Fundo da Secretaria-Geral do Governo, série E.4, caixa 529).

²⁶ *Estatutos da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Freguesia de Nossa Senhora do Rosário da Ilha de São Nicolau da Província de Cabo Verde*, de 18 de Setembro de 1911, capítulo 1.º, artigo 4.º (AHNCV, Fundo da Secretaria-Geral do Governo, série E.4, caixa 529).

Em Maio de 1909 o bispo D. António Moutinho emitiu um parecer sobre as contas da irmandade relativas o período compreendido entre 1903 e 1907, «e sobre a conveniência ou não conveniência de se manter erecta a mesma irmandade».²⁷ As coisas ficaram feias para o cónego Teixeira. Depois de apontar alguns desajustes entre as verbas orçamentadas e as aplicadas nos exercícios de 1903 e 1904, o bispo identificou como problema principal da administração financeira da irmandade a prodigalidade e a tolerância excessivas dos membros da mesa para com os devedores. O crédito mal parado punha em risco o cofre da instituição. Mas o bispo foi ainda mais incisivo: «Esta condescendência, que pode acobertar-se com a caridade para com os devedores em luta com a crise e fome, é devida à circunstância de serem certos irmãos parentes e patrícios dos membros da mesa. É preciso, portanto, substituir este órgão.»²⁸ Face a esta acusação, em Junho, na assembleia extraordinária convocada para eleger a mesa administrativa da irmandade para o biénio de 1909-1911, o cónego Teixeira decidiu não se recandidatar ao cargo de presidente.²⁹

Em Agosto escreveu uma extensa carta ao governador da província. No quadro da política regalista do Estado português em relação à Igreja Católica, era ao governador que lhe competia, em última instância, prestar contas da administração da irmandade. A carta do cónego Teixeira deixa transparecer que, na sua opinião pelo menos,

²⁷ AHNCV, Fundo da Secretaria-Geral do Governo, série E.4, caixa 529.

²⁸ *Parecer Sobre as Contas da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Freguesia de Nossa Senhora do Rosário*, 6 de Maio de 1909 (AHNCV, Fundo da Secretaria-Geral do Governo, série E.4, caixa 529).

²⁹ *Acta da Sessão de 13 de Junho de 1909 da Mesa da Irmandade do Santíssimo Sacramento* (AHNCV, Fundo da Secretaria-Geral do Governo, série E.4, caixa 530).

o parecer negativo do bispo acerca da sua actuação não aparecera por casualidade. Fora redigido precisamente na ocasião de uma das regulares substituições de governador, quando Martinho Montenegro viera render o seu antecessor, Bernardo Macedo. Segundo o cónego Teixeira, era «costume nesta província certas pessoas aproveitarem a chegada de um governador novo, para fazerem triunfar as suas intrigas e maldades, como que aproveitando da falta do conhecimento das pessoas, das coisas, das terras, e das circunstâncias, que o novo governador não pode ainda avaliar».³⁰ Assim sendo, quis o cónego que o governador soubesse que eram públicas as intrigas e ciladas tecidas havia anos à sua administração da confraria, «não se ocultando nesta ilha as intenções nem os meios pouco dignos usados por meus colegas e oficiais do mesmo officio, que me odeiam de morte, como é publicamente sabido na província».³¹ E nomeou como seu principal inimigo e intriguista o cónego Adriano Reymão de Serpa Pinto, recém-chegado da Guiné, onde servira como vigário-geral durante doze anos.³² A animosidade entre Teixeira e outros cónegos da sé de Cabo Verde vinha então de longa

³⁰ Carta e requerimento do cónego António Manuel da Costa Teixeira ao governador da província de Cabo Verde, 15 de Agosto de 1909 (AHNCV, Fundo da Secretaria-Geral do Governo, série E.4, caixas 529 e 530).

³¹ Carta do cónego António Manuel da Costa Teixeira ao governador da província de Cabo Verde, 15 de Agosto de 1909 (AHNCV, Fundo da Secretaria-Geral do Governo, série E.4, caixa 529).

³² O cónego Adriano Serpa Pinto era parente (sobrinho, aventa Oliveira 1998: 780) do famoso explorador Alexandre de Serpa Pinto, que em 1877 liderou com Hermenegildo Capelo e Roberto Ivens a expedição de Angola à contracosta destinada a iniciar o controlo de Portugal sobre aquela faixa do continente africano. O explorador viria a ser nomeado governador de Cabo Verde em 1897, e foi por seu intermédio que Adriano veio para o arquipélago, onde fez os estudos no seminário de São Nicolau, tendo prosseguido carreira eclesiástica na Guiné.

data. Teria sido ela o móbil da manobra do bispo, e a gestão da irmandade um mero pretexto.³³

Um bom pretexto, porque de facto a mesa da irmandade excedera-se na concessão de crédito em 1903 e 1904 e não conseguira reavê-lo até à data. Acontecia, contudo, que aqueles dois anos haviam sido os anos da última grande fome que assolara o arquipélago. E o cónego Teixeira, saltando por cima das acusações de favorecimento e compadrio, justificava com essa circunstância o seu proceder: «Executar um devedor, quando precisa de esmola para viver; executar uma dívida, por meio de praça, quando essa praça ou prédio nada ou quase nada pode produzir, é, além de desumano, contraproducente, pois reduzir-se-ão os fundos da confraria, no meio de tal miséria, sem vantagem para ninguém, impiedosamente, só pelo prazer de ver o irmão da confraria reduzido à miséria, quando a própria instituição que é pia, e misericordiosa, lhe devia dar as mãos para se erguer da desgraça».³⁴ Assu-

³³ Em abono desta interpretação, convirá saber que os problemas com a administração da irmandade eram crónicos. Em 1899, três meses após a entrada em funções do cónego Teixeira, a irmandade fora alvo de uma vistoria ordenada pelo governador. As mesas anteriores haviam deixado de apresentar contas ao tribunal competente desde 1892 e não tinham submetido o orçamento da irmandade à aprovação do governo durante três anos consecutivos. A administração que sucedeu à do cónego Teixeira, presidida pelo seu colega José Correia, seria igualmente alvo de inspecções a partir de 1911, que levariam à demissão da mesa em Maio de 1914. Mais tarde, durante a grande fome de 1916-1919, o cónego Serpa Pinto denunciaria ao governador uma série de irregularidades alegadamente cometidas pelo cónego Correia, que voltara entretanto a presidir a mesa. Para mais detalhes sobre este assunto, consulte-se o *Processo e Relatório do Inquérito Feito na Irmandade do Santíssimo Sacramento da Freguesia de Nossa Senhora do Rosário da Ilha de São Nicolau, 1899-1925* (AHNCV, Fundo da Secretaria-Geral do Governo, série E.4, caixas 529 e 530).

³⁴ Carta do cónego António Manuel da Costa Teixeira ao governador da província de Cabo Verde, 15 de Agosto de 1909 (AHNCV, Fundo da Secretaria-Geral do Governo, série E.4, caixa 529).

mindando desta forma a sua responsabilidade pela administração danosa, o cónego terminava requerendo ao governador: «que, no caso de as mesas da minha direcção terem de pagar as despesas não autorizadas, [...] me seja permitido a mim só pagar tudo, desde as contas de 1903 a 1907, por meio de prestações deduzidas do meu vencimento ou cóngrua mensal de cónego da Sé».³⁵

Os documentos que consultei são mudos quanto à tramitação posterior deste processo. O certo é que o clima na sé de Cabo Verde se tornara insustentável, ao ponto de ter chegado a ocorrer uma ameaça de agressão física ao cónego Teixeira pelo seu colega Joaquim da Silva Caetano na sessão do cabido de Agosto de 1909.³⁶ Por isso, a 9 de Novembro, o bispo afastou Teixeira de São Nicolau. Conforme registou o deão da sé na folha de serviços do cónego, «pertencendo ao corpo capitular, por dissensões com os seus colegas o último prelado encarregou-o da parquialidade de Nossa Senhora da Luz» da ilha de São Vicente.³⁷ Na mesma folha, o governador Martinho Montenegro ajuizou ser o cónego Teixeira um homem «inteligente e ilustrado, mas de duvidosas qualidades morais e pouco honesto, do que deu ultimamente prova, quando foi governador da Irmandade do Santíssimo Sacramento».³⁸ Por bons ou maus motivos, os adversários do cónego tinham vencido

³⁵ Carta do cónego António Manuel da Costa Teixeira ao governador da província de Cabo Verde, 15 de Agosto de 1909 (AHNCV, Fundo da Secretaria-Geral do Governo, série E.4, caixa 529).

³⁶ ADCV, *Livro de Actas das Sessões do Venerável Cabido da Sé Catedral de Cabo Verde, de Junho de 1902 a Novembro de 1941*, acta da sessão ordinária de 1 de Agosto de 1909.

³⁷ Folha de serviços de António Manuel da Costa Teixeira referente ao ano de 1909 (AHNCV, Fundo da Secretaria-Geral do Governo, série F2.6, caixa 563).

³⁸ Folha de serviços de António Manuel da Costa Teixeira referente ao ano de 1909 (AHNCV, Fundo da Secretaria-Geral do Governo, série F2.6, caixa 563).

a sua batalha, arredando-o da sé e do seminário-liceu e deixando-o mal visto aos olhos do governador.

Afrontado, o cónego Teixeira demorou o seu tempo a cumprir a provisão episcopal, desembarcando em São Vicente somente a 29 de Dezembro de 1909. Compreende-se agora porque é que o padre Luís Loff Nogueira foi inesperadamente transferido da paróquia de Nossa Senhora da Luz para a de São Lourenço dos Órgãos, na ilha de Santiago. Esta transferência foi seguramente sentida como uma despromoção pelo padre Loff, que trabalhava na cómoda cidade do Mindelo havia treze anos a troco de uma cóngrua de duzentos e quarenta mil réis, vencimento bem superior ao da maioria das paróquias cabo-verdianas, e se via agora desterrando em São Lourenço dos Órgãos, paróquia rústica com uma cóngrua de quarenta mil réis. Vimos atrás que Loff era um padre diligente e escrupuloso, a quem ninguém parecia ter nada a apontar. A sua dedicação valera-lhe várias notas de louvor na folha de serviços, pelo zelo e pela dignidade com que exercia o emprego. A sua transferência parece ter sido apenas um dano colateral de uma outra movimentação, essa sim intencionalmente punitiva: a do cónego António Manuel da Costa Teixeira. Pode parecer estranho que a colocação numa das mais apetecidas paróquias do arquipélago tenha constituído uma punição. Mas foi-o. Não só por implicar o abandono da sé de Cabo Verde como também em termos monetários, uma vez que em São Nicolau o cónego recebia um salário de quatrocentos e vinte mil réis, somando a cóngrua ao vencimento de professor no seminário.³⁹

Vimos já que o cónego Teixeira se manteve como pároco de São Vicente durante pouco mais de um ano. Em Fe-

³⁹ Cf. a folha de serviços de António Manuel da Costa Teixeira referente ao ano de 1907 (AHNCV, Fundo da Secretaria-Geral do Governo, série F2.6, caixa 563).

vereiro de 1911, o bispo D. José Alves Martins, chegado da metrópole em Dezembro do ano anterior, dois meses após a queda do regime monárquico, decidiu exonerá-lo do cargo e chamar de volta o padre Loff. As razões da exoneração não são inteiramente claras. Poderão relacionar-se com a tramitação do processo das contas da irmandade de São Nicolau. Mas poderão também prender-se com os conflitos que, em poucos meses, o cónego Teixeira semeou em São Vicente, e com a sua entusiástica adesão ao regime republicano instaurado em Outubro de 1910.

Primeiro, houve uma desavença com o administrador do concelho acerca da erecção de uma capela na Ribeira de Julião, fora da cidade. Aproveitando a oferta de um terreno por um paroquiano, o cónego Teixeira abriu uma subscrição pública para se construir naquele lugar uma capela dedicada a Santo António. Ainda a capela estava em construção, Teixeira celebrou na Ribeira de Julião as festas juninas de Santo António e São João – inaugurando assim em 1910 um costume que ainda hoje se mantém. Estas festanças campestres terão desagradado a alguns paroquianos, e o administrador do concelho de São Vicente apressou-se a interditar mais celebrações. Como fundamento da sua decisão, invocava que a capela não se encontrava dotada de fábrica e que se localizava em lugar «de carácter não europeu, ou indígena». O cónego Teixeira respondeu-lhe ao seu estilo. Quanto à dotação de fábrica (isto é, de capital ou rendimento para a manutenção do templo), enumerou uma a uma as vinte e seis capelas de Cabo Verde que a não possuíam e que nem por isso deixavam de ser utilizadas para o culto católico, religião do Estado. Quanto ao carácter «indígena» do lugar, ripostou o cónego que o povo de São Vicente, «mesmo nas suas festas populares, não é menos civilizado do que o próprio povo da metrópole, como incontestavelmente o provam as romarias, festas e arraiais que se fazem por toda a parte e a

todo o momento em Portugal». E terminou a correspondência com o administrador afirmando, em jeito críptico e ameaçador, saber bem que «nesta ilha, a par de altas intrigas e provadas cabalas, corre muita coisa desagradável sobre pessoas e coisas e factos, coisas que publicadas teriam consequências fatais».⁴⁰

Em meados de Julho o cónego Teixeira desentendeu-se com o presidente da Conferência de São Vicente de Paula na ilha e deixou de ceder a sacristia da igreja paroquial para as reuniões daquele movimento católico de leigos. Deixou também de ser membro da Conferência.⁴¹ Um mês depois, pondo fim a continuadas desinteligências com o sacristão, demitiu-o das suas funções.⁴² A sua relação com a autoridade municipal e com os paroquianos mais dedicados às coisas da igreja não era decididamente a melhor.

Finalmente, em Outubro ocorreu o terramoto da queda do regime monárquico e da implantação da República em Portugal. Não se pode dizer que o cónego Teixeira fosse um republicano antes da República. É certo que era um homem ilustrado, defensor da instrução para todos e com alguma inclinação para o livre pensamento. Mas tinha também brio na sua condição de ministro da religião do Estado monárquico. A dar crédito ao velho republicano Aurélio António Martins, quando em Fevereiro de 1908 ocorreu o regicídio de D. Carlos e do príncipe herdeiro, o cónego Teixeira, «subindo ao púlpito na ilha de São Ni-

⁴⁰ As passagens citadas neste parágrafo são extraídas dos officios dirigidos pelo pároco de Nossa Senhora da Luz ao administrador do concelho de São Vicente em 27 de Junho e 1 de Julho de 1910 (APNSL, *Livro de Registo da Correspondência Expedida entre 1909 e 1954*, officios n.º 49/1910 e n.º 50/1910).

⁴¹ APNSL, *Livro de Registo da Correspondência Expedida entre 1909 e 1954*, officio n.º 56/1910.

⁴² APNSL, *Livro de Registo da Correspondência Expedida entre 1909 e 1954*, officio n.º 61/1910.

colau, e chorando a morte dessas duas pessoas reais [...], entendeu dever blasfemar dos ideais republicanos». ⁴³ Porém, mal a notícia da queda da monarquia chegou a Cabo Verde, o cónego demonstrou-se efusivamente partidário do novo regime – contra o resto da hierarquia da diocese.

A 7 de Outubro de 1910, dois dias passados sobre a instauração da República, o cónego Teixeira organizou uma sessão na igreja paroquial para saudar o advento da nova era. ⁴⁴ O veterano Aurélio Martins assistiu ao evento. Na sua apreciação, Teixeira fez da igreja do Mindelo «uma verdadeira cavalaria, com pateadas e actos poucos sérios para dar vivas à nossa querida República». ⁴⁵ O juízo do velho republicano acerca do cónego não se modificou com esta demonstração de republicanismo. Pelo contrário, a inusitada mudança de partido foi compreensivelmente interpretada como oportunismo político. Tal como o poderia ser, por exemplo, a carta que o cónego escreveu pouco tempo depois ao novo administrador de São Vicente, na qual manifestava a felicidade com que via enfim o município «administrado por um genuíno e digníssimo democrata da velha guarda e das velhas lutas, facto que seguramente vem inaugurar e efectuar a necessária republicanização local, como é mister, em todo o território da República Portuguesa, que para sempre viva próspera, intangível e gloriosa!» ⁴⁶

⁴³ «Um caso escuro», artigo de Aurélio Martins em *A Voz de Cabo Verde*, ano 2, n.º 39 (13 de Maio de 1912), p. 5.

⁴⁴ Dias depois, a 13 de Outubro, o cónego Teixeira reiteraria a sua completa adesão ao novo regime numa sessão ordinária da junta de paróquia de Nossa Senhora da Luz, cuja acta foi publicada no suplemento n.º 1 do *Boletim Oficial* de 12 de Janeiro de 1911.

⁴⁵ «Um caso escuro», artigo de Aurélio Martins em *A Voz de Cabo Verde*, ano 2, n.º 39 (13 de Maio de 1912), p. 5.

⁴⁶ APNSL, *Livro de Registo da Correspondência Expedida entre 1909 e 1954*, ofício n.º 95/1910.

Não custa compreender a rápida adesão do cónego Teixeira ao regime republicano nem o entusiástico partido que tomou dos seus representantes em Cabo Verde. O cónego fora votado ao ostracismo pela hierarquia da Igreja cabo-verdiana e andava de mal com as autoridades civis da província. A revolução política de 5 de Outubro de 1910 surgiu naquele momento da sua vida como uma providencial tábu de salvação.

No arquipélago atlântico, tal como na metrópole, a Primeira República portuguesa, filha da Terceira República francesa, tinha como *leitmotiv* um anticlericalismo fortíssimo – mais forte e popular ainda que o seu definicional antimonarquismo. Conforme escreve o historiador Rui Ramos:

«Para criar a República, era preciso libertar os indivíduos das antigas sujeições. A mais grave era, sem dúvida, a sujeição espiritual. Em Portugal, em 1900, apenas 50 000 indivíduos, em cerca de 6 milhões, tinham declarado nos boletins de recenseamento não serem católicos. Para os republicanos, os espíritos dos portugueses estavam, assim, cativos de uma organização, a Igreja Católica Romana, que, em 1864, condenara solenemente o liberalismo e todas as ideias modernas. Em 1870, o chefe dessa igreja, o papa, declarara-se “infallível”, o senhor absoluto das consciências de todos os católicos. Podia a República portuguesa reconhecer dentro de si própria a existência de uma monarquia espiritual dirigida por italianos? Não podia. De facto, era a Igreja, e não a monarquia, a principal inimiga da República.»⁴⁷

Se a política regalista da monarquia constitucional submetera a administração da Igreja ao Estado, o anticlericalismo republicano pretendia ir mais longe e, no limite, substituir o catolicismo romano pelo culto da pátria, com os seus símbolos, ritos e panteão de heróis próprios.

⁴⁷ Ramos 1994: 408-409.

A República entrou em Cabo Verde em toda a sua pujança. Artur Marinha de Campos, o primeiro governador republicano, era um progressista e anticlerical enérgico. Mal tomou posse, avançou com uma série de medidas lesivas do *status quo* do clero e dos grandes terratenentes, chegando ao ponto de instigar uma rebelião de rendeiros do interior da ilha de Santiago contra os morgados. Não se aguentaria à frente do governo da província mais de quatro meses e meio, ao cabo dos quais foi destituído do cargo, vencido pelos interesses das elites instaladas.⁴⁸ Marinha de Campos proibiu que o bispo D. José Alves Martins, empossado na metrópole a 3 de Julho de 1910, desembarcasse em qualquer outra ilha de Cabo Verde que não São Nicolau, onde estava sedeadada a diocese.⁴⁹ O bispo acatou a ordem e instalou-se em São Nicolau em Dezembro de 1910. Dois meses depois, exonerou o cónego Teixeira do cargo de pároco de São Vicente. É muito provável que nesta decisão tenham pesado não apenas a opinião dos restantes cónegos da sé, mas também os litígios que Teixeira semeara em São Vicente e o seu recente fervor republicano.

A 21 de Março, um mês depois de ter sido demitido das funções de pároco, Teixeira enviou um ofício ao seu bispo comunicando-lhe a renúncia ao canonicato e o abandono da vida eclesiástica oficial.⁵⁰ Continuou a residir em São Vicente, e continuou também a usar o título de cónego e a celebrar por sua conta. Mas não eram apenas serviços católicos que Teixeira celebrava, em casas particulares da cidade e em capelas do campo, à revelia do pároco de di-

⁴⁸ Ver Graça 1911.

⁴⁹ ADCV, *Livro de Actas das Sessões do Venerável Cabido da Sé Catedral de Cabo Verde, de Junho de 1902 a Novembro de 1941*, acta da sessão extraordinária de 11 de Dezembro de 1910.

⁵⁰ ADCV, *Livro de Actas das Sessões do Venerável Cabido da Sé Catedral de Cabo Verde, de Junho de 1902 a Novembro de 1941*, acta da sessão extraordinária de 26 de Março de 1911.

reito. Eram também, a partir de começos de 1912, sessões de espiritismo, ou uma mistura de ambas as coisas.

*

Deviam ser bastante sincréticos os cultos que o cónego Teixeira celebrava, a acreditar naquilo que ele próprio escreveu e nos ofícios indignados que o padre Loff começou a enviar às autoridades civis e ao seu bispo a partir de meados de 1912. Começemos pelo testemunho de Teixeira. Numa carta que remeteu à Santa Sé no dia 2 de Setembro de 1912, em circunstâncias que elucidarei de pronto, o cónego confirmou serem verdadeiras as denúncias acerca da sua simpatia pelo espiritismo que o bispo de Cabo Verde participara ao papa meses antes. Na mesma carta, explicou a Pio X como é que conhecera a ciência espírita e expôs-lhe as razões pelas quais ela lhe parecia estar em harmonia com os ensinamentos de Cristo.

Contou o cónego Teixeira que, tempos antes, «passando e demorando-se nesta ilha dois médiuns, vindos do Brasil», ele tivera «a oportunidade casual de observar de perto factos espíritas», que haviam deixado no seu ânimo «a certeza de sua realidade objectiva, iniludivelmente palpável». «Desconfiado, porém, da natureza do oculto agente, e desconfiado ainda da realidade da transmissão efectuada pelos médiuns», fizera «um estudo comparativo e minucioso» dos fenómenos. Das suas observações, concluía, entre outras coisas, que existiam dois campos opostos do espiritismo. Existia, de um lado, o espiritismo mau, «supersticioso, irreverente, orgulhoso e maléfico, organizado pelos espíritos maus, em prática do mal, e só do mal, servido por médiuns perversos, imorais, desde o curandeiro, o sortílego, o feiticeiro, até aos soberbos Fariseus e os vendilhões do templo». Mas existia, do outro lado, o espiritismo «bom, o racional, piedoso e benéfico, organizado pelos bons espíritos, em missão do bem e só do bem». Este espiritismo bom,

«desfraldando a bandeira branca de pureza, caridade e paz, tem no Brasil o nome de Espiritismo Racional e Científico, por poucos conhecido, mas que, ainda infante no seu berço da cidade de Santos, já converte ao cristianismo ateus materialistas, sábios, judeus, protestantes, pagãos e sectários de todas as religiões, curando enfermos, expulsando demónios ou espíritos maus, matando a fome, saciando a sede, vestindo nus, regenerando grandes e pequenos, sacerdotes e leigos, ricos e pobres!»

Observando os médiuns brasileiros em acção, o cónego Teixeira convencera-se de que a palavra médium não significava mais que «um meio, um instrumento, um verdadeiro medianeiro dos espíritos, revestido de dons que só a Deus pertence conceder, como e quando lhe apraz, para agente extraordinário da Verdade e Amor». Era por isso que o espiritismo considerava médiuns «todos os profetas e taumaturgos» e todos «os grandes missionários do Bem», como, por exemplo, Santa Joana d'Arc, Santo António, São Paulo, os videntes de La Salette e de Lourdes, São Francisco de Assis, Santa Teresa de Jesus e tantos outros. Os factos espíritas, sugeria o cónego ao sumo pontífice, deveriam «merecer a atenção analítica de todos, dando-se-lhes uma segura orientação, de forma a aproveitar-se a boa vontade dos que já crêem no Além, e dos que já não podem esconder a lâmpada por baixo do alqueire».

Persuadido da realidade objectiva e da bondade das práticas ministradas pelos médiuns vindos do Brasil, o cónego Teixeira começara a participar nas piedosas sessões espíritas que eles organizavam, «em cujas correntes e torrentes de graça se curam os doentes». Mais ainda, começara ele próprio a desenvolver dons mediúnicos. Agia, escrevia e discursava por intuição de espíritos bons, visionava luzes maravilhosas, e expulsava espíritos obsessores elevando o pensamento a Deus e impondo as mãos sobre os obsedados. Leiamos a sua profissão de fé:

«Sou, pois, espiritualista, porque não sou materialista, e porque o que antes por princípios eu cria, eu o creio agora por experiência própria, pela razão esclarecida, pelo dom de Deus que a todos seja concedido conhecer. E sou espírita, porque creio na realidade dos factos ou manifestações espíritas, reais, palpáveis, tangíveis, iniludíveis, ao alcance de todas as observações, experimentalmente verificados, cientificamente exactos [...]. E também sou médium, medianeiro da Misericórdia Divina, escrevendo o que me é ordenado, dizendo o que é preciso, agindo como for necessário, embora a minha cabeça à imitação do Baptista, tenha de merecer as honras de uma salva de prata nas mãos das Herodíades dos tempos hodiernos. Não tenho culpa em ser medianeiro na cura dos doentes, na expulsão dos espíritos obsessores, pela simples imposição das mãos e pela prece a Deus, Pai Omnipotente, pelos merecimentos de Nosso Senhor Jesus Cristo; nenhuma culpa tenho, quando com surpresa, espontaneamente, vejo maravilhas de luz, suavíssimas, belas; com extraordinária comoção de amor, alegria e paz que só de Deus provêm.»⁵¹

Pelo testemunho do cónego Teixeira, não restam dúvidas de que os médiuns vindos do Brasil que ele menciona pertenciam ao Centro Amor e Caridade de Santos, e é bem provável que um deles fosse Maninho de Burgo. É igualmente provável que o cónego Teixeira tenha travado conhecimento com eles em finais de 1911, quando Maninho de Burgo estava em São Vicente a tratar da distribuição dos alimentos chegados de Santos. Certo é que, em meados de 1912, o cónego já professava «teórica e praticamente, com escândalo dos fiéis, a seita espiritista, retendo

⁵¹ Esta passagem e as citações contidas nos três parágrafos anteriores foram retiradas da parte VI do relatório dirigido por António Manuel da Costa Teixeira à Santa Sé a 2 de Setembro de 1912, reproduzida no jornal *Tribuna Espírita*, ano 11, n.º 14 (13 de Julho de 1916), p. 3. A mesma parte do relatório voltou a ser publicada pelo Centro Redentor do Rio de Janeiro na sétima edição do livro *Espiritismo Racional e Científico (Christão)* (Centro Redentor 1927: 118-124).

os seus livros, expendendo suas doutrinas, assistindo às suas sessões e promovendo adeptos». Quem o comunicou por estas palavras ao bispo de Cabo Verde foi o pároco Loff, em ofício datado de 3 de Julho.⁵² Na mesma carta, o pároco participou ao bispo que três dias antes Teixeira tinha proferido perante cerca de cem pessoas um discurso em que, «com gáudio de alguns e indignação de muitos», negara «a eficácia da absolvição sacramental, dizendo, como exemplo, que na confissão não fica perdoado o pecado dum criminoso, sem primeiro ser castigado pelo seu crime, dando a entender que a confissão, pela facilidade da absolvição favorece o crime». Teixeira afirmara também que não era dogmático, «que quando frequentava os bancos da escola decorou os livros, mas depois de ter inteligência e saber, raciocinou e compreendeu de maneira diferente o que estudara». Escandalizado com estes desmandos, o padre Loff proibiu o ex-cónego de celebrar missa na sua freguesia, «por julgá-lo suspeito de heresia e apostasia».

Assim que recebeu a denúncia do padre Loff, o bispo ratificou a proibição de celebrar e instaurou um processo canónico contra Teixeira. O processo correu célere. A 28 de Outubro, o tribunal da diocese de Cabo Verde decretou a sentença: António Manuel da Costa Teixeira foi impedido de exercer ou possuir qualquer ofício ou benefício eclesiástico, e incorreu em pena de excomunhão pelo crime de heresia.⁵³ O código de direito canónico reservava ao papa a prerrogativa de ditar esta pena. Daí a denúncia do caso à Santa Sé (cuja tramitação posterior ignoro), e daí também o relatório atrás citado, que Teixeira remeteu ao papa em

⁵² APNSL, *Livro de Registo da Correspondência Expedida entre 1909 e 1954*, ofício n.º 14/1912.

⁵³ Há cópias desta sentença no Arquivo da Diocese de Cabo Verde (*Livro de Correspondência Expedida da Câmara Eclesiástica entre 1905 e 1917*, fls. 83-84) e no Arquivo da Paróquia de Nossa Senhora da Luz (*Livro de Registo da Correspondência Expedida entre 1909 e 1954*, ofício n.º 7/1913).

sua defesa. Embora neste relatório o cónego Teixeira tenha procurado mostrar a Pio X que as práticas espíritas não eram incompatíveis com o espírito cristão, a sentença que o condenou em Cabo Verde não fazia qualquer menção à sua simpatia pelo espiritismo. De acordo com o texto do acórdão, o crime de heresia consumara-se unicamente no discurso proferido a 30 de Junho, no qual Teixeira contestara publicamente a eficácia do sacramento da penitência e declarara não aceitar dogmas.

Impedido de celebrar enquanto o processo correu em tribunal, o cónego Teixeira não acatou todavia a proibição, e continuaria a desprezá-la mesmo depois de conhecer a decisão da diocese. Sabemo-lo através das denúncias que o padre Loff foi remetendo às autoridades civis de São Vicente e ao bispo de Cabo Verde. Os desacatos terão começado logo a 7 de Julho. Na véspera desse domingo, chegou aos ouvidos do padre Loff que o cónego Teixeira se preparava para ir celebrar missa fora da cidade, na capela da Ribeira de Julião que ele próprio mandara construir em 1910. Loff solicitou ao administrador do concelho que o impedisse, uma vez que tal acto representaria «uma usurpação da jurisdição do pároco».⁵⁴ Não sei se este pedido foi ou não atendido. Provavelmente não, porque passada uma semana o padre Loff teve de voltar a lembrar por escrito o cónego Teixeira de que estava proibido de celebrar na freguesia.⁵⁵ O aviso tornou a cair em saco roto. Dias depois, Teixeira planeou novamente celebrar uma missa, desta feita na capela do cemitério. Uma vez mais, o pároco foi avisado do plano, e pediu à Comissão Municipal, sob cuja alçada estava o cemitério, que impedisse o guarda de abrir

⁵⁴ APNSL, *Livro de Registo da Correspondência Expedida entre 1909 e 1954*, ofício n.º 15/1912.

⁵⁵ APNSL, *Livro de Registo da Correspondência Expedida entre 1909 e 1954*, ofício n.º 16/1912.

as portas da capela.⁵⁶ Uma carta que o padre Loff mandou ao bispo no dia 31 de Julho mostra que todo esse mês fora passado a jogar ao gato e ao rato. Teixeira, escreveu Loff, insistia «pertinazmente em celebrar fora da igreja e capelas paroquiais, no lugar de Madeiral, na Ribeira de Julião em uma capela construída sem licença e aprovação da autoridade eclesiástica, e ultimamente na casa de residência dele».⁵⁷

O jogo prosseguiria nos meses seguintes. No início de Dezembro, o padre Loff voltava a queixar-se ao bispo que o ex-cónego, nessa data já banido da Igreja e incurso em pena de excomunhão,

«insiste em celebrar publicamente, em casa dele, o Santo Sacrifício da missa, rezada e cantada, a que com frequência e por ignorância assistem muitas pessoas por ele iludidas. Não contente com tão malicioso desacato às leis da Igreja, promove frequentemente festividades religiosas no campo, em casas particulares, cantando missas, pregando, etc., sem licença do pároco da freguesia, o que representa não só usurpação da jurisdição paroquial mas também abuso da faculdade já extinta e não renovada, do altar portátil, sendo incontestavelmente certo que tais festas são pretextos mais para desenfreadas orgias do que para a glória de Deus».⁵⁸

Dias depois, Loff remeteu ao bispo um exemplar da *Tribuna Espírita*, o jornal do Centro Espírita Redentor de Luiz de Mattos, que trazia um artigo do cónego Teixeira no qual este se declarava «correligionário de Allan Kardec».⁵⁹

⁵⁶ APNSL, *Livro de Registo da Correspondência Expedida entre 1909 e 1954*, ofício n.º 17/1912.

⁵⁷ APNSL, *Livro de Registo da Correspondência Expedida entre 1909 e 1954*, ofício n.º 20/1912.

⁵⁸ APNSL, *Livro de Registo da Correspondência Expedida entre 1909 e 1954*, ofício n.º 30/1912.

⁵⁹ APNSL, *Livro de Registo da Correspondência Expedida entre 1909 e 1954*, ofício n.º 31/1912. Infelizmente não pude localizar este artigo. A colecção do jornal *Tribuna Espírita* que consultei na biblioteca do Centro

Os meses foram passando e os comunicados do pároco de São Vicente ao bispo foram-se sucedendo. Um deles, datado de 10 de Junho de 1913, é particularmente rico em informação. Escreveu aí o padre Loff que, apesar dos seus esforços para convencer os fiéis de que deviam «abster-se da comunicação com o excomungado», o cónego Teixeira continuava a ter os seus seguidores em São Vicente. E apresentou de seguida o rol dos últimos escândalos. Teixeira continuava a rezar missas em casas particulares, e havia pouco tempo celebrara uma «com grande aparato e publicidade em casa de um concubinário e adúltero notório». Fora desalojado da casa onde morava, por ter rendas em atraso, e passara então a celebrar, «de mistura com sessões de espiritismo, num salão destinado a bailes e orgias públicas e situado no pátio de um degredado e *maçon* notório». Aconselhara um funcionário da alfândega a casar civilmente uma filha, «dizendo-lhe que deixasse a Igreja e os pais». E havia alguns dias, acrescentava o padre Loff, viera uma viúva ter com ele, «toda aflita, queixar-se de que o padre Teixeira, no caricato desempenho do papel de curandeiro espírita, a obrigara a arrancar do pescoço, como inútil e prejudicial, o santo rosário, devoção tão preconizada pela Igreja». O ex-cónego, concluía Loff, andava «propagando e aumentando a superstição entre o povo ignorante, tornando-se urgente tomar enérgicas providências tendentes a opor forte barreira à corrente de tantos males».⁶⁰

O último ofício escrito pelo padre Loff que ficou registado no livro de correspondência da paróquia tem a data de 14 de Julho de 1913. Foi dirigido ao administrador do

Redentor do Rio de Janeiro começa no número de 15 de Julho de 1912 (ano 6, n.º 14). O artigo do cónego Teixeira que o padre Loff menciona deve ter sido publicado num número anterior.

⁶⁰ APNSL, *Livro de Registo da Correspondência Expedida entre 1909 e 1954*, ofício n.º 7/1913.

concelho e informava que o cónego Teixeira celebrara em sua casa, à revelia do pároco, os serviços fúnebres de uma mulher que morrera nesse mesmo dia.⁶¹ Infelizmente, o registo de correspondência do padre Loff suspende-se abruptamente nesta data, e não encontrei outros documentos escritos que permitam determinar quanto tempo durou a espécie de cisma religioso que se instalou em São Vicente a partir de meados de 1912.⁶² Posso contudo confiar na memória de um antigo comerciante do Mindelo, nascido em 1905, com quem tive ocasião de conversar algumas vezes em 2000 e 2001.⁶³

António Ramos Gomes era um mocinho de treze anos quando foi aluno do cónego Teixeira, em finais de 1918. António nascera em São Nicolau, mas aos oito anos viera para São Vicente morar com um tio que tinha uma casa de comércio no Mindelo. Começara logo a trabalhar ao balcão, ao mesmo tempo que iniciara os seus estudos primários. Como o horário de trabalho na loja o impedia de frequentar a escola, ia estudando com explicadores particulares e depois apresentava-se a exame. Certo dia de Setembro do ano de 1918, o tio perguntou ao cónego Teixeira se por acaso ele não poderia ajudar António a preparar-se para o exame de quarta classe no ano lectivo que começava então. Teixeira disse que sim. O cónego era vizinho do tio de António desde que fora morar para a zona do Lombo, e era também cliente da sua loja, onde de vez em quando se demorava à conversa.

⁶¹ APNSL, *Livro de Registo da Correspondência Expedida entre 1909 e 1954*, ofício n.º 9/1913.

⁶² Depois deste registo, no verso da fl. 48, houve uma interrupção de quase dez anos. Na fl. 49 há cópias de dois ofícios de 1921, sem assinatura. O registo regular de correspondência só foi retomado em Abril de 1923.

⁶³ Devo a Francisca Gomes Monteiro Döllner a amabilidade de me ter posto em contacto com este senhor.

Ainda antes de o bispo lhe ter retirado o direito de exercer qualquer ofício eclesiástico, Teixeira tratara de arranjar uma ocupação alternativa. Pedira autorização ao governo central para abrir uma escola particular de ensino primário e liceal em São Vicente, e em Agosto de 1912 ela fora-lhe concedida.⁶⁴ A dita escola, chamada Colégio Esperança, chegou a ter os seus estatutos aprovados pelo governo da província em Dezembro de 1914, mas parece que não funcionou durante muito tempo.⁶⁵ Além de dirigir o colégio, o cónego Teixeira era professor oficial de instrução primária pelo menos desde 1914. Em Outubro de 1917 foi nomeado professor interino e secretário do recém-inaugurado liceu de São Vicente, mas um ano depois abandonou o liceu a seu pedido, voltando a dar aulas na escola primária em Outubro de 1918.⁶⁶ Foi por esta altura que começou a dar explicações a António.

Oitenta e poucos anos passados, António Ramos Gomes recordava o cónego Teixeira como um professor muito entendido e rigoroso, mas também como um homem habitualmente reservado e taciturno, um bocado esquivo mesmo. E tinha definitivamente a certeza de que naquela altura ele continuava a estudar e a praticar o espiritismo. Costumava mandar vir livros e jornais do Centro Redentor do Rio de Janeiro e dava-os a ler ao seu tio e a outros amigos.

António foi discípulo do cónego Teixeira durante dois ou três meses apenas. Nas últimas semanas de 1918 o có-

⁶⁴ Autorização legal n.º 38/285, de 21 de Agosto de 1912, publicada no *Boletim Oficial* de 21 de Setembro do mesmo ano (n.º 38). Ver também *A Voz de Cabo Verde*, ano 2, n.º 29 (4 de Março de 1912), p. 3.

⁶⁵ Cf. a portaria provincial n.º 402, de 14 de Dezembro de 1914, publicada no *Boletim Oficial* de 26 de Dezembro (n.º 52), pp. 474-476.

⁶⁶ Cf. o despacho do governo de 20 de Novembro de 1917 que foi publicado no *Boletim Oficial* de 8 de Dezembro (n.º 49), p. 445, e a portaria provincial n.º 350A de 17 de Setembro de 1918, publicada no *Boletim Oficial* de 28 de Setembro (n.º 39), p. 343.

nego adoeceu gravemente. É bem provável que não tenha resistido à pneumónica, a funesta *gripe espanhola* que, entre Setembro e Novembro daquele ano, afectou oitenta a noventa por cento da população de São Vicente e alastrou dali a outras cinco ilhas. Naquela época o delegado de saúde em São Vicente era o doutor Cavaleiro, um médico com veia literária que costumava redigir no *Boletim Oficial* relatórios pungentes sobre o estado sanitário da ilha. Eis o relato da epidemia de 1918 que ele nos deixou:

«Como a onda que de perto se forma erguendo pesada o dorso, avolumando-o mais e mais a cada instante e de repente se espria lambendo tudo e a seguir vai levando na ressaca o que pôde arrebanhar, deixando toda a praia desolada, assim se me afigurou a invasão da gripe em S. Vicente. Um caso, dois, dez, trinta, cem, quinhentos, dois mil, meia cidade em quinze dias, e sempre crescendo; lojas fechadas, famílias inteiras doentes, e pelas ruas rostos aflitos, mãos erguidas ao médico que pressuroso acode, implorando-lhe por caridade uma visita aos entes queridos, quase soluçando – “eu pagolhe senhor doutor” – e depois os choros gritados às pessoas que vão morrendo por toda a cidade, cujas ruas se vão tornando cada vez mais desertas, a ponto de ser difícil encontrar um transeunte; a fome e a sede em muitos lares, imundície que se amontoa e dejectos que se acumulam por não haver quem os faça [*sic*], farmácias fechadas, clínicos que adoecem; convalescentes que se arrastam na sua marcha dengosa à procura de médico ou de remédio: tudo isto ainda faz arrepiar só de lembrá-lo.»⁶⁷

Em Janeiro de 1919, Teixeira foi observado por uma junta médica e obteve trinta dias de licença para tratamento em Santo Antão, a sua ilha natal.⁶⁸ Regressou a São Vicente em meados de Fevereiro, mas não resistiu mais de um mês. A 15 de Março de 1919, noticiou o *Boletim Oficial*, «faleceu na

⁶⁷ *Boletim Oficial* de 24 de Maio de 1919 (n.º 21), p. 169.

⁶⁸ Portaria provincial n.º 24, de 20 de Janeiro de 1919, publicada no *Boletim Oficial* de 24 de Janeiro (n.º 4), p. 20.

cidade do Mindelo o cónego, professor de instrução primária, António Manuel da Costa Teixeira». ⁶⁹ No mesmo ano, Henrique Morazzo regressou da sua última estadia no Centro Redentor do Rio de Janeiro, organizou com outros companheiros o seu centro espírita e começou a presidir a sessões diárias de limpeza psíquica muito concorridas.

*

Difícilmente se encontrará hoje em dia em São Vicente quem tenha conhecimento da deriva espírita do cónego Teixeira. Durante o tempo em que morei na ilha, encontrei bastante gente dada a leituras que ouvira falar do cónego e sabia que ele tinha sido professor no seminário de São Nicolau. Mas, tirando o senhor António Ramos Gomes e meia dúzia de outras pessoas idosas, não conheci mais ninguém que estivesse a par da sua adesão ao espiritismo nos últimos anos de vida. Por contraste, Henrique Morazzo, e até mesmo Maninho de Burgo, cuja identidade é muito mais nebulosa, andam nas bocas de muita gente ligada ao racionalismo cristão. Isto não é de estranhar. Acontece com as sociedades o mesmo que acontece com as pessoas: são mais as coisas que se esquecem que aquelas que se recordam. O cónego Teixeira morreu há mais de noventa anos, viveu em São Vicente apenas uma década, entregou-se ao espiritismo durante pouco mais de seis anos e nada indica que tenha deixado qualquer núcleo organizado que lhe sobrevivesse. Henrique Morazzo, por sua vez, dirigiu um centro espírita entre 1919 e 1965, e todos os fundadores dos sete centros racionalistas cristãos que funcionam actualmente na ilha privaram com ele. É natural que Morazzo falasse aos companheiros mais novos de Maninho de Burgo, o homem que o curou da tuberculose e lhe deu a conhecer a ciência espírita, abrindo desta maneira canais

⁶⁹ *Boletim Oficial* de 29 de Março de 1919 (n.º 13), p. 94.

através dos quais a memória do médium jogador de críquete foi sendo transmitida oralmente até hoje.

Existe todavia um eloquente testemunho escrito da conversão do cónego Teixeira ao espiritismo – além dos artigos na imprensa da época e da documentação que tive oportunidade de consultar.⁷⁰ Trata-se de um soneto redigido ainda em vida do cónego por António Januário Leite e publicado postumamente nos seus *Versos da Juventude*.⁷¹ O poema intitula-se «A um ex-vassalo do Papismo», foi dedicado pelo autor ao cónego e reza assim:

«Padre eras... Como tal, vassalo do Papismo,
Potência que viciara o credo do Messias;
e vendo que era errónea a crença que seguias,
convicto, te abraçaste ao puro Espiritismo.

Que importa uma excomunhão, do clero o antagonismo?!
Teu gesto nobre foi... Não mais hipocrisias,
não mais ruins paixões!... Renegaste os dias
que te restam já, do lodo deste abismo!

Sacrificaste a paz na terra e a felicidade
à luz que sempre foi o teu supremo ideal,
e moço foste à pátria eterna da verdade!

⁷⁰ A pesquisa documental acerca do cónego Teixeira foi levada a cabo no Arquivo Histórico Nacional de Cabo Verde e nos arquivos da Diocese de Cabo Verde e da Paróquia de Nossa Senhora da Luz. No Arquivo Histórico Nacional, tenho a agradecer o apoio concedido pelo doutor Daniel Avelino Pires, director-geral, e por dona Maria da Luz, directora dos Serviços Técnicos. A consulta dos arquivos diocesano e paroquial foi possível graças à autorização do bispo D. Paulino Livramento Évora. Agradeço ainda ao padre Alfredo Elejalde as facilidades concedidas na consulta do arquivo da paróquia e ao padre Pimenta as dicas que me orientaram no meio da barafunda do arquivo da diocese.

⁷¹ Devo o conhecimento deste livro a Gabriel Moacyr Rodrigues, que gentilmente me facultou um exemplar e muito me ensinou sobre Januário Leite. Os *Versos da Juventude* trazem a chancela das Edições Paul (nome da povoação onde o poeta nasceu) e foram impressos em Queluz, Portugal, nos anos oitenta.

Mas tua causa é santa, ó padre, por sinal
 um dia triunfará... será da humanidade:
 ciência e religião... o credo universal!»⁷²

Este soneto faz parêntese com um outro intitulado «O Espiritismo», igualmente dedicado ao cónego Teixeira:

«Brilhante como a luz, simples como a verdade,
 consoladora como a célica esperança,
 ciência e religião, o Espiritismo avança
 a transformar o mundo e a velha humanidade!

O céptico Monismo e a falsa Cristandade,
 zelosa esta do trono e da fausta abastança,
 com exorcismos vãos e mais meios de usança,
 aquele na estultez do orgulho e da vaidade,

Tentaram, mas em vão, conter o extraordinário
 pregão vindo do céu à pátria fratricida
 dos filhos de Caim e algozes do Calvário...

A ciência verdadeira, humilde e convencida,
 brada hoje, a par da Fé, ao mundo refractário:
 É facto haver um Deus, uma alma e uma outra vida!»⁷³

Ambos os poemas revelam, antes de mais, que o seu autor era um espírita convicto na época em que os escreveu. Tal como o cónego Teixeira, António Januário Leite nasceu e viveu a meninice no Paul, na ilha de Santo Antão. Tinham ambos a mesma idade, e é por isso provável que se conhecessem de meninos. Aos dezasseis anos, o moço Teixeira foi estudar para o seminário de São Nicolau e seguiu a carreira eclesiástica. Januário Leite, filho de proprietários rurais, permaneceu em Santo Antão depois de concluir os estudos primários. Espírita independente e aventureiro, levou uma vida atribulada. Cedo se tornou republicano e ingressou na maçonaria. Autodidacta, trabalhou como ou-

⁷² Leite s. d.: 36.

⁷³ Leite s. d.: 35.

rives, como professor primário durante dois anos, e chegou a ser faroleiro em São Vicente por algum tempo.⁷⁴

Januário era um homem bem parecido e mulherengo, coração sempre em sobressalto, namoriscando aqui e ali as raparigas do campo. A maioria dos poemas que deixou são, aliás, sonetos de amor. Participou nas duas revoltas populares que marcaram o final do século XIX na ilha de Santo Antão. A primeira, tinha ele vinte anos, foi uma revolta contra a décima predial cobrada pela Fazenda sob a forma de dízimos sobre o produto das colheitas. Às nove horas da manhã do dia 17 de Abril de 1886, uma chusma de povo vindo de várias partes da ilha entrou em marcha na vila da Ribeira Grande e interrompeu a sessão da Câmara, provocando descatos e gritando precoces vivas à República.⁷⁵ Aqui como noutras paragens, a República era antes de tudo a esperança de pôr fim a um estado de atrofia económica, moral e intelectual cujo peso os estratos baixos e intermédios da população sentiam no seu dia-a-dia. Em 1894 Januário voltou a envolver-se como cabecilha noutra revolta. Desta vez, foi preso e definitivamente proscrito pelas autoridades de Santo Antão.⁷⁶

Dados estes antecedentes, não admira que Januário Leite tenha rejubilado com o advento da República e com a ruptura do seu ilustre patrício Costa Teixeira com a Igreja Romana. Assim como não admira que tenha encontrado no espiritismo o substituto da «falsa cristandade» papista (zelosa «do trono e da fausta abastança») que, ao mesmo tempo, não redundava no monismo materialista, cuja versão mais vulgar era a crença na redutibilidade de todo o

⁷⁴ Ver Oliveira 1998: 744. Confio também nos depoimentos acerca de Januário Leite que Gabriel Moacyr Rodrigues e o falecido Francisco Lopes da Silva prestimosamente me transmitiram.

⁷⁵ Sobre a revolta de 1886 e seus antecedentes, ver Ferreira 1999: 51-105.

⁷⁶ Ver Oliveira 1998: 744.

real a princípios explicativos puramente materiais. O espiritismo, como repete nos dois sonetos, era «ciência e religião», que vinha provar ser factos «haver um Deus, uma alma e uma outra vida». Era, além disso, uma ciência «humilde» e «simples como a verdade», o que significa que podia ser compreendida por homens e mulheres que, mesmo sem possuírem altos diplomas, fossem capazes de ler, ouvir, observar e raciocinar pelas suas próprias cabeças.

Num estudo sobre a implantação do espiritismo de linha anglo-americana entre as classes trabalhadoras e a burguesia plebeia da Inglaterra da segunda metade do século XIX, o historiador Logie Barrow demonstra que ela esteve intimamente associada à difusão, no mesmo período e nos mesmos estratos sociais, daquilo a que chama uma «epistemologia democrática» – isto é, «uma definição do conhecimento como algo acessível a toda a gente».⁷⁷ Na prática, essa concepção democrática do conhecimento, contrária à concepção elitista que se impunha ao mesmo tempo nas academias, fomentava o interesse pelas ciências mais empíricas e a ideia de que o conhecimento verdadeiro teria de ser fácil de entender.⁷⁸ O espiritismo apresentava-se precisamente como uma ciência empírica: nas sessões, os médiuns ou instrumentos eram afectados por fluidos espirituais (da mesma forma que o daguerreótipo era afectado pelas ondas de luz ou a radiografia pelos raios catódicos), e revelavam factos sobre a vida para além da matéria a quem se quisesse dar ao trabalho de os observar em actuação. Por outro lado, os factos revelados eram simples. Confirmavam, através de métodos «experimentais» e de uma nova linguagem sacra, a da ciência, aquilo que qualquer pessoa exposta a uma cultura religiosa (virtualmente qualquer pessoa) já sabia: que havia Deus, uma alma e uma outra vida.

⁷⁷ Barrow 1986: 146.

⁷⁸ Ver Barrow 1986: 146.

Outros estudos sobre a implantação social do espiritismo (quer na sua variante kardecista, dominante na Europa meridional e na América do Sul, quer na variante anglo-americana), indicam que o facto de ele se definir como uma «religião científica» contribuiu decisivamente, em diferentes países e momentos históricos, para a sua popularidade entre os estratos urbanos escolarizados e doutrinados na ideologia do progresso.⁷⁹ No caso português, era também nesses estratos que mais fermentava o caldo cultural do republicanismo, herdeiro do Iluminismo e filho directo da Terceira República francesa. Tal como o define o historiador Fernando Catroga (2000), o republicanismo português não foi somente um movimento político; foi a «encarnação política de uma revolução cultural».⁸⁰ O republicanismo, escreve Catroga,

«constituiu um movimento em que a explicação da luta pela conquista do aparelho de Estado será incompleta se não se levar em conta o horizonte cultural que o impulsionou. Na verdade, mais do que qualquer outra opção política até então manifestada, havia a consciência de que a República era uma proposta de matriz ontológica, pois a exigência da queda da Monarquia passou a ser gradualmente apresentada como um imperativo não só da natureza humana, mas, e sobretudo, da evolução objectiva do próprio universo, tendência esta que o homem iluminado deveria aprender para a derramar pelo povo, transformando-se em seu mediador ético-social e praxístico privilegiado.»⁸¹

O progressismo republicano tinha como alvo definicional a monarquia. Mas, vimo-lo já, o seu projecto central

⁷⁹ Ver, por exemplo, Braude 1989 para o caso norte-americano, Barrow 1986 e Oppenheim 1985 para o caso inglês, Aubrée & Laplantine 1990 e Sharp 1999 para o caso francês, Abend 2004 e Horta 2004 para o caso espanhol, e Bastide 1967, Camargo 1961 e Damazio 1994 para o caso brasileiro.

⁸⁰ Catroga 2000: 121.

⁸¹ Catroga 2000: 105-106.

era modelar um homem novo – um cidadão devotado à pátria e cultor de um espírito independente e racional, o que significava antes de mais um homem liberto do jugo da superstição e do obscurantismo religioso. Eram várias as razões que serviam de combustível ao anticlericalismo republicano. Uma das principais era o domínio que a Igreja Católica Romana detinha de facto sobre as consciências, através do ensino escolar, dos seminários, da catequese, do púlpito e do confessionário. Além de ser visto como um sério entrave à emancipação intelectual dos cidadãos, esse domínio era apregoado como perigosamente desnacionalizador, intrusão sub-reptícia de um partido estrangeiro, o papismo romano, na medula da pátria portuguesa. Para formar uma nova geração de cidadãos, urgia erradicar o clero das escolas e fomentar a instrução laica, nacional, racional e científica.

O anticlericalismo e o apelo ao Estado republicano para o fomento da instrução foram duas das causas mais recorrentes nas páginas dos jornais cabo-verdianos entre o começo de 1911 e o deflagrar da Primeira Grande Guerra.⁸² Outros dois temas quentes no mesmo período prendiam-se com problemas específicos do arquipélago. O primeiro eram as crises de estiagem e fome e os meios de as obviar. O segundo era a ausência de uma política de emigração civilizadora que encaminhasse o excedente populacional das ilhas para a América do Norte (fomentando o trânsito migratório que se iniciara por volta de 1800, com o embarque de cabo-verdianos nos navios baleeiros norte-

⁸² Concentrei as minhas leituras no semanário *A Voz de Cabo Verde*, o jornal de maior longevidade na Primeira República (manteve-se em circulação entre 1911 e 1919). Mas cotejei-as também com os sumários dos artigos de outros periódicos contemporâneos (*O Independente*, *O Progresso*, *A Defesa*, *A Esperança*, *O Futuro de Cabo Verde* e *O Popular*) que João Nobre de Oliveira apresenta no seu detalhado livro sobre a imprensa cabo-verdiana entre 1820 e 1975 (cf. Oliveira 1998: 250-321).

-americanos que então faziam escala na ilha Brava), em vez de o desterrar para as degradantes e insalubres plantações de cacau de São Tomé e Príncipe.

Nos primeiros tempos, o anticlericalismo republicano era contundente. Escrevia-se, por exemplo, em *A Voz de Cabo Verde* que «os ingleses puderam conservar intacto o seu império colonial, porque o pus das influências jesuíticas deixou de lhes afistular a organização política, desde que Henrique VIII constituiu a igreja nacional, aboliu o poder do Papa e correu com os católicos romanos».⁸³ O mesmo jornal acusava recorrentemente o governador Júdice Biker, o republicano moderado que veio render o radical Marinha de Campos, de favorecer o clero católico, nomeando para bons cargos públicos de instrução padres monárquicos que chegavam a insultar em público as leis da República – em particular as do registo civil e do divórcio.

Em meados de 1913, o senador Augusto Vera-Cruz, deputado pelo círculo de Cabo Verde no parlamento português entre 1911 e 1926, publicou no *Diário do Governo* um projecto de lei no qual defendia que se aproveitassem as infra-estruturas e o pessoal docente do seminário de São Nicolau para refundar um novo liceu na província. *A Voz de Cabo Verde* gritou em letras garrafais: «Apelo à Maçonaria Portuguesa. Os mais altos interesses da pátria, os mais veneráveis princípios democráticos, o sangue dos que morreram pela República, o futuro dos portugueses cabo-verdianos, protestam contra o “aproveitamento” dos professores do actual Seminário de São Nicolau, inquinados de jesuitismo, para as cadeiras do ensino no liceu que se projecta estabelecer em Cabo Verde».⁸⁴ O projecto não foi avante. O liceu nacional de Cabo Verde acabaria por ser criado na ilha de São Vicente em 1917, graças ainda à

⁸³ *A Voz de Cabo Verde*, ano 2, n.º 32 (25 de Março de 1912), p. 1.

⁸⁴ *A Voz de Cabo Verde*, ano 3, n.º 100 (14 de Julho de 1913), pp. 1-3.

influência de que o senador Vera-Cruz gozava nos centros metropolitanos de decisão política. Mais do que isso, graças ao seu continuado empenho pessoal. Descendente de uma das famílias mais ilustres de Cabo Verde, Augusto Vera-Cruz recebera apenas instrução primária particular, estando por isso pessoalmente motivado para a causa do acesso à instrução secundária no arquipélago. O liceu, aliás, começou por funcionar no próprio palacete do senador – o edifício que alberga hoje o Centro Nacional de Artesanato, na Praça Nova.⁸⁵

Num relatório de Dezembro de 1913 acerca da aplicação em Cabo Verde da lei de separação entre o Estado e as igrejas, o secretário-geral do governo Augusto Figueiredo de Barros, presidente da comissão encarregada de estudar o assunto, opinava ser «de grande conveniência e utilidade» para aquela província que o governo da República não se desinteressasse «da direcção e amparo moral que as crenças religiosas, unicamente elas, podem prestar a indivíduos simples, de uma ignorância bastante primitiva, e, assim, insusceptíveis de compreenderem filosofias complicadas, racionalistas ou científicas, como, de resto, sucede, naturalmente, à maior parte das populações portuguesas, mesmo às da metrópole, dado o seu estado de incultura e baixo nível intelectual». Figueiredo de Barros considerava «muito salutar em Cabo Verde a continuidade de ensinamentos basilares das doutrinas de Cristo, fonte de todo o socialismo que se solidariza pelo amor do próximo». E achava, além disso, que deveriam aproveitar-se os padres católicos, e não os pastores protestantes que, com a liberdade de culto instaurada pela República, iam aparecendo no arquipélago. Por duas razões. Primeiro, porque os padres eram portugueses e, sendo devidamente controlados pelo Estado, representavam um risco de desnacionalização

⁸⁵ Cf. Ramos 2003: 17.

diminuto. Depois, porque os protestantes tendiam «menos a disciplinar os simples em proveito da nossa administração colonial, do que em proveito de outros ideais». Figueiredo de Barros desaconselhava também a venda em hasta pública dos bens da Igreja, propondo, em vez disso, que os seus proventos fossem canalizados pelo Estado para cobrir parte das despesas que lhe traria «o encargo de manter os párocos ou missionários educadores». O relatório terminava com uma apropriada citação de Napoleão I: «Tirai aos ignorantes as suas crenças, e fareis deles ladrões de estrada».⁸⁶ E, com o correr do tempo, até os republicanos mais radicais acabariam por se habituar à nomeação de padres para professores do ensino primário e liceal, rendidos ao pragmatismo da *Realpolitik*, se não mesmo à máxima napoleónica.

A rotinização da República e a ocorrência da Primeira Grande Guerra ensombraram a breve trecho as esperanças mais progressistas. Mas, retomando a expressão de Fernando Catroga, estes reveses não foram suficientes para estancar a «revolução cultural» que estava em curso ainda antes da implantação do regime republicano e que atingiu o seu caudal máximo com este acontecimento político. O carácter teleológico da cultura republicana manifesta-se cristalino no editorial do número inaugural de *A Voz de Cabo Verde*, o primeiro periódico republicano do arquipélago. Sob o título «*Fiat Lux!*», escrevia-se aí o seguinte:

«Assim era a Monarquia e a sua engrenagem governativa: sombria, estática, conservando os espíritos mal dispostos e sempre receosos pelo dia de amanhã. Veio porém a luz, fender as trevas, trouxe a confiança aos homens, rasgou um passado tenebroso e abriu um horizonte luminoso de esperanças no futuro: foi a República quem fez esse milagre! E como é

⁸⁶ *Relatório Acerca da Aplicação da Lei de Separação do Estado, das Igrejas, na Província de Cabo Verde*, Praia, Dezembro de 1913. Há um exemplar deste documento no Arquivo Histórico Nacional de Cabo Verde.

bela e vivificante a luz entrando a jorros por toda a parte, levando a vida, a alegria e o bem-estar, física e moralmente, a todos os cidadãos, matando os micróbios que viviam na sombra e no ar viciado da sociedade, destruindo surdamente todas as energias e inutilizando-as [...]»⁸⁷

No seu conteúdo e também na sua retórica, este editorial é bastante típico da prosa que circulava na imprensa republicana portuguesa da época. Viviam-se tempos de grandes esperanças. Vivia-se talvez mesmo, em certos sectores progressistas da sociedade portuguesa de aquém e de além-mar, o paroxismo das grandes esperanças da modernidade. Com a realização da República, tudo estava em marcha. O trecho citado traduz bem essa ideia de um movimento que revoluciona toda a realidade. A República era regeneração física, moral e espiritual. Incidentalmente, este trecho traz-nos outra lição importante. A imagem de uma República resplandecente de luz, milagreira e, ao mesmo tempo, destruidora de micróbios, evidencia uma fusão dos vocabulários religioso e científico que era muito comum naquele tempo — no tempo em que os grandes homens, sábios e estadistas, eram denominados «espíritos superiores».

Sem chegar ao extremo a que chegou Auguste Comte com a sua Igreja Positivista, cujo culto tinha como objecto exclusivo a Humanidade (divinizada com maiúscula) e cujo dogma era o exercício do espírito positivo, a cultura republicana mais prosaica não deixava ainda assim de beber nas mesmas águas. O simbolismo e o ritualismo religiosos, pensava-o entre outros o sociólogo francês Émile Durkheim, eram necessários para assegurar o sentimento de pertença a um colectivo que cimenta os povos. O conhecimento científico, por seu lado, era uma conquista da humanidade, e o seu progresso seria imparável. Os golpes que desde o Iluminismo vinham sendo desferidos à Igreja

⁸⁷ *A Voz de Cabo Verde*, n.º 1, 1 de Março de 1911.

Católica e o entrenchamento dogmático desta última haviam cavado um fosso entre ciência e religião que muitos homens de finais do século XIX e começos do século XX gostariam de ver aterrado.

Ensaíaram-se para isso várias maneiras de reconciliar o racionalismo científico com o transcendentalismo religioso. As sociedades maçônicas, autênticos viveiros do republicanismo, elaboravam à sua maneira essa reconciliação. A constituição maçônica de 1867 do Grande Oriente Português, por exemplo, definia como «dogmas fundamentais: a crença religiosa, os deveres da família e o amor da humanidade». E tinha por fins tributar «“amor e respeito ao Supremo Arquitecto do Universo”», a propagação dos conhecimentos tendentes a desenvolver a moral universal e a prática das virtudes, e o melhoramento da condição social do homem por todos os meios lícitos e, em especial, pela instrução, pelo trabalho e pela beneficência». ⁸⁸ O espiritismo kardecista elaborava-a de outro modo, apresentando-se como a ciência dos espíritos. ⁸⁹ Não é por isso estranho que encontremos alguns *maçons* entre os adeptos do espiritismo. Januário Leite era um deles. Luiz de Mattos, o criador do espiritismo racional e científico cristão, era outro. ⁹⁰

A busca de uma reconciliação entre ciência e religião não constitui o único ponto comum entre o espiritismo kardecista e o espírito do republicanismo. Ambos encerram em si uma teodiceia, isto é, uma teoria acerca das origens do mal e dos caminhos para a virtude. As teodiceias es-

⁸⁸ Marques 1996: 473.

⁸⁹ Trato este assunto com maior desenvolvimento em Vasconcelos 2003.

⁹⁰ Ver, por exemplo, Andrade 2010: 87-90. Nalguns países, a relação entre espíritas e *maçons* parece ter sido muito estreita. Leia-se o que escrevem a este respeito Candido Camargo (1961: 34) e Ubiratan Machado (1996), para a sociedade brasileira, e Lisa Abend (2004), para a sociedade espanhola da segunda metade do século XIX.

pírita e republicana partilham tantos pressupostos que podem ser vistas como realizações ligeiramente distintas de um mesmo *Zeitgeist*. Segundo ambas as teorias, o mal resulta da ignorância, da falta de esclarecimento. Para ambas, o jesuitismo do clero e a superstição popular que ele patrocina são encarnações e factores de perpetuação do mal que urge erradicar. Para ambas, está inscrito na natureza das coisas que tudo evolui e que a evolução é um processo de aperfeiçoamento cumulativo. O progresso é uma lei do universo. Para ambas, enfim, o progresso moral é função do progresso do conhecimento, e isto quer ao nível do indivíduo, quer ao nível da sociedade como um todo. Tanto no *ethos* republicano como no *ethos* espírita, esta crença engendra nas pessoas que se vêem a si próprias como mais esclarecidas, como detentoras de um conhecimento superior, o imperativo moral de pôr esse conhecimento ao serviço dos seus concidadãos. O republicanismo, tal como o espiritismo, encara o progresso do conhecimento como condição ou mesmo como garantia do progresso moral, e encara a transformação da moralidade individual como condição ou mesmo como garantia da transformação da ordem social.

Este conjunto de afinidades entre ambos os movimentos, quer ao nível das teorias sobre o mundo, quer ao nível das disposições para a acção, permite descrever o espiritismo como uma variação da teodiceia republicana que integra o postulado da existência da alma e de espíritos desencarnados e a transpõe também para esse outro mundo. O facto de a difusão do espiritismo ter acompanhado no tempo e no espaço a difusão do republicanismo em países como a França, o Brasil e Portugal (Cabo Verde incluído) não é pois, seguramente, acidental.

Além da contiguidade ideológica entre republicanismo e espiritismo, há depois razões mais prosaicas que favoreceram a disseminação deste movimento em Cabo Verde a

partir da Primeira República. O espiritismo racional e científico cristão aportou em São Vicente alguns meses após a implantação do regime republicano. Não poderia ter chegado muito antes, não apenas porque a doutrina de Luiz de Mattos só começou a dar os seus primeiros passos em começos de 1910, mas também porque até 5 de Outubro a constituição do reino português proibia a propagação de quaisquer cultos que não o católico. A República veio pôr termo à hegemonia institucional do catolicismo como religião de Estado e consagrou o princípio da liberdade religiosa. Mais do que isso, o republicanismo era visceralmente anti-romanista, e essa inclinação predispunha os republicanos, mesmo os não religiosos, a simpatizarem com as igrejas e os cultos que viessem concorrer com o catolicismo. Demonstra-o bem a forma como as autoridades cabo-verdianas saudaram a chegada dos donativos alimentares enviados pelo Centro Amor e Caridade de Santos em Agosto de 1911 e apoiaram o périplo de caridade de Maninho de Burgo pelas ilhas do arquipélago.⁹¹ Se juntarmos a esta conjuntura política o prolongado definhamento do aparelho eclesiástico católico, que se iniciou em Outubro de 1910 e se agravou até 1941, temos identificadas duas circunstâncias que, indirectamente, contribuíram em muito para a rápida expansão do espiritismo em São Vicente naquele período.

De todas as ilhas do arquipélago, São Vicente foi sempre aquela onde a presença institucional da Igreja e a prática do culto católico se viram mais rarefeitas.⁹² Entre 1910 e 1940, um único pároco servia uma população que cresceu de cerca de dez mil indivíduos para cerca de dezasseis

⁹¹ Recorde-se o agradecimento penhorado de Maninho de Burgo ao «mui respeitável Sr. Governador desta província, e assim todas as autoridades de todas as ilhas», publicado em *A Voz de Cabo Verde*, ano 2, n.º 30 (11 de Março de 1912), p. 3.

⁹² Leia-se o que escreve a este respeito Åkesson 2004: 104.

mil. A dimensão e o carácter quase exclusivamente urbano desta população tornava aqui insignificante o papel de mediador entre o morador comum e as autoridades que os párocos das ilhas rurais frequentemente desempenhavam e do qual retiravam reconhecimento popular e influência. Os sacramentos católicos eram menos requisitados em São Vicente que nas outras ilhas, mesmo aqueles que podiam ter um sentido meramente ritualístico. Na década de vinte, por exemplo, o número de baptismos correspondeu a 53 por cento do total de nascimentos, e na década seguinte elevou-se a 70 por cento. Quanto aos casamentos, sabemos já pelas estatísticas do padre Luís Loff Nogueira que correspondiam apenas a uma pequena porção das uniões conjugais, na sua maioria «uniões ilícitas» aos olhos da Igreja. Com a República, abriu-se a possibilidade do casamento civil. Dos casais que se uniram oficialmente nos anos vinte (24 por ano, em média), cerca de metade fê-lo pela Igreja Católica e outra metade pelo registo civil ou por outra confissão religiosa. Dos que se uniram na década seguinte (23 por ano, em média), dois terços escolheram celebrar casamento católico.

Adiante-se que, na actualidade, o baptismo e o casamento católicos são ainda menos frequentes que naquele tempo. Representam respectivamente 35 por cento sobre o total de nascimentos e 19 por cento sobre o total de matrimónios registados entre 1990 e 1999.⁹³ Outro indicador da

⁹³ Estas estatísticas foram elaboradas por mim a partir dos livros de registo de baptismos e casamentos da paróquia de Nossa Senhora da Luz (que cobrem o período de 1919 ao presente) e dos assentos de nascimentos e casamentos arquivados na Conservatória dos Registos da Região de São Vicente. Agradeço ao padre Alfredo Elejalde as facilidades concedidas para a consulta dos registos paroquiais e a Anabela Monteiro Cardoso e Sílvia Fernandes Silva a colaboração nesta tarefa. Agradeço também ao doutor Carlos Fontes, conservador dos Registos de São Vicente, todo o apoio dado, e aos funcionários dona Mariazinha e senhor Vicente a generosidade com que se ofereceram para rea-

prática católica é a assistência à missa dominical. No ano 2000 ela rondava as três mil e quinhentas pessoas, contando todas as igrejas e capelas de São Vicente, o que correspondia a pouco mais de cinco por cento da população total da ilha.⁹⁴ A título de comparação, a assistência às sessões de limpeza psíquica de sexta-feira (as mais frequentadas) nos sete centros racionalistas cristãos rondava no mesmo ano as duas mil pessoas.

lizar as contagens. Atente-se numa questão técnica importante: a confrontação das estatísticas civis e eclesiásticas ano a ano acarreta grandes enviesamentos no que diz respeito aos batismos, dado que é muito comum estes realizarem-se mais de um ano após o nascimento das crianças, e também no que diz respeito aos casamentos, já que muitos casamentos católicos são celebrados *in articulum mortis*, por vontade de cônjuges unidos de facto ou civilmente há muito tempo. A confrontação década a década permite minimizar bastante as discrepâncias estatísticas decorrentes destas práticas.

⁹⁴ Este número é o resultado médio de duas contagens à saída das missas que realizei em duas épocas diferentes do ano 2000, uma no fim-de-semana de 3 e 4 de Junho e outra no de 4 e 5 de Novembro. Os resultados de ambas foram praticamente idênticos. Não poderia ter levado a cabo esta tarefa sem o apoio do padre Alfredo Elejalde, pároco de São Vicente, que não só a autorizou como mobilizou para ela os seus colegas e vários jovens católicos, a quem deixo aqui o meu profundo reconhecimento.

Capítulo 4

Nhô Henrique Baptista (1919-1931)

Passámos em revista alguns factores de ordem social, cultural e política que favoreceram a penetração do espiritismo racional e científico cristão em São Vicente durante a Primeira República portuguesa. Resta agora conhecer melhor a implantação social do movimento no mesmo período. As fontes orais e escritas que consegui reunir são escassas, mas ainda assim permitem estabelecer alguns factos e levantar algumas suposições. Primeiro, o principal responsável pela consolidação do espiritismo na ilha foi o construtor naval e funcionário da Millers & Cory Henrique Morazzo. Segundo, os dinamizadores do espiritismo neste período pertenciam todos à classe média: eram homens de ofícios, lojistas, empregados do comércio, funcionários públicos e donas de casa. Terceiro, não será de negligenciar o papel desempenhado nos primeiros núcleos espíritas por cabo-verdianos que viveram no Brasil.

Começemos por Henrique Morazzo, ou Henrique Baptista, como era mais conhecido. De acordo com o testemunho do seu filho mais velho, após ter cumprido o tratamento receitado pelo espírito do doutor Custódio José Duarte através de Maninho de Burgo, que o curou da tuberculose, Morazzo decidiu dedicar-se com afinco ao estudo da ciência espírita.¹ Os pais tê-lo-ão apoiado na decisão.

¹ Entrevistei o senhor Alfredo Morazzo (filho de Henrique Morazzo) e a sua esposa Maria Rosa em Novembro de 2000, no apartamento dos arredores de Lisboa onde moravam. Alfredo Morazzo tinha então oitenta anos de idade. Quero expressar aqui a minha sentida gratidão ao casal pela gentileza com que me receberam.

Entre 1917 e 1919 Morazzo viajou três vezes ao Rio de Janeiro, sempre nos vapores amarelos da Mala Real (a Royal Mail Steam Packet Company), que cruzavam todos os meses o Atlântico entre Southampton e o Rio da Prata, com escalas em Lisboa, São Vicente e Rio de Janeiro. Durante as suas estadias no Brasil, Morazzo frequentou as sessões do Centro Redentor e privou de perto com Luiz de Mattos. Acompanhou-o nas caçadas que o comendador gostava de fazer pelo interior e nas suas visitas a terreiros de *macumba*, onde, nas palavras do seu filho, «se inteirou dos malefícios do baixo espiritismo e da força da magia do sertão».

Logo após a primeira ida ao Rio de Janeiro, Morazzo terá prescrito abrir um centro espírita no Mindelo. Não é certo se nessa data haveria ou não algum outro centro a funcionar regularmente na cidade. Uma publicação do Centro Redentor regista a existência de um centro filiado em São Vicente nos anos 1912 e 1913, o Centro Espírita Caridade e Amor. Informa também que nele se passaram 86 prescrições de curativos em 1912 e 89 em 1913, em sessões de receituário.² Não achei registo nem memória de quem presidia este centro. Talvez fosse Augusto Messias de Burgo, que em Janeiro de 1912 era identificado na imprensa cabo-verdiana como representante no arquipélago do Centro Amor e Caridade de Santos.³ Sabemos ainda que, entre meados de 1912 e finais de 1918, o cônego Teixeira presidiu a sessões espíritas em São Vicente e que nelas exercia também como médium, vendo espontaneamente belas e suavíssimas «maravilhas de luz» e curando doentes «pela simples imposição das mãos e pela prece a Deus».

² Centro Redentor 1914: 67-84.

³ *A Voz de Cabo Verde*, ano 1, n.º 20 (1 de Janeiro de 1912), p. 1.



13. Retrato de Henrique Morazzo nos anos sessenta. Postal à venda em São Vicente.

Em 1919 o centro de Henrique Baptista entrou em funcionamento. Provavelmente em sua própria casa, ou na de algum outro membro. Catarina Morazzo, a irmã mais velha de Henrique, que o acompanhara na última ida ao Rio de Janeiro e lá aprendera a exercitar a mediunidade de incorporação, começou a trabalhar como médium principal. Embora não exista uma hierarquia formal entre médiuns, nem entre estes e os restantes participantes nas correntes, verifica-se na prática uma valorização especial dos instrumentos cujo dom é suficientemente desenvolvido para incorporarem espíritos superiores, e não apenas espíritos inferiores. Nas sessões, o médium mais desenvolvido senta-se habitualmente à direita do presidente. Era à direita do irmão que Catarina se sentava, deixando-se actuar no final

das sessões por espíritos como os de Sócrates, Copérnico e Montalverne.⁴ Tal como Henrique, Catarina era médium receitista. Todas as quintas-feiras respondia aos pedidos de tratamento que se acumulavam durante a semana, receitando curativos por intuição de espíritos de médicos. Catarina nunca se casou e raramente saía da casa. Sempre morou com o irmão e colaborou com ele até morrer, em Fevereiro de 1962, com oitenta e três anos de idade.⁵

Em Março de 1923, Henrique Morazzo enviou ao governo da província um pedido de aprovação dos estatutos do centro, então sediado na Rua João Pais. Morazzo tinha nessa altura trinta e sete anos. Apresentava-se como «presidente do Centro Espírita de São Vicente, Filial do Centro Redentor do Rio de Janeiro», e enumerava como fins da associação:

«1.º O estudo e prática do Espiritismo, sua aplicação à regeneração dos encarnados e desencarnados e à propaganda de seus ensinamentos, que têm por base [sic], de acordo com os princípios que se acham exarados no livro denominado *Espiritismo Racional e Científico (Christão)* organizado pelo Astral Superior que dirige o Centro Redentor e seus filiados e do qual é propriedade.

2.º Combater o Kardecismo e outras especulações da Magia Negra disfarçadas, praticadas pelo Astral Inferior invoca-

⁴ Catarina conheceu certamente estes espíritos durante o seu treino no Centro Redentor do Rio de Janeiro. Sócrates e Copérnico eram espíritos com presença assídua nos centros espíritas brasileiros, à semelhança de outros sábios e cientistas de diversas épocas. Frei Francisco de Montalverne (1784-1858) foi um pregador, filósofo e professor que se notabilizou no meio cultural carioca do período pós-independência do Brasil.

⁵ O falecimento de Catarina Morazzo foi anunciado no *Notícias de Cabo Verde* de 25 de Maio de 1962 (ano 32, n.º 321). As memórias mais detalhadas da sua vida e da sua participação nas sessões espíritas foram-me transmitidas por uma médium que começou a frequentar o centro de Henrique Morazzo em 1947.

do para satisfação exclusiva da matéria, e bem assim todas as teorias e seitas que não tiveram por base a verdade, recomendada e praticada por Jesus, o Cristo.

3.º Praticar o bem por todos os meios ao seu alcance [...].

4.º Fundar jornais, revistas, bibliotecas, tipografias e oficinas para o efeito da propaganda da Doutrina Espírita, a juízo do Presidente do Centro.»⁶

Estes fins estatutários seriam seguramente decalcados do regulamento do Centro Redentor do Rio de Janeiro, já que em Cabo Verde não fazia o mínimo sentido «combater o kardecismo», doutrina que nunca teve qualquer expressão no arquipélago – a não ser, bem entendido, na versão reformada do próprio espiritismo racional e científico cristão. Todo o arrazoado dos estatutos revela alguma ingenuidade. Não é de supor que no governo da província estivessem a par do que fossem o astral superior e o astral inferior, nem de quais as «teorias e seitas» que não tinham por base a verdade «recomendada e praticada por Jesus» e que a associação pretendia combater.

O requerimento de Morazzo foi a despacho no dia 27 de Março e foi indeferido. Naquele ano o cargo de governador estava vacante e era o encarregado do governo quem assegurava o expediente. As razões que este alegou para o indeferimento foram as seguintes:

«Este Centro Espírita que se pretende fundar não é uma associação de recreio, nem de instrução, de educação ou de protecção às pessoas ou animais. E se no seu programa consta a prática do bem, é de tal sorte que se não pode considerar ainda associação de beneficência. Em meu entender uma as-

⁶ *Estatutos do Centro Espírita de Sam Vicente de Cabo Verde, Filial do Redentor do Rio de Janeiro*, enviados por Henrique Morazzo ao governador da província de Cabo Verde em requerimento datado de 23 de Março de 1923 (AHNCV, Fundo da Secretaria-Geral do Governo, série A1.4, caixa 69). Agradeço a Wilson Trajano Filho a localização deste documento e a prestimosa oferta de uma cópia do mesmo.

sociação espírita é prejudicial pelo menos para as pessoas de espírito fraco pelas perturbações de ordem psíquica que nelas exerce a prática do espiritismo, facto que não é estranho em Cabo Verde. Portanto, não posso autorizar a fundação do Centro cujos estatutos me são presentes para aprovação.»⁷

O problema, portanto, era a convicção do encarregado do governo acerca das «perturbações de ordem psíquica» que a prática do espiritismo exercia nas pessoas de «espírito fraco». A noção de *espírito fraco* era e é ainda hoje uma noção corrente em Cabo Verde na etiologia de senso comum. Uma pessoa de espírito fraco é alguém com tendência a preocupar-se demais, a moer e remoer qualquer contrariedade, e que por isso se deixa abater facilmente. O abatimento pode ser visto como mais ou menos patológico. Pode ainda ser entendido como simples resultado do excesso de ruminação nos problemas da vida, ou então como resultado de feitiço, *olho mau* ou acção de espíritos desencarnados – forças às quais os indivíduos de espírito fraco são particularmente vulneráveis.⁸

Ao recorrer à noção de espírito fraco para fundamentar o seu parecer negativo a respeito da instituição do Centro Espírita de São Vicente, o encarregado do governo estava em sintonia com a cultura da terra. Estava também em sintonia com a opinião dominante entre os psiquiatras da época acerca dos malefícios da participação em sessões espíritas. A associação entre espiritismo e loucura ou desordem psíquica era recorrente na psiquiatria das primeiras décadas do século XX. Foi dissecada em teses, relatórios e artigos de imprensa, sobretudo por psiquiatras brasileiros – o que não surpreende, dado que o Brasil era naquele tempo um país onde a psiquiatria estava já bem institucionali-

⁷ Despacho do governo datado de 27 de Março de 1923 (AHNCV, Fundo da Secretaria-Geral do Governo, série A1.4, caixa 69).

⁸ Sobre a categoria etiológica de «espírito fraco» em São Vicente nos dias de hoje, ver Mateus 1998: 117-118 e 141-142.

zada, onde o espiritismo atingira uma implantação ampla e profunda (que mantém nos dias de hoje), e onde os centros espíritas concorriam abertamente com os hospícios no tratamento de loucos. O Centro Redentor, em particular, com o seu hospital inaugurado em Dezembro de 1912, pretendia ensinar aos médicos como se curavam através do espiritismo «obsedados ou loucos julgados incuráveis pela ciência da terra».⁹

O entranhamento do espiritismo na sociedade brasileira, sobretudo entre as classes médias e populares das áreas urbanas, e a sua desassombrada concorrência com a medicina, tornaram-no alvo de ataques e inquéritos movidos por psiquiatras e pelas autoridades do Estado. Foi no quadro dessa conflituosidade que a associação entre espiritismo e loucura se tornou um lugar-comum no discurso psiquiátrico, extravasando dele para o domínio público. Alguns psiquiatras chegavam a argumentar que a frequência de sessões espíritas podia provocar a loucura em indivíduos sem qualquer predisposição para ela. A opinião mais corrente, contudo, era que a participação nas sessões estimulava a erupção de perturbações mentais latentes e agravava neuroses e psicoses já manifestas no indivíduo, em particular a histeria.¹⁰ Era também esse o entendimento do encarregado do governo da província de Cabo Verde em 1923.

Embora Henrique Morazzo não tenha conseguido a aprovação dos estatutos do seu centro espírita, nada indica que este tenha deixado de funcionar regularmente nos anos seguintes, nem que tenha sido alvo de qualquer processo policial ou judicial. Quatro anos passados, Morazzo voltou a submeter os estatutos à apreciação do governo da província. Desta vez, o pedido foi atendido. O governador

⁹ Assim escrevia Luiz de Mattos (Centro Redentor 1914: 23).

¹⁰ Ver a este respeito Gama 1992: 209-257, Giumbelli 1997a e 1997b e Moreira-Almeida *et al.* 2005.

António Álvares Guedes Vaz aprovou os estatutos do centro espírita agora denominado Caridade e Amor (tal como o centro que funcionara em 1912 e 1913) em alvará datado de 15 de Junho de 1927.¹¹ Estes estatutos eram substancialmente diferentes daqueles que haviam sido apresentados em 1923. Já não falavam dos astrais superior e inferior, da «regeneração dos encarnados e desencarnados», nem do combate ao kardecismo e a «outras especulações da magia negra». Os fins da associação eram agora os seguintes:

«1.º Estudar as forças ocultas da Natureza e o dinamismo psicológico do homem.

2.º Exercer a fraternidade nos múltiplos aspectos e por todos os meios de que se possa dispor (materiais, morais e psíquicos).

3.º Trabalhar para o bem da pátria e da humanidade de conformidade com os princípios do livro *Espiritismo Racional e Científico* (Christão).

4.º Criar um gabinete de leitura onde os associados possam tomar conhecimento dos assuntos que se prendam com o aperfeiçoamento individual e colectivo.»¹²

Toda a letra dos estatutos de 1927 é bem mais prosaica que a dos anteriores, e isso pode ter contribuído para o seu despacho favorável. Aparte esta reformulação e a mudança do nome oficial do centro de Morazzo, a alteração mais significativa diz respeito à vinculação do mesmo. Os estatutos de 1923 definiam o Centro Espírita de São Vicente como filial do Centro Redentor do Rio de Janeiro. Os de 1927 definem o Centro Espírita Caridade e Amor como «associação neo-espiritualista, filiado na Federação Espírita

¹¹ *Boletim Oficial* de 18 de Junho de 1927.

¹² Capítulo 1.º, artigo 2.º dos «Estatutos do Centro Espírita “Caridade e Amor” de S. Vicente de Cabo Verde», publicados no *Boletim Oficial* de 18 de Junho de 1927.

Portuguesa». ¹³ A Federação Espírita Portuguesa nascera do primeiro congresso espírita nacional, realizado em 1925, e vira os seus estatutos aprovados pelo Governo Civil de Lisboa em Maio de 1926. Era então, tal como é hoje, o órgão aglutinador dos centros kardecistas de Portugal. Sendo Henrique Morazzo seguidor do espiritismo racional e científico cristão, que no Brasil tinha em péssima conta o espiritismo kardecista, é bastante insólito que tenha decidido filiar o seu centro à Federação Espírita Portuguesa. Porque não filia-lo ao Centro Redentor do Rio de Janeiro, como fizera anteriormente? Tanto quanto consegui saber, não existia qualquer disposição legal que obrigasse um centro espírita metropolitano ou colonial a vincular-se à Federação. Talvez Morazzo pensasse que a probabilidade de ver o Centro Caridade e Amor autorizado aumentaria se o filiasse àquela instituição recentemente reconhecida pelas autoridades civis da metrópole. Mas isto é apenas uma conjectura. Seguro é que a razão pela qual Morazzo não vinculou o seu centro ao Redentor nos novos estatutos é que em 1926 a casa-chefe do espiritismo racional e científico cristão tinha cortado relações com ele e deixara de o reconhecer como representante em Cabo Verde.

Esta ruptura foi provocada por denúncias chegadas ao Centro Redentor acerca da conduta moral de Henrique Morazzo, em particular no que dizia respeito às suas relações com as mulheres. Não pude apurar quem foi o autor (ou quem foram os autores) das denúncias. O certo é que elas tinham fundamento. De acordo com o seu filho mais novo, Hermes, que entrevistei em Agosto de 2000, Henrique Baptista «adoptou rapidamente o estilo cabo-verdiano de família: ir fazendo filhos aqui e ali». Ao todo, teve filhos de cinco mulheres diferentes. Teve dois antes de casar, co-

¹³ Capítulo 1.º, artigo 1.º dos «Estatutos do Centro Espírita “Caridade e Amor” de S. Vicente de Cabo Verde», publicados no *Boletim Oficial* de 18 de Junho de 1927.

mo era e continua sendo usual em São Vicente. Um ficou com a mãe. O outro veio morar com ele e foi criado juntamente com os dois filhos nascidos da sua mulher legítima. Durante e após o casamento (Morgada, a esposa, morreu-lhe bastante nova), Henrique Baptista namorou outras mulheres e teve filhos de três delas. Este comportamento ia contra as normas éticas e regulamentares do Centro Redentor do Rio de Janeiro, segundo as quais os presidentes dos centros filiados tinham de ser chefes de família exemplares. Daí a ruptura. Mas diga-se em abono de Morazzo que ele era um homem que cumpria os seus deveres parentais. Embora os filhos de fora, exceptuando o mais velho, tivessem sido criados pelas respectivas mães, ele perfilhou-os a todos e a todos deu sustento. Durante vários anos, esses filhos vinham almoçar todos os dias a casa do pai, e costumavam passar os domingos com ele.

Não é totalmente seguro que a adopção do «estilo caboverdiano de família» tenha constituído o único motivo que levou o Centro Redentor a proscrever Morazzo, embora pareça ter sido o principal, de acordo com os testemunhos orais que recolhi. O facto de Morazzo realizar as suas sessões espíritas tal como aprendera com Luiz de Mattos entre 1917 e 1919 pode ter contribuído também para que o Centro Redentor deixasse de reconhecê-lo como representante. É que o regimento das sessões sofrera alterações significativas em meados dos anos vinte. As referências e preces à Virgem Maria, por exemplo, foram banidas em 1924, e palavras como «Deus» e «anjo da guarda» deixaram de se usar no ano seguinte. Ora Morazzo continuava a conduzir as suas sessões à moda antiga, e continuaria a fazê-lo pelo menos até ao começo dos anos cinquenta. Respondendo nessa data à carta de um indivíduo de São Vicente, que se queixava das discrepâncias entre as normas divulgadas na literatura racionalista cristã da época e a prática dos espíritas de São Vicente, concretamente as preces à Virgem, a

directoria do Centro Redentor esclarecia que as pessoas «que falam na Virgem, etc., são criaturas vítimas da influência de um tal Henrique Morazzo, obsedado-mor e expulso do Redentor por ser mistificador, trampolineiro, etc.». ¹⁴ Informava também que, muito embora o correspondente da casa-chefe em São Vicente desde 1934 fosse o morigerado professor João Manuel Miranda, «o embusteiro continua a dizer-se filiado ao Redentor». ¹⁵ De facto, apesar da expulsão, Morazzo sempre foi tido em Cabo Verde como representante do Centro Redentor do Rio de Janeiro.

Neste ponto, porém, estamos apenas em condições de conjecturar. Pode ser que o facto de Morazzo continuar a invocar Deus e a Virgem nas suas sessões tenha ajudado ao seu banimento pelo Centro Redentor. Mas pode também dar-se o caso de a sua fidelidade integrista aos procedimentos que aprendera com Luiz de Mattos ter sido uma consequência e não uma causa da expulsão. Poder-se-á ter tratado de um gesto de amuo, casmurrice e despeito para com António Cottas, o genro de Luiz de Mattos que lhe sucedeu na presidência do Centro Redentor em 1926, e que logo após assumir este cargo retirou a confiança a Morazzo. Adiantemos que o conflito entre a directoria do Centro Redentor e Morazzo acabaria por sanar-se nos últimos anos de vida deste último. No começo da década de sessenta, se não antes, Morazzo reatou correspondência regular e cordial com António Cottas e recebia do Centro Redentor livros, folhetos e ervas medicinais para distribuir e vender em São Vicente. ¹⁶

¹⁴ Centro Redentor, *Cartas Doutrinárias de 1949 a 1952*, p. 132.

¹⁵ Centro Redentor, *Cartas Doutrinárias de 1949 a 1952*, pp. 132-133.

¹⁶ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Arquivo da PIDE/DGS, Delegação de Cabo Verde, processo n.º SR 551; N.I. 5255 referente a Henrique Morazzo (10 de Dezembro de 1962 – 27 de Novembro de 1967), ff. 9, 81-82, 84-85, 107-111.

É irónico que Henrique Morazzo tenha conseguido autorização do governo de Cabo Verde para o funcionamento do seu centro poucos meses depois de ter sido banido pela casa-chefe do espiritismo racional e científico cristão. É ainda mais insólito que a tenha obtido e gozado dela durante a ditadura militar que antecedeu a instauração do Estado Novo em Portugal. Tudo indica que a aprovação dos estatutos do Centro Caridade e Amor se deveu muito à personalidade excepcional do coronel de infantaria António Guedes Vaz, governador de Cabo Verde entre Janeiro de 1927 e Janeiro de 1931. «Quando comparado com os seus colegas», escreve o historiador João Nobre de Oliveira, Guedes Vaz «tinha uma visão diferente das relações entre os homens e das prioridades em matéria de governo e para ele a repressão não era sinónimo de governar ou de manter a ordem».¹⁷ Durante os quatro anos em que exerceu o cargo de governador, Guedes Vaz deu mostras de desusado humanitarismo e simpatia pelo povo de Cabo Verde e pelas aspirações das forças vivas do arquipélago. A título de exemplo, refira-se que foi durante o seu mandato que o *Boletim Oficial* publicou pela primeira vez alguns artigos em crioulo.¹⁸ Era um homem que gostava de agradar, e que por isso evitava usar o poder que detinha para criar problemas e litígios dispensáveis. Daí talvez o célere despacho de 15 de Junho de 1927. E daí talvez o facto de o Centro Caridade e Amor ter funcionado dentro da lei durante o seu mandato, e ter sido encerrado um ano após a substituição de Guedes Vaz por outro governador.

Em meados de 1927, cerca de oito anos corridos desde a sua abertura, o centro de Henrique Morazzo estava formalmente instituído. Os estatutos dispunham que os sócios seriam em número ilimitado, «sem distinção de cor, sexo

¹⁷ Oliveira 1998: 823.

¹⁸ Ver Oliveira 1998: 823-824.

ou nacionalidade», desde que tivessem «bom comportamento» e obedecessem «aos princípios doutrinários expendidos no livro *Espiritismo Racional e Científico (Cristão)*». ¹⁹ Não consegui localizar o registo da associação no Cartório Notarial da Comarca de São Vicente, e portanto não me é possível conhecer o número, sexo, idade e profissão dos membros iniciais. ²⁰ Testemunhos de alguns dos primeiros sócios do centro prestados às autoridades judiciais em 1934 e 1935 (em circunstâncias que elucidarei no próximo capítulo) referem que, durante os quatro anos e meio em que funcionou legalmente, o Centro Caridade e Amor tinha uma grande população associativa, «de umas duzentas a trezentas pessoas», e que as sessões eram habitualmente frequentadas por cem a duzentas pessoas, «ficando muitas vezes gente na rua por o recinto não comportar mais assistentes». ²¹ O recinto era um piso de um prédio na actual Rua Senador Vera-Cruz (onde hoje funciona a «padaria do Leão»), transversal à Rua de Lisboa, em pleno centro da cidade.

Quem fazia parte do núcleo duro do centro de Henrique Morazzo nesta época? A sua irmã Catarina, já o sabemos, era a médium principal e o seu braço direito. Alguns outros familiares de Morazzo colaboravam também. Os testemunhos mencionados acima permitem iden-

¹⁹ Capítulo 2.º, artigo 3.º dos «Estatutos do Centro Espírita “Caridade e Amor” de S. Vicente de Cabo Verde», publicados no *Boletim Oficial* de 18 de Junho de 1927.

²⁰ Isto apesar dos dias que gastei a vasculhar o arquivo do cartório, com o auxílio empenhado da doutora Fátima e do senhor Terêncio, a quem quero aqui agradecer.

²¹ Testemunhos de Jaime Barreto da Rocha, Amâncio dos Santos e Manuel João Cabral nas três sessões do julgamento de Henrique Morazzo, Luísa Lopes e António Rodrigues Pereira, realizadas a 17 de Novembro de 1934, 8 de Janeiro e 11 de Fevereiro de 1935 (ATCSV, Juízo de Direito da Comarca de São Vicente, processo n.º 2172, maço n.º 34).

tificar outros membros, alguns dos quais trabalhavam com Morazzo desde 1919 ou do começo dos anos vinte. Não havia efectivamente distinção de sexo nem de cor. Trabalhavam como médiuns, esteios e auxiliares mulheres e homens, claros e escuros. Quanto à nacionalidade, aqueles que consegui identificar eram todos portugueses, a maioria deles naturais das ilhas de Cabo Verde, três da ilha da Madeira e um da metrópole. Havia também gente jovem, alguns com menos de vinte anos, e gente madura, com cinquenta e sessenta anos.

Os mais velhos eram Jaime Barreto da Rocha, natural de Lisboa e empregado da casa comercial Madeira, e Manuel João Cabral, um barbeiro natural de São Nicolau. Da mesma ilha era José Afonso da Conceição, um comerciante estabelecido no Mindelo. O negociante Mateus Santos e o jovem empregado do comércio Lúcio Fortes Mendes, natural da Boa Vista, faziam também parte do grupo. Havia depois os três irmãos Rodrigues Pereira, António, João e José, naturais da ilha da Madeira e proprietários da Fábrica de Calçado do Mindelo, que se situava nas traseiras da câmara municipal. António Sapateiro, como era conhecido, era um dos companheiros mais fiéis de Morazzo. Quando o centro foi encerrado pelas autoridades em Janeiro de 1932, as sessões passaram a fazer-se no seu armazém. Continuou depois disso a trabalhar durante muitos anos como fecho da corrente de Morazzo. O seu irmão João Rodrigues Pereira é hoje lembrado por alguns mindelenses mais velhos por ter sido o pai de Henrique Pereira. Sapateiro como o pai e os tios, Henrique era também um homem de sete ofícios. A fotografia e o cinema eram as suas paixões. Foi o primeiro cabo-verdiano a realizar filmes no arquipélago, nas décadas de quarenta e cinquenta: o *western* crioulo *O Guarda Vingador*, rodado no cenário natural da ilha desértica, o melodrama *Segredo de Um Coração Culpado*, e ainda uma terceira película. Henrique Pereira viria mais

tarde a emigrar para o Brasil, onde trabalhou como torneiro até morrer.²²

Além daqueles homens ligados ao comércio e aos ofícios, participavam nas sessões espíritas de Morazzo alguns funcionários públicos. Tenho notícia de Alfredo Brito, Lourenço Tavares de Almeida (secretário da Fazenda, natural da Brava), Amâncio dos Santos (jovem escrivão de execuções fiscais) e Alberto Atílio Leite (professor no liceu e delegado do procurador da República na comarca de São Vicente). Alberto Leite prestava uma ajuda preciosa a Henrique Morazzo com o receituário. Todas as quintas-feiras à tardinha, Morazzo sentava-se na sua sala com as portadas fechadas, pelas quais escoava uma luz fusca. Pousava em cima da mesa um bloco de dez folhas de papel almaço e vários lápis afiados. Ao fim de alguns minutos de concentração, começava a receber intuições dos espíritos de luz, que passava energicamente para o papel. Quando o bico de um lápis quebrava, ele pegava noutro e continuava a receitar. Em três minutos as folhas estavam todas preenchidas. Era Alberto Leite quem depois pegava no bloco e demorava meia hora a passar a limpo as receitas que Morazzo rabiscara. E eram essas receitas passadas a limpo que as pessoas que tinham ido consultar Nhô Baptista aviavam numa farmácia cujo dono era também espírita.²³

A mulher de Lourenço (Loi) Tavares de Almeida e as suas filhas Maria Augusta e Maria da Conceição (Conchita) faziam também parte do núcleo do Centro Caridade e Amor. Outras mulheres que participavam nas sessões, duas delas pelo menos como médiuns, eram as irmãs Luísa, Ilda e Isidora Lopes. Ilda, a do meio, era professora primária. Luísa e Isidora eram domésticas. Sabiam ambas ler e es-

²² Leia-se, a este propósito, Matos 1999: 73-75.

²³ Foi Alfredo Morazzo quem me descreveu a forma como o seu falecido pai costumava passar receitas.

crever. Outro elemento activo do centro na década de vinte era o trabalhador Tomás Custódio.²⁴

Dois dos primeiros médiuns a trabalhar com Henrique Morazzo, se não mesmo os primeiros, foram Camila e Manuel Cantante, um casal que morava na Rua do Coco, perto da primeira casa de Morazzo.²⁵ O inglês Archibald Lyall conheceu este casal entre 1936 e 1937, durante uma estadia prolongada em Cabo Verde que deu origem ao livro de viagens *Black and White Make Brown*. Manuel Cantante, escreveu Lyall, era um cabo-verdiano que vivera algum tempo no Brasil. Ele e a mulher possuíam e cultivavam a mais admirável horta da Ribeira de Julião, um dos poucos vales da ilha cujas águas subterrâneas possibilitavam a manutenção de uma agricultura de pequena escala durante todo o ano. A horta dos Cantante era «um terreno oblongo, verdejante de legumes, flores e árvores de fruto, pontuado por pequenos moinhos de vento», «um oásis florescente no meio do deserto circundante de rochas cinzentas despidas e poeira vermelha».²⁶ Terá sido

²⁴ Os indivíduos mencionados nestes três parágrafos são todos referenciados como membros do Centro Caridade e Amor, durante o período em que este funcionou com autorização oficial, no processo judicial que o Ministério Público moveu contra Henrique Morazzo, Luísa Lopes e António Rodrigues Pereira em 1933 (ATCSV, Juízo de Direito da Comarca de São Vicente, processo n.º 2172, maço n.º 34). Alguns dados biográficos complementares foram recolhidos em entrevistas que realizei em 2000 e 2001.

²⁵ A casa onde Henrique Morazzo viveu pelo menos até casar ficava na Rua Suburbana, que corre, recuada, paralela à baía do Porto Grande, entre a Praça Estrela (antiga Salina) e o Largo do Madeiral (nas traseiras da igreja de Nossa Senhora da Luz). Esta rua era chamada *Rua de Italiône*, uma vez que boa parte das casas de rés-do-chão que nela havia eram propriedade da família Morazzo, que ali residia também.

²⁶ Lyall 1938: 87. Encontram-se referências posteriores ao casal Cantante em Gonçalves 1998: 161-163, Matos 1999: 34-35 e num artigo

no Brasil que Manuel Cantante conheceu o espiritismo racional e científico cristão, tal como Maninho de Burgo? Não o posso afirmar com segurança. Mas o facto de dois racionalistas cristãos idosos me terem dito, de ouvir contar, que quando actuava como médium Manuel Cantante tinha por espírito-guia o padre brasileiro Venâncio de Aguiar Café, um dos espíritos superiores certificados pelo Centro Redentor do Rio de Janeiro em 1914, abona algo em favor desta hipótese.²⁷

Houve, finalmente, um outro espírita destacado e activo nesta época, cuja relação com Henrique Morazzo não me foi possível estabelecer. Chamava-se Mário Duarte Pinto, era natural da Boa Vista e estudou no seminário de São Nicolau. Em 1906, aos dezanove anos, foi colocado como funcionário dos correios em São Vicente.²⁸ Após a implantação da República, foi durante bastante tempo correspondente nesta ilha do jornal *A Voz de Cabo Verde*. Aí publicou, em 1914, um artigo a propósito de um livro do socialista francês Léon Denis, seguidor de Allan Kardec, no qual professava a sua fé no espiritismo.²⁹ Entre Junho e Agosto de 1925 publicou regularmente umas «reflexões espiritistas» no suplemento literário do *Boletim Oficial* da província. Em 1933 era mencionado numa publicação do Centro Redentor do Rio de Janeiro como seu único representante reconhecido em São Vicente.³⁰ Mas logo no ano seguinte foi substituído pelo professor primário João Miranda, que viria a ser durante longos anos o elo de ligação oficial entre a casa-chefe do Rio de Janeiro e os espíritas de São Vicente.

de Francisco Lopes da Silva publicado no jornal *A Semana* de 19 de Março de 1999.

²⁷ Ver Centro Redentor 1914: 91.

²⁸ Ver Oliveira 1998: 781.

²⁹ *A Voz de Cabo Verde*, ano 4, n.º 154 (29 de Julho de 1914), p. 3.

³⁰ Centro Redentor, *Comunicações e Cartas Doutrinárias de 1933*, p. 291.

*

Entre 1911 e 1931 o espiritismo racional e científico cristão embrenhou-se na sociedade de São Vicente e ficou para durar. A doutrina não se designava ainda racionalismo cristão, e a maioria das pessoas chamava-lhe simplesmente espiritismo. A sua entrada em Cabo Verde no ano de 1911 fez-se acompanhar de um donativo alimentar enviado pelo Centro Amor e Caridade de Santos aos famintos do arquipélago. Mas esta iniciativa caritativa parece ter sido a primeira e a última do género. Diferentemente dos centros kardecistas brasileiros, que sempre prezaram muito a prática da caridade sob a forma de dádivas de mantimento e agasalho, entre outras, os centros do espiritismo racional e científico cristão tenderam desde cedo a desvalorizá-la. Ou melhor, focaram o auxílio aos necessitados na doutrinação, no esclarecimento, e na oferta gratuita de limpeza psíquica e prescrições de tratamentos higiénicos, dietéticos, ervanários, homeopáticos e alopáticos – além, é claro, da distribuição de água fluídica.

A importância das práticas terapêuticas neste período é bem evidente no relatório do Centro Redentor do Rio de Janeiro relativo a 1912 e 1913.³¹ Nestes dois anos, a totalidade dos centros vinculados ao Redentor passou perto de doze mil receitas. O Centro Caridade e Amor de São Vicente contribuiu para a soma com cento e setenta e cinco receitas. Augusto Messias de Burgo era médium receitista. Prescrevia tratamentos guiado pelo espírito do falecido médico Custódio José Duarte. O cónego Teixeira curava doentes através da imposição das mãos e da prece a Deus, ou seja, através daquilo a que no vocabulário espírita se chama *passes*. Henrique Morazzo presidia a sessões de limpeza psíquica, nas quais expulsava os espíritos inferiores que afligiam as pessoas que o procuravam, e passava tam-

³¹ Centro Redentor 1914.

bém receitas por escrita automática, tal como fazia a sua irmã Catarina.

Naquele tempo, as terapêuticas espíritas não se dirigiam unicamente (e talvez nem sequer principalmente) a enfermidades consideradas psíquicas. Morazzo, como vimos, foi curado de tuberculose por Messias de Burgo. E as publicações do Centro Redentor traziam receitas de cozimentos e outros preparados medicinais para combater edemas, escarros sanguíneos, paralisias dos membros periféricos, doenças venéreas, cancro e várias outras moléstias. Só a partir dos anos sessenta é que a prática terapêutica do racionalismo cristão viria a restringir-se a doenças do foro psíquico – e até mesmo a reconhecer precedência à psiquiatria no tratamento de algumas destas.

A componente terapêutica do espiritismo foi sem sombra de dúvida um dos factores que contribuiu para a sua popularidade em São Vicente e até noutras ilhas, de onde vinha gente de propósito para consultar Henrique Morazzo e frequentar as suas sessões. Mas não devemos precipitar-nos a deduzir que esse factor tenha sido potenciado pela falta de médicos ou pela dificuldade de acesso a tratamento hospitalar. O espiritismo implantou-se naquela que foi durante longas décadas a ilha com maior rácio de médicos por habitante.³² Além dos médicos do quadro de saúde, estacionavam continuamente em São Vicente médicos militares e médicos de bordo. O acesso aos cuidados hospitalares estava também muito facilitado pelo facto de quase toda a população se concentrar na cidade do Mindelo. E muitos daqueles que recorriam aos centros espíritas por razões de doença procuravam, como continuam procurando, outros especialistas, em especial médicos e curandeiros.

³² Cf., por exemplo, Vieira 1999 para números relativos a 1897.

Havia, é certo, uma cultura de receio e desconfiança em relação à medicina, hoje em dia bastante mais mitigada. Havia e há gente que não gosta de médicos e que entra com pavor no hospital, como se estivesse a entrar na antecâmara do cemitério. Mas havia e há também médicos e enfermeiros que são espíritas e frequentam as sessões. E, como testemunhava em meados dos anos trinta o médico goês António Sócrates da Costa, delegado de saúde de São Vicente durante muito tempo, «às sessões de espiritismo ia muita gente educada».³³ Ao contrário do que tem sido argumentado em estudos sobre a implantação do espiritismo noutros lugares, não se pode afirmar que em São Vicente ele se tenha disseminado por causa da dificuldade de acesso aos cuidados médicos hospitalares.³⁴ Os factores em jogo são mais complexos. Parece-me mais adequado afirmar-se que o principal trunfo do espiritismo tem sido o facto de conciliar, aos olhos dos seus praticantes e frequentadores, a magia da medicina com outros saberes terapêuticos e, sobretudo, com uma série de crenças acerca da influência de forças e entidades espirituais sobre a saúde dos seres humanos.

Promovendo médicos de nomeada que exerceram a profissão em Cabo Verde à categoria de espíritos superiores, e convocando-os nas sessões para a resolução de enfermidades, o espiritismo rende a sua homenagem à medicina oficial. Ou, talvez melhor, procura emulá-la. Pondo outrora esses espíritos a receitar remédios de farmácia, a par de outros géneros de tratamentos, o espiritismo tratava respeitosa e farmacologia convencional. Mas, sobretudo, o espiritismo enreda o saber biomédico noutros saberes menos esotéricos, tornando-o, por assim dizer, mais digerível pela clientela que

³³ Em declarações prestadas ao Ministério Público em 1934, no âmbito do processo contra Henrique Morazzo, Luísa Lopes e António Rodrigues Pereira (ATCSV, Juízo de Direito da Comarca de São Vicente, processo n.º 2172, maço n.º 34).

³⁴ Ver, por exemplo, Damazio 1994: 92-93.

demanda os centros. Da mesma forma que reconhece o valor da medicina, o espiritismo reconhece a realidade e a força dos espíritos inferiores, das almas vingativas e da arte dos feiticeiros. Esta realidade é também reconhecida pela generalidade da população de São Vicente – com diferentes graus de convicção, é certo, e esta por sua vez varia frequentemente ao sabor das marés da vida de cada pessoa.



14. Mulheres assistindo a uma sessão de limpeza psíquica no centro da Avenida de Holanda. Fotografia de João Barbosa, Junho de 2004.

Embalado no regaço do republicanismo, o espiritismo conservou, entre outros, três valores fortes da cultura republicana: o progressismo, a meritocracia e, retomando a expressão de Logie Barrow, uma «epistemologia democrática». O progressismo e a meritocracia foram projectados para o vaivém entre este mundo e o outro, na doutrina segundo a qual o destino dos espíritos é aperfeiçoarem-se através de encarnações sucessivas, e o aperfeiçoamento é resultado dos conhecimentos e da moralidade que um espírito cultiva enquanto encarnado. A epistemologia democrática impregna a consciência e a prática dos espíritos

mais dedicados à causa. Convictos de que seguem a doutrina da verdade, uma doutrina que fornece alguns meios para aliviar o sofrimento humano e que permite reler as crenças mágicas e religiosas que circulam por todo o lado à luz de experiências atestadas por eminentes cientistas, os espíritas consideram ser seu dever não apenas divulgar essa doutrina aos seus semelhantes menos esclarecidos como também pô-la ao serviço dos sofredores, através da limpeza psíquica e da *desobsessão*.



15. Aspecto da mesa numa sessão de limpeza psíquica no centro da Avenida de Holanda. À direita, de pé, o presidente. Fotografia de João Barbosa, Junho de 2004.

Vistos de longe, os militantes do espiritismo mais empenhados podem ser descritos como sacerdotes, professores ou médicos autodidactas. Homens e mulheres convictos de uma verdade à qual chegaram graças à sua força de vontade e independência de espírito, a maioria deles com formação escolar, mas muitos sem os estudos que gostariam de ter podido seguir, fazem dos centros espíritas escolas de ciência e virtude abertas a toda a gente, dos mais afortuna-

dos aos mais humildes. Provêm quase todos dos estratos intermédios da sociedade mindelense. Alguns nasceram já em berço de classe média, outros chegaram lá por esforço próprio. Alguns são brancos, como Morazzo e os irmãos Rodrigues Pereira. Outros são escuros. Mas, salvo muito raras exceções, nenhum pertence à *gente branco*, categoria crioula que designa a minúscula elite de São Vicente, independentemente do tom da pele.

Dada a pequenez do meio social mindelense, e dado também o forte sentimento de irmandade crioula que atravessa a estratificação social, estes homens e mulheres de classe média convivem dia a dia com gente das camadas populares, seus vizinhos, empregados, protegidos ou amantes. Não cultivam estratégias de distinção segregacionistas. Cultivam, em vez disso, estratégias de distinção paternalistas. Os centros espíritas, com os seus estrados elevados onde estão dispostos a mesa, os assentos individuais, os livros e os microfones, e as suas plateias de bancos corridos, são palcos privilegiados dessas estratégias. Usando a palavra para doutrinar, para irradiar ao Grande Foco, para falar da miséria em que chafurdam os espíritos inferiores e transmitir as rebuscadas prédicas moralizadoras dos espíritos superiores, os militantes espíritas que trabalham nas sessões transfiguram-se aos olhos do povo em respeitados tribunos.

Capítulo 5

O encerramento do Centro Espírita Caridade e Amor e o processo judicial contra Morazzo (1932-1935)

Em Janeiro de 1931, o coronel de infantaria António Guedes Vaz foi substituído no cargo de governador da província de Cabo Verde por Amadeu Gomes de Figueiredo, que viria a manter-se em funções durante uma década. Um ano após ter tomado posse, Gomes de Figueiredo revogou os estatutos do Centro Espírita Caridade e Amor que tinham sido aprovados pelo seu antecessor e determinou o encerramento do mesmo. A interdição do único centro espírita que funcionava à data em Cabo Verde ocorreu muito antes da suspensão da Federação Espírita Portuguesa e do encerramento da sua sede em Lisboa e de todos os centros espíritas kardecistas existentes em Portugal, que viriam a ser decretados em 1953 pelo governo de Salazar. Não se tratou, portanto, da aplicação local de uma resolução política de âmbito nacional. O governador de Cabo Verde tomou a decisão por sua livre iniciativa.

Quem o informou das actividades do centro de Henrique Morazzo foi o tenente de infantaria Raul Duarte Silva, membro de uma família distinta de Cabo Verde e, à data, administrador do concelho de São Vicente. Com base nessa informação, e depois de ouvidos os cinco médicos que residiam então na ilha, Gomes de Figueiredo passou a portaria que interditou o centro, a 22 de Janeiro de 1932.

A portaria invoca apenas dois motivos para a decisão: o Centro Caridade e Amor admitia no seu seio menores, que

eram ali «submetidos a provas que podem influir no equilíbrio das suas faculdades mentais», e reunia, «em promiscuidade perigosa, doentes portadores de doenças contagiosas, na esperança de cura sobrenatural».¹ Acontece que os estatutos aprovados em 1927, com cláusula expressa de que a aprovação seria anulada caso a associação espírita se desviasse dos seus fins, não estabeleciam uma idade mínima para a frequentação do centro e eram igualmente omissos quanto à admissão de pessoas com doenças contagiosas. Os dois fundamentos da cassação da licença de funcionamento não configuravam portanto qualquer infracção dos estatutos. Os motivos expressos da decisão governamental baseavam-se em preocupações com a saúde pública. Outras razões que possam ter pesado na decisão, se as houve, não ficaram escritas.

Uma vez mais, à semelhança do que ocorrera em 1923, aquando do indeferimento do primeiro requerimento de Morazzo ao governo de Cabo Verde, vingava a opinião de que a participação em sessões espíritas podia desencadear perturbações de ordem psíquica em pessoas predispostas – mormente, neste caso, tratando-se de crianças. A esta preocupação sanitária somava-se agora uma outra: o risco de transmissão de doenças contagiosas. A doença cuja propagação as autoridades civis e sanitárias mais receavam seria provavelmente a tuberculose. Várias pessoas frequentavam o centro espírita para se curarem daquela que era então uma das enfermidades prevalecentes em São Vicente. Henrique Morazzo era ele próprio a prova viva de que os tratamentos receitados por médicos astrais tinham sucesso na cura da tísica. A concorrência do centro espírita com o hospital, não só no tratamento de alienados como no de todo o tipo de moléstias, não agradava às autoridades civis nem aos médicos estacionados na ilha.

¹ Portaria provincial n.º 721 de 1932, publicada no *Boletim Oficial* de 23 de Janeiro (n.º 4).

Em 1931, em resposta a uma carta enviada por uma senhora de São Vicente acerca das relações do centro de Morazzo com o Centro Redentor, a directoria da casa-chefe respondia: «Esse centro [...] nada mais tem connosco. Seu presidente infringiu princípios regulamentares e o Astral Superior ordenou-nos a sua exclusão. Não deve, pois, frequentar sessão alguma, visto aí não termos centro que pratique a Doutrina da Verdade, mas deve, contudo, fazer no seu lar a Limpeza Psíquica como manda o folheto desse nome e anexo a esta».²

Pouco tempo após o encerramento do Centro Caridade e Amor, o andar da Rua Senador Vera-Cruz onde ele funcionava passou a ser local de culto da Igreja do Nazareno. Esta igreja protestante de linha metodista constituiu-se nos Estados Unidos da América em 1908. Nasceu da fusão de uma igreja com o mesmo nome, criada em Los Angeles em 1895, com outras seis denominações evangélicas.³ A Igreja do Nazareno veio renovar a ênfase do fundador do metodismo, John Wesley, na santificação integral – a doutrina segundo a qual, pelo poder do Espírito Santo, os crentes

² Centro Redentor, *Comunicações e Cartas Doutrinárias de 1932*, p. 143.

³ As restantes denominações que formaram a nova Igreja do Nazareno em 1908 foram a Associação das Igrejas Pentecostais da América, a Associação Central Evangélica de Santidade, a Igreja de Cristo do Novo Testamento, a Igreja Independente de Santidade, a Missão Pentecostal e a Igreja Pentecostal da Escócia. À excepção desta última, as restantes eram denominações norte-americanas, essencialmente das costas leste e oeste. Vários factos relativos à história inicial da Igreja do Nazareno me foram gentilmente narrados em São Vicente pela doutora Odette Pinheiro, pelo reverendo António Barbosa Vasconcelos e pelo pastor baptista Manuel Ramos, que me forneceram também alguns textos policopiados sobre o assunto. A todos deixo aqui o meu sentido agradecimento pela paciência que tiveram para comigo. Este parágrafo e os seguintes apoiam-se também em Howard 1982, Igreja do Nazareno de Cabo Verde 1958, Igreja do Nazareno 1993, Miller 1950, Ramos 1996, Reed, Wood & van Beek 1972, e, por fim, na consulta dos volumes de 1923 a 1969 da revista missionária *The Other Sheep*.

podem alcançar um estado de inteira dedicação a Deus que os liberta da mácula do pecado original ainda em vida terrena. Estabelecendo a sua sede em Kansas City, no Missouri, a Igreja do Nazareno investiu sobretudo na evangelização das camadas sociais mais pobres e na missionação fora do Estados Unidos. Cabo Verde foi precisamente um dos primeiros «distritos de missão» dos nazarenos.⁴

Tudo começou logo em 1908, quando a recém-formada igreja decidiu apadrinhar e apoiar materialmente o trabalho de evangelização que o cabo-verdiano João José Dias vinha levando a cabo na ilha Brava desde 1901. João Dias era um homem alto e escuro natural da Brava, a ilha onde principiara por volta de 1800 o trânsito migratório de cabo-verdianos para os Estados Unidos da América, a bordo dos baleeiros americanos que ali faziam escala. O seu pai andava embarcado num desses navios. Aos dezasseis anos, em 1889, João embarcou com ele rumo à Nova Inglaterra. Começou por se fixar em New Bedford, no estado do Massachusetts, onde residia já naquela época uma numerosa comunidade portuguesa, proveniente na maioria dos arquipélagos dos Açores e de Cabo Verde. Em 1892, dois anos de boémia passados, João assistiu pela primeira vez a um culto protestante, movido pela curiosidade e por um escondido anseio de mudar de vida. Mudou-se para Providence (Rhode Island) e começou aí a frequentar uma igreja pentecostal, apesar do escárnio e do preconceito com que vários compatriotas passaram a tratá-lo. Em 1897 João Dias renasceu como cristão, experimentou a santificação pelo Espírito Santo, e passou daí em diante a pregar o evangelho. A igreja que João Dias frequentava estava filiada à

⁴ Além das ilhas de Cabo Verde e das comunidades cabo-verdianas dos Estados Unidos da América e de Portugal, a missionação da Igreja do Nazareno tem também expressão na América Central e do Sul, em certas regiões da África Central, no Médio Oriente, na Índia, no Japão e na China.

Associação das Igrejas Pentecostais da América – uma das sete denominações que em 1908 veio a formar a Igreja do Nazareno.

Em Novembro de 1900 João Dias foi ordenado pastor e em Fevereiro do ano seguinte regressou à sua terra natal, a soldo da Associação. A Brava é a mais ocidental e a mais pequena das ilhas habitadas de Cabo Verde (com apenas sessenta e quatro quilómetros quadrados de superfície), uma ilha agrícola que naquela altura rebentava pelas costuras, com perto de oito mil habitantes. João Dias reuniu um pequeno grupo de pessoas que, como ele, tinham vivido na América e aí se haviam convertido ao protestantismo (em igrejas baptistas e metodistas pentecostais), e começou a evangelizar de porta em porta e em ajuntamentos públicos, com feroz oposição do padre local e do grosso da população, muito católica. Pior, teve de se haver inúmeras vezes com a polícia e em quatro delas chegou a ser preso, uma vez que a constituição portuguesa em vigor até 1910 proibia a propaganda de qualquer culto a não ser o católico.

Quando a Associação das Igrejas Pentecostais da América se diluiu na Igreja do Nazareno, esta denominação continuou a patrocinar o trabalho do pastor Dias. Alguns anos passados, casado e pai de oito filhos, João Dias começou a dividir o seu tempo entre a Brava e São Vicente. Conquistara no Mindelo um grupo razoável de prosélitos, a maioria de classe média baixa em ascensão. Quando o edifício da Rua Senador Vera-Cruz onde funcionava o centro espírita vagou, João Dias arrendou-o para servir de templo nazareno.

A paisagem religiosa de São Vicente nos anos trinta era um pouco mais variada que em 1911, quando o espiritismo entrara na ilha. Além dos nazarenos, cujos cultos de domingo eram dinamizados por João Dias, ou por crentes locais durante as suas ausências na Brava, os ad-

ventistas vinham também conquistando terreno.⁵ A Igreja Adventista do Sétimo Dia nasceu por volta de 1860 nos Estados Unidos da América, com base na leitura da Bíblia à luz de revelações recebidas pessoalmente por Ellen White. Tal como o protestantismo, o adventismo penetrara em Cabo Verde pela ilha Brava, trazido por emigrantes retornados. Mais precisamente, trazido em 1933 por António Gomes, que se convertera no Havai. Daí seguira para o Fogo, para Santiago e depois para São Vicente. O primeiro missionário adventista em São Vicente terá sido Amâncio da Rosa, natural do Fogo. O seu trabalho foi estimulado por alguns pastores e colportores vindos da metrópole. Em finais da década de trinta, os sabatistas (como eram e continuam sendo pejorativamente chamados por seguidores de outras religiões, pelo facto de guardarem o sábado e não o domingo como dia de descanso) tinham ainda uma presença numérica modesta em São Vicente. A igreja conheceria um grande impulso a partir de 1942, com a vinda de Francisco Cordas, um pastor metropolitano. Francisco Cordas comprou a Pedro Bonucci, negociante e sócio principal da companhia de electricidade do Mindelo, a moradia que ele possuía na Praça Nova. É nesta casa, hoje fronteira ao Hotel Porto Grande, que funcionam desde então o templo adventista e a escola primária gerida pela igreja.⁶

⁵ António Gomes de Jesus, Simão Fortes Silva, Augusto Manuel Miranda, João Gamboa e Manuel Ramos, sucessivamente, foram os nazarenos que dirigiram os cultos evangélicos até 1938 (ver Ramos 1996: 34-39).

⁶ O meu conhecimento da história da Igreja Adventista do Sétimo Dia em Cabo Verde deriva das entrevistas que realizei ao dirigente da igreja de São Vicente e outros crentes, e também da leitura do folheto policopiado *A Mensagem Adventista em Cabo Verde*. Embora os cultos adventistas tenham apenas algumas centenas de frequentadores regulares, a escola primária, estabelecimento privado gerido pela Igreja, goza de boa reputação em São Vicente, tal como o jardim de infância, inaugura-

Ainda nos anos trinta, ocorreu uma cisão entre os nazarenos. O caso começou na Brava, pouco tempo após a chegada dos primeiros missionários norte-americanos que, por decisão da sede de Kansas City, vieram em 1936 reorganizar a igreja cabo-verdiana. Os pioneiros foram Everette e Garnet Howard, um casal que chegou a Cabo Verde em Março de 1936. Durante quinze anos, mais precisamente até Agosto de 1951, Everette Howard foi o superintendente distrital da Igreja do Nazareno em Cabo Verde. Everette descendia de três gerações de pastores protestantes, pelo lado paterno. Estudou em colégios nazarenos em Pasadena (Califórnia) e Pittsburg (Kansas), acompanhando com a família as transferências de posto do pai. Foi em Pittsburg que conheceu Garnet, com quem casou pouco depois. Antes de embarcar com a mulher e a filha Elizabeth Ann para Cabo Verde, Everette pastoreou duas igrejas nazarenas do Kansas.

De acordo com os testemunhos que recolhi junto de alguns protestantes cabo-verdianos idosos que conheceram Everette Howard nos primeiros anos após a sua chegada ao arquipélago, as relações entre o jovem missionário americano e os nazarenos crioulos não foram as melhores. A vinda de missionários da América era querida e aguardada havia muito em Cabo Verde. Mas Howard não terá tido habilidade suficiente para rentabilizar esse capital de esperança. Queria uma igreja renovada, uma igreja virada para a conversão de crianças e jovens, respeitada e tanto quanto possível indiferente a quezílias com os católicos romanos. Queria-a também presente em todas as ilhas, e não apenas na Brava, no Fogo e em São Vicente. Dispunha de dinheiro suficiente, enviado pelos serviços missionários do Kansas, para construir templos e residências para pastores em várias ilhas e comprar um iate para o serviço da igreja. Dispunha

rado em 1981. Muitas famílias de classe média, independentemente da sua orientação religiosa, esforçam-se por colocar lá os filhos.

talvez de maior capacidade de investimento que a Igreja Católica, ainda em período de letargia pós-Implantação da República. Na sua ânsia de tudo refazer, Howard subalternizou os nazarenos crioulos mais velhos, aqueles que até à sua chegada tinham lutado contra a lei, contra os romanistas e contra o preconceito para difundir o evangelho.

João Dias foi um dos que mais se ressentiu, não só com o comportamento de Everett Howard para com ele e seus companheiros de geração, mas também com a deferência que as autoridades dispensavam ao jovem americano branco, inversa à sobrançeria que habitualmente lhe dispensavam a ele e a outros emigrantes crioulos convertidos ao protestantismo. Logo em 1936, Howard nomeou um novo pastor para a Brava e a Igreja do Nazareno propôs a João Dias que se reformasse. Este e os seus companheiros da velha guarda deixaram de frequentar os cultos dos americanos. A juventude da Brava, em contrapartida, começou a aparecer em maior número. Ainda nesse ano, João Dias mudou-se com a família para São Vicente. Manuel Ramos, um jovem de vinte e três anos natural de São Nicolau que João Dias convertera em 1932, assumira interinamente a presidência dos cultos e esforçava-se por reconciliar o missionário americano e o pioneiro bravense. Segundo o próprio Manuel Ramos me contou em 2000, havia muito de racismo e preconceito de superioridade cultural no modo como o superintendente Howard tratava o pastor Dias.⁷

Manuel Ramos liderou os cultos nazarenos em São Vicente durante mais de um ano, financiado pelas missões

⁷ Entrevistei o pastor Manuel Ramos e conversei diversas vezes com ele entre Março e Julho de 2000, durante a minha primeira estadia em São Vicente. O livro de Manuel Ramos (1996) é um relato implicado sobre a origem da Igreja Baptista de São Vicente. O pastor Ramos confiou-me verbalmente alguma informação ausente do seu livro e deu-me acesso à sua colecção da revista *The Gleaner*, publicação missionária da Associação Baptista Norte-Americana.

nazarenas. Everette Howard, que residiu em São Vicente alguns tempos naquele período, era ostensivamente despeitado pela congregação. E aguardou a vinda a Cabo Verde, pela primeira vez na história, de um superintendente geral da Igreja do Nazareno, o reverendo Chapman, para decidir os destinos da igreja do Mindelo. Este chegou em 1938, acompanhado de outros missionários americanos. Reuniram todos com Manuel Ramos e disseram-lhe que o seu comportamento à frente da igreja local impedia que ele continuasse a exercer aquele cargo com o patrocínio da Igreja do Nazareno. Ramos separou-se então dos nazarenos, e com ele um grupo de cinquenta pessoas, no máximo – os protestantes mais antigos de São Vicente.

Tal como acontecera na Brava, a juventude virou-se maioritariamente para os missionários americanos. Estes convidavam toda a gente a mandar os filhos para a sua escola dominical, onde aprendiam o evangelho, cantavam hinos e encenavam peças bíblicas. As crianças que frequentassem assiduamente a escola dominical recebiam presentes no Natal. E as mulheres que participavam nos cultos recebiam também presentes e homenagem no Dia das Mães. Nas décadas seguintes, a Igreja do Nazareno expandir-se-ia a todas as ilhas, abriria um seminário em São Vicente para formar pastores crioulos que serviriam no arquipélago e nas comunidades cabo-verdianas da América do Norte e de Portugal, e tornar-se-ia uma igreja respeitada entre o povo e a classe média, embora olhada com alguma desconfiança pelas autoridades no período tardo-colonial, por não ser uma igreja nacional.

Em 1938 João Dias e a mulher abandonaram São Vicente e partiram para os Estados Unidos da América, onde viviam já todos os filhos do casal. Aí terminariam os seus dias. O grupo de Manuel Ramos continuou a reunir-se aos domingos. Não estava ligado a qualquer denominação protestante. Chamava-se, informalmente, Igreja Evangélica

Mindelense. Para ganhar a vida, Manuel Ramos tornou-se professor primário. Cinco anos mais tarde, em 1943, casou e resolveu fazer da sua congregação uma igreja baptista. Segundo ele, a decisão de se ligar aos baptistas resultou das suas próprias pesquisas e leituras acerca das inúmeras denominações evangélicas existentes. Antes de qualquer simpatia doutrinária, aquilo que realmente lhe agradou na Igreja Baptista foi o facto de ser uma denominação congregacional, mais democrática por isso que a Igreja do Nazareno, bastante próxima do modelo presbiteriano. Assim nasceu, em 1943, a Igreja Baptista de São Vicente. Entre 1943 e 1955, Manuel Ramos e a sua igreja sobreviveram de donativos esporádicos enviados por outras igrejas baptistas portuguesas e, entre 1946 e 1947, de um salário mensal pago por uma congregação do Porto. No início dos anos cinquenta, Ramos entrou em correspondência com a Associação Baptista Norte-Americana (NABA), que se interessou pelo seu trabalho. Em 1955 viajou à metrópole para receber o baptismo por imersão e ser ordenado pastor, na Igreja Baptista de Viseu. Regressou a Cabo Verde e, daí em diante, passou a ser pago como pastor pela Associação Missionária Baptista Americana (BMAA).

Tudo somado, Manuel Ramos dirigiu a comunidade baptista de São Vicente durante meio século, de 1943 a 1994. Nos últimos tempos, os baptistas resumiam-se a pouco mais de uma vintena de pessoas, quase todas parentes e vizinhas do pastor Ramos. É claro que muitas mais haviam sido baptizadas na igreja, mas as que participavam nos cultos dominicais não ultrapassavam aquele número. Eram quase cultos familiares. O pastor Ramos era um homem austero e bastante impositivo, centrou desde sempre em si todas as tarefas da igreja e não cuidou de preparar um sucessor. Aproximando-se ele dos oitenta anos, a NABA decidiu enviar um missionário norte-americano para ir rendê-lo e também para rejuvenescer e alargar a congrega-

ção do Mindelo. Em Setembro de 1994 chegaram John e Kim Smith, um jovem casal do Mississipi. No dia em que John assumiu o comando da igreja, o pastor Ramos aposentou-se. Em 2000, quando iniciei o meu trabalho de campo em São Vicente, John e Kim tinham já dois filhos. Kim dirigia o Jardim Borboleta, o infantário da Igreja Baptista onde a minha filha Laura andou dos cinco para os seis anos.

*

Na década de trinta, portanto, havia em São Vicente católicos, espíritas, nazarenos, evangélicos dissidentes e alguns adventistas. Havia também muita gente, a maioria, que não frequentava qualquer culto. Os espíritas eram de longe o grupo mais numeroso a seguir aos católicos. E havia ainda várias pessoas que procuravam o centro espírita somente em situações de aflição, para se libertarem a si ou aos seus familiares dos malefícios do astral inferior. Não fosse a popularidade crescente do espiritismo e talvez o governador Gomes Figueiredo não se tivesse dado ao trabalho de mandar fechar o Centro Caridade e Amor em 1932.

O administrador do concelho Raul Duarte Silva foi um dos principais promotores, se não o principal, do combate ao espiritismo pelas autoridades administrativas, policiais e judiciais no começo dos anos trinta. Não se limitou a dar a informação negativa que levou o governador a decretar o fecho do centro de Morazzo.⁸ Cerca de um ano depois, foi uma vez mais Duarte Silva quem desencadeou o único

⁸ Eis o testemunho de Baltasar Lopes da Silva acerca da actuação de Raul Duarte Silva contra o espiritismo, dado em 1985 em entrevista a Michel Laban: «Estava cá um administrador de concelho que sabia tudo o que se passava e tudo o que não se passava, de maneira que informou o Governo e o Governo então resolveu, por medida de sanidade pública, proibir essas manifestações para evitar os efeitos das práticas espíritas no espírito das pessoas fracas de espírito!» (Laban 1992, vol. 1: p. 36).

processo de tribunal contra praticantes do espiritismo de que há registo nos anais da justiça cabo-verdiana. Os visados foram Henrique Morazzo e dois dos seus colaboradores mais chegados: Luísa Lopes (também conhecida por Luísa Honorata) e António Rodrigues Pereira (António Sapateiro). Mais uma vez, também, as preocupações do administrador do concelho eram a concorrência do espiritismo com a medicina diplomada e os malefícios que em seu entender daí podiam advir para a saúde da população.

Por inerência do cargo de administrador, Duarte Silva tinha sob seu comando o corpo de Polícia Civil do Mindelo. Ao começo da manhã de 22 de Maio de 1933, uma segunda-feira, ordenou ao chefe da polícia que fosse averiguar o que se passava numa casa térrea quase ao fundo do Beco Boli. Alguém o informara de que ali se encontrava uma mulher «bastante doente e sem assistência médica».⁹ Às nove e meia, o tenente reformado Joaquim José Ribeiro, chefe da polícia, dirigiu-se à dita habitação, onde encontrou deitada sobre um canapé de vime uma mulher de vinte e quatro anos de idade, que lhe disseram chamar-se Augusta Freitas Silva Ramos. A referida Augusta, comunicou por escrito o chefe da polícia ao seu comandante, parecia «gravemente doente», apresentando os braços e as pernas inchados, equimoses nos pulsos e tornozelos, e sinais de alienação mental. Luísa Lopes, mulher solteira de trinta anos que olhava por Augusta desde que ela ali morava, declarou ao tenente Joaquim Ribeiro que a rapariga se encontrava privada das suas faculdades havia seis dias, e que as equimoses provinham de ter sido amarrada com cordas e correias de lona nos momentos em que tivera acessos de fúria.

⁹ Por economia de notas, não discrimino individualmente os documentos de onde provêm esta e outras citações e referências ao processo judicial. Todos eles constam do processo n.º 2172, maço n.º 34, iniciado em 22 de Maio de 1933 e julgado em 17 de Novembro de 1934, guardado no Arquivo do Tribunal da Comarca de São Vicente.

Na posse desta informação, Duarte Silva convocou o médico goês António Sócrates da Costa, delegado de saúde e director do hospital de São Vicente, para o acompanhar pessoalmente à casa de Augusta às onze e um quarto da mesma manhã. À hora combinada, uma comitiva formada pelo administrador do concelho, o doutor Sócrates da Costa e quatro polícias entrou no Beco Boli. Entretanto, Luísa Lopes mandara chamar a sua irmã Isidora, bem como a mãe e a irmã mais nova de Augusta, Eugénia e Epifânia Silva Ramos, que se encontravam todas já à espera das autoridades. Augusta permanecia recostada no canapé de vime, «com evidentes indícios de alienação mental». Luísa Lopes respondeu às perguntas que lhe foram feitas, o delegado de saúde mandou internar Augusta no hospital e os polícias apreenderam as três correias de lona usadas para amarrar a doente e três embalagens de medicamentos preparados na Farmácia Marques. O auto de averiguações foi assinado por todos os presentes, com excepção de Augusta, e foi enviado ao delegado do procurador da República em São Vicente.

Nos meses que se seguiram, as autoridades judiciais ordenaram exames e recolheram testemunhos para a instrução do processo. Em Junho de 1934, o delegado do procurador da República promoveu o julgamento de Luísa Lopes, Henrique Morazzo e António Rodrigues Pereira. A acusação alegava entre outras coisas que, de formas diferentes, os três indivíduos teriam impedido que Augusta Ramos recebesse atempadamente tratamento médico adequado. O julgamento decorreu no tribunal de São Vicente em três sessões, entre 17 de Novembro e 11 de Fevereiro do ano imediato. No dia 16 de Fevereiro, o juiz Antero Pereira Martinho pronunciou a sentença. Absolveu os arguidos dos crimes de que vinham acusados e mandou-os em paz.

O que se passou afinal com Augusta? E qual o envolvimento de Henrique Baptista, António Sapateiro e Luísa Honorata no seu caso? O processo judicial contém matéria

suficiente para narrar esta história. E a história de Augusta permite, por sua vez, entrever aspectos da sociedade min-delense do começo dos anos trinta, em especial aspectos respeitantes às formas de vida familiar, ao acesso aos cuidados médicos e à prática das sessões espíritas.

Tudo começou em 1932, quando Augusta e Joaquim pegaram namoro. Joaquim era filho de Maria do Nascimento e João Baptista Lopes, conhecido por João Honorata, e irmão de Luísa, Ilda e Isidora Lopes. Augusta tinha vinte e três anos e era filha de Eugénia e António Silva Ramos, conhecido por António Chicho. Tanto a família de João Honorata como a de António Chicho eram remediadas. Por razões que os testemunhos reunidos não deixam conhecer, António Chicho opôs-se desde o começo ao namoro da sua filha com Joaquim. Nem ao portão os deixava conversar. Isso não impediu que o namoro continuasse às escondidas. No dia 16 de Novembro chegou aos ouvidos de António que Augusta se encontrava grávida de Joaquim. Interrogada pelo pai, Augusta confirmou a notícia. Estava grávida de três meses. António Chicho era um homem de respeito. Deu-lhe uma bofetada, dizendo «toma lá esta lembrança», e expulsou-a de casa. Segundo duas testemunhas que depuseram no processo, ter-lhe-á também «deitado a praga de que ainda a havia de ver estendida num catre do hospital». Augusta foi acolhida pela família de Joaquim, ficando algum tempo em casa de uma tia deste e indo depois morar com ele num quarto que era propriedade de João Honorata – o aposento térreo do Beco Boli.

Instado pelas filhas, que moravam ao lado de Augusta e se tinham tornado suas amigas e cúmplices, João Honorata ainda chegou a ir procurar António Chicho, para que este ponderasse receber a filha de volta. António Chicho despachou-o com maus modos. Os meses passaram. No dia 29 de Abril, Luísa Honorata, a irmã de Joaquim que mais zelava por Augusta, achou-a muito fraca e aconselhou-a a

consultar um médico. Augusta foi sozinha ao hospital mas regressou pouco depois. Não levara dinheiro. Luísa deu-lhe dez escudos para pagar a consulta e Augusta voltou ao hospital. Foi atendida pela doutora Maria Francisca de Sousa, que lhe receitou medicação. Na noite do dia seguinte sentiu as primeiras dores de parto. Luísa e uma parteira vieram assisti-la. O trabalho de parto prolongou-se por vinte e quatro horas. Na noite de 1 de Maio Augusta deu à luz um nado-morto.

Após o parto Augusta foi vista por uma enfermeira, que não verificou nada de anormal. Dias depois, porém, a barriga começou a inchar-lhe, e Luísa mandou logo chamar a doutora Maria Francisca. A médica examinou a doente, prescreveu-lhe alguns medicamentos (as drogas da Farmácia Marques que viriam a ser apreendidas pela polícia para averiguações) e recomendou que lhe fossem aplicadas na barriga bolsas de aguardente e papas de linhaça. Ao cabo de alguns dias Augusta aparentava melhoras. Começou contudo a sentir-se perturbada, a exaltar-se sem motivo aparente e a ruminar pensamentos mórbidos. Terá dito a Luísa que estava melhor da primeira doença, «mas que não tardava outra e que dessa morreria». De acordo com Luísa e Isidora, a primeira crise de excitação de Augusta sobreveio a uma visita da sua irmã Onésima, que lhe trouxe «um recado inconveniente». Tratar-se-ia de mais uma praga do pai? Segundo depuseram no processo os médicos Sócrates da Costa e Daniel Tavares, aquele estado de alienação mental poderia bem ser «uma psicose *post partum*», patologia bem conhecida pela medicina. Mas não é necessária grande ciência para se compreender que as circunstâncias em que a gravidez se desenrolou, o facto de o bebé ter nascido morto, as complicações de saúde que se seguiram ao parto e o repúdio pela família tenham deixado a jovem mulher no estado de fragilidade física e emocional em que ficou.

As crises principiaram cerca de duas semanas após o parto. Volta não volta, Augusta punha-se a insultar e agredir furiosamente quem quer que se encontrasse por perto. Quando a mãe e a irmã Epifânia vieram visitá-la, a pedido de Luísa e com consentimento contrafeito do pai, atirou-se a elas com especial ferocidade. As irmãs Luísa, Ilda e Isidora, de trinta, vinte e três, e dezanove anos respectivamente, eram participantes assíduas nas sessões de Henrique Morazzo. Luísa frequentava-as havia doze anos – ou seja, praticamente desde que Morazzo começara a realizá-las. Tanto ela como as irmãs trabalharam como médiuns em diferentes épocas. Quando Augusta apareceu com a barriga inchada, chamaram de pronto a médica do hospital para vir tratá-la. Mas agora, estando a doença física aparentemente sarada, e tendo de mais a mais a doutora Maria Francisca regressado a Lisboa, as filhas de João Honorata consideravam que para tratar das fúrias teriam de levar Augusta à limpeza psíquica. Era pelo espiritismo que se curavam os loucos, todos o sabiam em São Vicente. Contudo, quando foram instadas pelo administrador do concelho a mencionarem ao menos um desses casos de curas de loucos, nem Luísa nem as irmãs conseguiram recordar-se de nenhum. A Isidora ocorreu-lhe apenas referir aquilo que se passara com a sua própria mãe, «que sofria do coração e que tendo consultado vários médicos em algumas ilhas deste arquipélago não conseguia melhoras, sendo mais tarde, no espaço de sessenta dias, curada pelo espiritismo».

Quando as crises de Augusta começaram, Luísa atou-lhe os pulsos e os tornozelos com cordas que tinha em casa. Depois, vendo que estas lhe feriam a pele, foi pedir a António Sapateiro, fiscal do centro, que lhe emprestasse as cintas de lona com correia e fivela que ali se usavam «para amarrar doentes furiosos». Era um perigo deixar Augusta à solta quando ela se tornava violenta. Passado um dia ou dois, Henrique Morazzo consentiu que trouxessem a doen-

te aos trabalhos de limpeza psíquica. Pouco tempo após o Centro Caridade e Amor ter sido encerrado por ordem do governador, Morazzo retomara as suas sessões num armazém junto à Salina que pertencia a António Rodrigues Pereira e seus dois irmãos, os madeirenses que tinham fundado a Fábrica de Calçado do Mindelo. Henrique, então com quarenta e seis anos, continuava a presidir os trabalhos. Colaboravam habitualmente com ele a sua irmã Catarina, os irmãos Rodrigues Pereira, as filhas de João Honorata, dois comerciantes, dois empregados do comércio, três funcionários administrativos, a mulher e as filhas de um deles, um professor do liceu, um barbeiro e um trabalhador. As sessões faziam-se às escondidas. Participavam nelas cerca de uma dúzia de companheiros de Morazzo, às vezes alguns mais e outras menos, consoante os dias. Nunca vinham mais que três ou quatro pessoas exteriores a este círculo restrito – um ou dois doentes muito necessitados de tratamento, acompanhados por alguém de família. O código penal então vigente configurava qualquer reunião de mais de vinte pessoas não autorizada pelo governo como crime de associação ilícita, punível com pena de prisão até seis meses.¹⁰ Tendo acabado de ver o seu centro encerrado, Morazzo não queria correr o risco de ficar de novo a contatos com a justiça. Daí a limitação e a discrição das entradas no armazém dos Rodrigues Pereira ao cair da noite.

Seria dia 16 ou 17 de Maio quando Augusta foi conduzida pela primeira vez àquele local. Tiveram de a levar em braços, porque ela estava demasiado prostrada para conseguir caminhar. Sentaram-na à mesa, de um dos lados, no extremo mais afastado da cabeceira. As luzes apagaram-se. Henrique Baptista proferiu uma prece e pediu a todos os presentes que elevassem os pensamentos a Deus e aos espíritos superiores. Dois ou três fiscais permaneciam de pé

¹⁰ Ver Correia 1934: 165.

atrás da cadeira de Augusta, para poderem controlá-la se ela se tornasse violenta. Naqueles tempos de clandestinidade, as sessões duravam cerca de meia hora. Faziam-se preces a Deus e invocavam-se espíritos de luz para libertarem os doentes dos espíritos inferiores que os avassalavam e para protegerem também os demais presentes. A intervalos circulava uma caneca de água fluídica, da qual todos iam bebendo. Quando os doentes pareciam adormecer, os fiscais sacudiam-lhes os ombros para que despertassem e se compenstrassem nos trabalhos.

Depois de Augusta ter sido levada segunda vez à sessão no dia seguinte, Luísa Honorata fez saber à mãe da rapariga que se tornava indispensável a presença dela e do marido nas sessões para que a filha se curasse. Eugénia Silva Ramos lá conseguiu convencer o marido e nessa noite foram ambos ao armazém dos Rodrigues Pereira. António Chicho manteve-se sentado em lugar onde Augusta não o pudesse ver. Na descrição que fez daquela visita quando depôs no processo judicial, referiu ter visto «várias pessoas chegadas a uma mesa pronunciando orações» e a sua filha ser «sacudida por António Pereira, que repetia ao mesmo tempo e por muitas vezes o nome dela, pronunciando esta uma vez ou outra algumas frases desconexas». Foi a primeira e última vez que António Silva Ramos assistiu a uma sessão espírita, malgrado a insistência da sua mulher para que voltasse.

Eugénia ainda acompanhou a filha mais uma vez. Conforme declarou nos autos, nas duas sessões a que assistiu «ouvia os espíritos chamar pela filha sacudindo-a pelos ombros e proferindo frases que ela declarante não percebeu por estar um pouco distante». Disse ainda que Augusta «umas vezes respondia, outras vezes ficava calada». Não viu que a maltratassem nem que lhe ministrassem qualquer substância. Quiseram que ela bebesse água de uma caneca

ou jarra de onde todos bebiam, mas Augusta negou-se a fazê-lo.

Foram quatro as sessões em que Augusta participou. Segunda-feira 22, quando Raul Duarte Silva começou a averiguar o caso, o delegado de saúde internou-a no hospital. Cumpria-se assim a maldição que o seu pai lhe lançara. O namorado, Joaquim, partiu naquela altura ou pouco antes para Santo Antão. Mas o pior ainda estava para vir. Às sete da tarde de 30 de Maio de 1933 Augusta morreu no hospital, vítima de insuficiência renal aguda. A causa da morte, atestou o doutor Sócrates da Costa, nada tinha a ver com o presumível crime de ofensas corporais provocadas pelas cordas e pelas cintas de lona. O delegado do procurador da República considerou por isso desnecessário realizar uma autópsia. Muito provavelmente, a crise de uremia terá resultado das complicações pós-parto que tinham começado a ser tratadas pela doutora Maria Francisca.¹¹

Estes factos não obstaram, porém, a que o Ministério Público prosseguisse a instrução do processo. Interrogadas várias testemunhas e ouvidos alguns peritos (médicos e farmacêuticos), o delegado do procurador da República promoveu o julgamento de Luísa Lopes, Henrique Morazzo e António Rodrigues Pereira em polícia correcional. Os arguidos foram alvo de duas acusações diferentes. Luísa Lopes foi acusada de, após verificar a alteração das facul-

¹¹ Para eventuais entendidos em farmacologia, aqui fica a relação dos medicamentos receitados pela médica quando a barriga de Augusta começou a inchar: uma garrafa com um preparado de biiodeto de mercúrio a vinte centigramas, iodeto de potássio a vinte gramas, xarope de salsaparrilha a duzentos gramas e água fervida a trezentos gramas; meia garrafa com um preparado de benzoato de sódio a seis gramas, acetato amoníaco a três gramas, xarope de tolu a cem gramas e água fervida a trezentos gramas; uma hóstia de urotropina e teobromina a trinta centigramas.

dades mentais da falecida Augusta, «em vez de diligenciar obter para ela o adequado tratamento médico», a ter amarrado e lhe ter causado as escoriações registadas em exame médico. Incurria por isso em crime de ferimentos e ofensas corporais, previsto e punido no artigo 369.º do Código Penal em vigor.¹² Morazzo e Rodrigues Pereira, por sua vez, foram acusados de terem continuado a realizar as suas costumadas sessões de espiritismo, presididas pelo primeiro e em casa do segundo, apesar do encerramento do Centro Espírita Caridade e Amor por portaria do governo datada de mais de um ano antes. No entender do Ministério Público, a prática continuada das sessões, «além de, possivelmente, ter contribuído para que a cura da falecida Augusta não se tivesse realizado», configurava crime de desobediência à ordem legítima da autoridade pública, crime tipificado no artigo 188.º do Código Penal.¹³

O texto da acusação é interessante. Embora os crimes imputados aos arguidos fossem o de ofensas corporais e o de desobediência à autoridade pública, alegava-se que Luísa Lopes não teria procurado o tratamento médico adequado para Augusta, e que as sessões espíritas organizadas por Henrique Morazzo no armazém de António Rodrigues Pereira podiam ter contribuído para que a doente não se tivesse curado. A menção destas duas hipóteses evidencia bem que, muito embora a matéria dos autos não permitisse indiciar os arguidos de exercício ilegal da medicina, essa ideia pairava na cabeça de quem redigiu a acusação. Tal como pairava na cabeça do administrador do concelho Raul Duarte Silva, que desencadeou o processo, nas dos médicos que se pronunciaram sobre este caso e nas daqueles que menos de dois anos antes se tinham pronunciado a favor da anulação dos estatutos do Centro Caridade e

¹² Ver Correia 1934: 207-208.

¹³ Ver Correia 1934: 108-110.

Amor, e também na cabeça do governador de Cabo Verde. Após duas décadas de implantação na ilha de São Vicente, o espiritismo preocupava as autoridades administrativas, médicas e jurídicas por concorrer com a medicina (especial mas não exclusivamente no tratamento de loucos), e por poder despertar ou agravar perturbações psíquicas entre os seus adeptos.

O processo judicial foi a julgamento no tribunal de São Vicente no dia 17 de Novembro de 1934. Em Abril, Morazzo, Rodrigues Pereira e Luísa Lopes tinham constituído seu advogado o doutor Baltasar Lopes da Silva. Baltasar Lopes viria a tornar-se posteriormente o intelectual cabo-verdiano mais conhecido e respeitado do seu tempo – não apenas em São Vicente, ilha onde fez os estudos liceais e que escolheu como morada definitiva, mas em todo o arquipélago e também na metrópole. Naquela data, contudo, era ainda um jovem alto e esguio de vinte e sete anos, pele morena e cabelo escuro de indiano, que regressara havia dois anos de Lisboa, onde se licenciara em direito e em filologia românica. O processo contra Morazzo e seus dois companheiros foi um dos primeiros, se não mesmo o primeiro, em que ele exerceu como causídico.

Curiosamente, só vim a descobrir que Baltasar Lopes foi o advogado de defesa neste julgamento quando consultei o processo no tribunal de São Vicente – em Novembro de 2001, numa sala do Palácio do Povo (onde o tribunal estava então provisoriamente instalado) com vista para a Rua de Lisboa e o mar da baía ao fundo, enquanto lá fora decorria a rodagem de *Nha Fala*, um filme do realizador guineense Flora Gomes que viria a estrear no ano seguinte. Encenava-se naquele dia um funeral. Antes de conseguir localizar o processo e tê-lo nas mãos, ouvira falar da sua existência a racionalistas cristãos mais velhos. Alguns tinham-me afirmado mesmo que Morazzo fora a tribunal mais que uma vez, coisa que na realidade não ocorreu.

Todos aqueles que guardavam estas memórias me diziam que, em tribunal, Morazzo prescindira de advogado e assumira ele próprio a sua defesa.

Foi com uma mistura de perplexidade, desapontamento e uma nova satisfação que os meus companheiros de conversa reagiram à verdade dos factos, quando lhes contei o que lera no processo arquivado no tribunal. Saberem que afinal Morazzo não exercera a sua própria defesa contrariava a memória prevalecente, e beliscava também um dos atributos que os continuadores do espiritismo valorizavam em Henrique Baptista: o de ser um homem de ofícios sem muitas letras que, não obstante, possuía um cabedal de conhecimentos que o fazia ombrear com médicos, farmacêuticos e advogados. O facto de a defesa ter sido conduzida por um advogado diplomado vinha empalidecer um pouco a memória que os velhos racionalistas cristãos guardavam de Morazzo. Mas, por outro lado, vinha dar-lhe um outro brilho. É que não fora um advogado qualquer a defender a figura de proa do espiritismo em São Vicente. Fora, nem mais nem menos, o doutor Baltasar.

*

Baltasar Lopes morreu em 1989, com oitenta e dois anos de idade. Foi sepultado no cemitério de São Vicente. O seu enterro foi um dos mais concorridos de que há lembrança. Em São Vicente, tal como nas outras ilhas de Cabo Verde, os funerais são importantes acontecimentos públicos, e a dimensão dos cortejos fúnebres é um sinal sempre comentado da popularidade do falecido. Os cortejos começam a formar-se nas residências dos defuntos, ou então à saída da igreja de Nossa Senhora da Luz. Em qualquer dos casos, os séquitos atravessam sempre algumas ruas da cidade antes de saírem em direcção ao cemitério pela estrada da Ribeira de Julião. Quem é capaz de arcar com essa despesa, contrata um ou vários músicos

para acompanharem o cortejo. Um clarinetista ou um trompetista anuncia a saída da casa do finado ou da igreja. Podem acompanhá-lo outros músicos, tocadores de violão e violino, que pelo caminho vão tangendo mornas pungentes já de si, que se tornam dilacerantes nestas ocasiões, executadas em passada lenta, sob o calor do trópico, cortando o silêncio dos que seguem na comitiva, dos que se vão juntando a ela pelo caminho e daqueles que param respeitosamente nos passeios ou à porta de casa a ver o enterro passar. O repertório das mornas que costumam ser tocadas nos funerais ultrapassa as trinta. A mais requisitada, desde há muito e ainda hoje, é a composição instrumental «*Ó Djosa quem mandób morrê?*» («Ó José, quem te mandou morrer?»).

Todo o Mindelo parou no dia em que Baltasar Lopes foi a enterrar. O doutor Baltasar era o intelectual de São Vicente por excelência, e em São Vicente os intelectuais são objecto de reverência geral. São heróis culturais nas duas acepções que a expressão pode ter: indivíduos venerados numa determinada cultura (no sentido antropológico do termo) e indivíduos venerados por causa da sua cultura (no sentido elitista do termo). Esta veneração prende-se com a particularidade de São Vicente ser uma ilha em que os literatos, ligados ao único liceu existente em todo o arquipélago entre 1917 e 1961 (ano em que abriu outro liceu na capital, a cidade da Praia, em Santiago), formaram uma pequena elite, com os seus grémios e as suas tertúlias. Por outro lado, desde a abertura do liceu, a instrução escolar passou a ser uma instituição muito valorizada e ambicionada por todos os que podiam sonhar com ela. Transformou-se numa das principais molas de ascensão social à pequena burguesia, como já o vinha sendo desde há duas gerações na ilha de São Nicolau, onde funcionou o seminário-liceu.



16. Liceu Gil Eanes (depois Escola Secundária Jorge Barbosa). Postal ilustrado (coleção de João Loureiro).

A advocacia foi apenas uma das actividades que Baltasar Lopes exerceu, e não foi sequer aquela que lhe consumiu mais tempo nem a que lhe trouxe mais prestígio. Desde 1930 até 1972, ano em que se aposentou, ele foi professor do liceu de São Vicente, e durante longo tempo assumiu o cargo de reitor da instituição. Formou por isso várias gerações de alunos. As pessoas que conheci no Mindelo que o tiveram como professor recordam-no como um mestre de vastos conhecimentos, mas também como um homem bastante cheio de si, que parecia comprazer-se em humilhar certos alunos durante as suas sabatinas, esforçando-se por lhes demonstrar o quão ignorantes eram.

Baltasar Lopes entrou no mundo cabo-verdiano das letras em 1936, quando lançou, com Jorge Barbosa e Manuel Lopes, a *Claridade*. Esta revista, que viria a ter apenas nove números publicados num período de vinte e cinco anos (o último número saiu em 1960), marcou não obstante toda uma geração de escritores. Teve como colaboradores vários outros intelectuais, quase todos residentes em

São Vicente e ligados ao professorado no liceu ou ao funcionalismo. Estimulados pelo movimento literário da *Presença* portuguesa e, sobretudo, pelo romance regionalista brasileiro, os claridosos desenvolveram uma literatura que se espalhou pela poesia, pelo conto, pela novela e pelo ensaio de pendor sociológico e etnográfico, e que tinha como preocupação comum a definição de uma personalidade ou identidade regional cabo-verdiana. Esta preocupação, quase uma obsessão por vezes, dominou durante décadas o pensamento das elites intelectuais crioulas acerca do arquipélago, e permanece bem forte ainda hoje.

Baltasar Lopes foi a alma da *Claridade*. Os primeiros três números da revista saíram em 1936 e 1937. Seguiu-se um interregno de quase um decénio, iniciado logo após a partida do professor para a metrópole, onde residiu quatro anos para realizar um estágio pedagógico. Houve depois quatro números publicados entre 1947 e 1949, nova interrupção de dez anos, e dois números derradeiros saídos em 1958 e 1960. Foi logo no primeiro número da *Claridade* que Baltasar Lopes começou a publicar excertos de *Chiquinho*, um romance em gestação desde 1935 que sairia do prelo somente em 1947. Vários comentadores apontam influências de *Menino de Engenho*, marcante romance do brasileiro José Lins do Rego (1932), no livro de Baltasar Lopes. *Chiquinho* narra a história de um menino nascido no Caleijão, povoação da ilha agrícola de São Nicolau, de onde Baltasar Lopes era natural: a sua meninice em São Nicolau, os tempos de liceu em São Vicente, o regresso doloroso à ilha natal, a falta de perspectivas de um futuro condigno e, por fim, a decisão de embarcar para a América.

As páginas de *Chiquinho* desvelam várias realidades da vida de São Vicente e São Nicolau entre a segunda e a terceira décadas de novecentos. Falam da importância da emigração masculina para a América do Norte na economia e na vida familiar dos camponeses de São Nicolau (o pai de Chiquinho

era um desses emigrantes), do mobiliário americano que ia invadindo os interiores das casas mais afortunadas, das histórias de feitiças, criaturas medonhas e assombrações de mortos vingativos que os mais velhos contavam à garotagem, do trabalho árduo de semear o milho e o feijão e cuidar das plantas na época das águas, do valor que era dado à escola, das crianças que desertavam as salas de aula na altura dos trabalhos agrícolas, dos anos de seca e fome, do ensino no agonizante seminário-liceu da Ribeira Brava (onde Chiquinho, tal como Baltazar Lopes, estudou até ao quinto ano). Isto no que diz respeito a São Nicolau. O capítulo sobre São Vicente cobre dois anos, o sexto e o sétimo anos do liceu de Chiquinho. É o tempo das tertúlias dos rapazes de liceu, dos poemas que todos eles escreviam e alguns musicavam em mornas que tocavam e cantavam com os companheiros em serenatas junto às casas das pretendidas, da crise de emprego e subsistência por falta de movimento no Porto Grande, da miséria dos pobres das fraldas da cidade, da iniciação sexual dos rapazes de liceu com as meninas de vida, da competição entre *blocos* de diferentes zonas da cidade no desfile de Carnaval (tradição importada do Brasil), dos bailes nos clubes e das bebedeiras nos botequins. Vida de farra para enganar o amargor. Reverberam ao longo do livro as palavras que um tio de Chiquinho lhe lança quando ele regressa a São Nicolau, com o liceu terminado e, como prémio, um posto de professor primário numa aldeola lá para cascos de rolha:

«Larga tudo isto! Vai para a Guiné, para Angola, para o Brasil, para o diabo! Mas não fiques aqui... Só conseguirás cair no grogue... Esta vida é como clorofórmio. Ao cabo, todas as tuas aspirações se dissolvem. E o grogue espera-te... Olha para mim... Aguardente e mães-de-filhos... Não há mais nada que fazer, em que pensar, é claro que Joca tem de beber grogue e fazer filhos...»¹⁴

¹⁴ Lopes 1997 [1947]: 181.

Chiquinho costuma ser aclamado como o primeiro romance cabo-verdiano e é hoje livro de leitura obrigatória nos liceus do país. Além deste livro, Baltasar Lopes publicou vários poemas (sob o pseudónimo de Osvaldo Alcântara), estudos linguísticos e ensaios sobre Cabo Verde. Na linguística, destaca-se o ensaio «Uma experiência românica nos trópicos», publicado em duas partes nos números 4 e 5 da *Claridade* (1947). Baltasar Lopes foca principalmente a questão das origens da fala crioula. Segundo ele, aquilo que diferenciou o crioulo de Cabo Verde do português reinol foi basicamente a simplificação morfológica. O contributo das línguas africanas teria sido diminuto. O filólogo chega mesmo a afirmar que «a única influência africana que já se apontou concretamente no domínio da morfologia do crioulo cabo-verdiano é a partícula negativa *ca*», e ainda assim não exclui a hipótese de ela poder derivar do vocábulo português *nunca*.¹⁵ Dez anos mais tarde, a Imprensa Nacional de Lisboa publicou a sua monografia *O Dialecto Crioulo de Cabo Verde*, no qual se reitera a tese central do ensaio de 1947 e de outros textos sobre variados aspectos da cultura crioula: na língua como na cultura em geral, Cabo Verde é uma experiência românica nos trópicos. Um Portugal aclimatado.¹⁶

Esta concepção de Cabo Verde não era nova. Desde as últimas décadas da Monarquia Constitucional, os intelec-

¹⁵ Lopes 1947: 5, 7.

¹⁶ Ver Lopes 1984 [1957]. No começo dos anos sessenta, a linguista cabo-verdiana Dulce Almada viria a secundar no essencial as ideias de Baltasar Lopes, embora com uma ligeira *nuance*: a referência à situação colonial do primeiro século após o povoamento das ilhas, que fizera com que os negros, escravos na maioria, tivessem de abandonar a sua própria língua para falarem a dos seus conquistadores». «E abandonaram-na tão completamente», continua a autora, «que não aparecem no crioulo cabo-verdiano vestígios de qualquer língua africana. Apenas nos crioulos de Sotavento aparecem alguns vocábulos cujo étimo não parece ser português» (Almada 1961: 17).

tuais e políticos cabo-verdianos que se assumiam como porta-vozes do seu povo junto da metrópole repisavam o tema da especificidade cabo-verdiana, da superioridade civilizacional dos ilhéus em relação aos africanos das colónias continentais e de São Tomé e Príncipe, do espírito e dos valores profundamente portugueses que predominavam no arquipélago. O cabo-verdiano, sentenciava *A Voz de Cabo Verde* em 1912, não pode ser tratado como um selvagem, «tem já um polimento de civilização e aspira a ombrear com o mais civilizado», e «tem também um conhecimento muito profundo das leis e regulamentos portugueses». ¹⁷ Um ano depois, no mesmo jornal, o poeta e professor primário José Lopes exigia às autoridades metropolitanas a criação imediata de um liceu em Cabo Verde, argumentando não ser justo nem assentar bem ao decoro nacional «que a mais genuinamente portuguesa de todas as colónias, habitada por um povo inteligente, dócil, honesto e bom, não tenha ainda esse melhoramento». ¹⁸

Baltasar Lopes e o grupo da *Claridade* trouxeram um novo fôlego e um novo vocabulário para exprimir esta concepção da cabo-verdianidade. O escrito de Baltasar Lopes mais eloquente a este propósito será muito provavelmente o opúsculo *Cabo Verde Visto por Gilberto Freyre*. Além dos romancistas regionalistas da década de trinta (José Lins do Rego, Érico Veríssimo, Jorge Amado, Graciliano Ramos), outros dois intelectuais brasileiros exerceram profunda influência nos claridosos. Foram eles os sociólogos Artur Ramos e, sobretudo, Gilberto Freyre. A teoria que Gilberto Freyre avançou em *Casa-grande & Senzala* para dar conta da formação da sociedade brasileira (e que nos seus livros posteriores viria a alargar-se ao universo mais vasto do «mundo que o português criou» nos trópicos) foi recebida

¹⁷ *A Voz de Cabo Verde*, ano 1, n.º 20 (1 de Janeiro de 1912), p. 3.

¹⁸ *A Voz de Cabo Verde*, ano 3, n.º 83 (17 de Março de 1913), p. 2.

nas ilhas como uma teoria que parecia ter sido feita de propósito para falar de Cabo Verde. A experiência de miscigenação e interpenetração cultural que ocorrera no arquipélago não tinha paralelo em nenhuma outra colónia portuguesa. Nem sequer em terras brasileiras, segundo alguns claridosos, que se afoitavam ao ponto de considerar que o país que aparecia retratado em *Casa-grande & Senzala* estava mais ali nas ilhas crioulas do que no Brasil, onde a mestiçagem e o esbatimento do preconceito racial não teriam atingido (ainda) tamanho avanço.¹⁹

Mas mais do que a miscigenação e a interpenetração cultural em si, a representação dominante da cabo-verdianidade entre os claridosos tendia a exaltar a contribuição cultural ou espiritual de Portugal na formação da sociedade mestiça do arquipélago. A mestiçagem, vista como um dos elementos fundamentais da sociedade cabo-verdiana, era entendida não apenas como um processo histórico de miscigenação ou mistura racial, mas também como um processo de civilização e de desafrianação cultural.

A obsessão dos intelectuais de Cabo Verde com a identidade cultural das suas ilhas prolongar-se-ia durante várias décadas – na verdade, perdura até hoje. Em 1956, a Junta de Investigações do Ultramar promoveu a realização em São Vicente de uma «Mesa-redonda sobre o homem cabo-verdiano», na qual se discutiu a questão da existência ou da inexistência de uma «cultura» ou «civilização» cabo-verdiana. O debate reuniu a maioria das forças vivas do Mindelo e ocorreu a pretexto da estadia em Cabo Verde do médico português Almerindo Lessa, que viera recolher amostras de sangue para um estudo sero-antropológico da

¹⁹ Cf., por exemplo, o que escreve Baltasar Lopes no prefácio a Ferreira 1967: XIV.

população do arquipélago.²⁰ Dois anos mais tarde, a mesma Junta de Investigações do Ultramar acolheu em Lisboa os «Colóquios cabo-verdianos», uma iniciativa de Nuno Miranda e Manuel Ferreira apadrinhada pelo antropólogo português Jorge Dias. Há boas razões para pensar que o investimento da Junta na promoção destes encontros consubstanciou uma espécie de apadrinhamento dos intelectuais claridosos pelos organismos coloniais da metrópole, decorrente de uma confluência de interesses circunstancial.

A partir do momento em que a legitimidade do colonialismo português foi posta em causa pela conjuntura internacional do pós-guerra, que consagrava o princípio da autodeterminação dos povos e precipitava o fim dos impérios coloniais europeus, o regime de Salazar operou uma remodelação legislativa e ideológica do império, que passou entre outras coisas pela revogação do Acto Colonial de 1930, pela transfiguração das «colónias» em «províncias ultramarinas» e pela adopção do luso-tropicalismo como ideologia oficial.²¹ A teoria de Gilberto Freyre foi cooptada pelo regime como caução científica da bondade e da natureza *sui generis* do colonialismo português. Por isso, a demonstração da sua realidade em Cabo Verde, que os intelectuais ilhéus vinham fazendo por sua conta e risco desde meados dos anos trinta, com o intuito (como veremos) de melhorar a situação administrativa e económica do arquipélago, adquiriu neste contexto interesse de Estado.

A isto acresce que os intelectuais cabo-verdianos sofriram uma espécie de orfandade intelectual desde que Gilberto Freyre os contradissera, nas considerações sobre Cabo Verde que publicou em 1953 no livro *Aventura e Ro-*

²⁰ As intervenções dos participantes na mesa-redonda foram transcritas e publicadas em Lessa & Ruffié 1960.

²¹ Ver Castelo 1998 e Léonard 1997.

lina. Este livro reunia as impressões de uma viagem por Portugal e suas províncias ultramarinas (exceptuando Macau e Timor) que o sociólogo brasileiro realizara entre Agosto de 1951 e Fevereiro de 1952, a convite e a expensas do ministério português do Ultramar e com o objectivo de identificar as «constantes portuguesas de carácter e acção» no espaço do império. Irónica e inesperadamente, nas páginas do livro que dedicou a Cabo Verde, Gilberto Freyre rasurava a narrativa da cabo-verdianidade luso-tropical que os intelectuais do arquipélago vinham escrevendo em seu nome havia quinze anos. Da breve estadia nas ilhas, ficava-lhe essencialmente «a impressão de uma população sociológica e até etnicamente aparentada com a portuguesa ou a brasileira; mas demasiadamente dominada pela herança da cultura e da raça africanas para que o seu parentesco com portugueses e brasileiros seja maior que o exotismo da sua aparência e dos seus costumes. Costumes, muitos deles, ainda solidamente africanos. Outros de tal modo africanóides que retêm a sua potência africana sob o verniz europeu». ²² Em vez de ver uma cultura mestiça, Freyre via uma gente culturalmente «instável» e «incharacterística», e além do mais envergonhada das suas raízes africanas, e sugeria que a única terapêutica capaz de «corrigir este estado de instabilidade e de incharacterização» seria «um revigoroamento da cultura – cultura no sentido sociológico – europeia». ²³

Baltasar Lopes não podia ter exprimido de forma mais clara o espanto e a decepção geral dos intelectuais cabo-verdianos perante as palavras de Freyre: «O Messias desiludiu-nos». ²⁴ E respondeu-lhes com mágoa e indignação numa série de conferências radiofónicas emitidas pela

²² Freyre 1954 [1953]: 240.

²³ Freyre 1954 [1953]: 251.

²⁴ Lopes 1956: 11.

Rádio Barlavento entre Maio e Junho de 1956, cujo texto foi publicado ainda nesse ano – precisamente no opúsculo *Cabo Verde Visto por Gilberto Freyre*. Lopes contestou aí ponto por ponto «o africanismo tamboriado por Gilberto Freyre». O problema, segundo ele, é que Freyre se deixara impressionar pela «maquilhagem epidérmica» do povo de Cabo Verde e não tivera tempo nem cuidado para perscrutar a «verdade sociológica» que ela disfarçava.²⁵

Politicamente, Baltasar Lopes e a maioria dos homens da *Claridade* tinham uma agenda que, como não podia deixar de ser, estava condicionada pela situação colonial vigente e por aquilo que era possível querer dentro dela. Aquilo que escreviam sobre a miséria nos anos de fome, o desemprego nas cidades, a falta de perspectivas de futuro, somado à afirmação do regionalismo de Cabo Verde e, em simultâneo, da sua notória portugalidade cultural, era um grito de protesto às autoridades da metrópole, que não fomentavam como deviam as ilhas tropicais que lhe pertenciam. Vários intelectuais deste tempo defendiam para Cabo Verde um estatuto de adjacência, idêntico ao dos arquipélagos dos Açores e da Madeira, ou uma autonomia administrativa.

Por causa disso, viriam a ser criticados, às vezes de forma violenta, pela geração de 1950 e 1960, a geração dos seus filhos, daqueles que tinham ido cursar estudos superiores em Coimbra ou em Lisboa e que, na capital, haviam aprendido o anticolonialismo com os seus camaradas de outras colónias portuguesas com quem conviveram na Casa dos Estudantes do Império. Muitos dos seus membros foram militantes do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), o partido que viria a governar Cabo Verde e a Guiné-Bissau após a independência conquistada em 1975.

²⁵ Lopes 1956: 15 e 17.

Mas tudo isto é a grande história, a história dos homens grandes e dos grandes acontecimentos de Cabo Verde. Regressemos à história mais caseira mas não menos animada do espiritismo na ilha de São Vicente.

*

Mais precisamente, voltemos ao ano de 1934, à sala de audiências do tribunal de São Vicente no dia 17 de Novembro. O julgamento começou com a leitura do auto de acusação, seguindo-se a contestação da defesa. Em relação a Luísa Lopes, Baltasar Lopes argumentou que ela assistira e tratara de Augusta «com toda a solicitude e carinho» depois de esta ter sido expulsa da casa de seus pais, que lhe providenciara assistência médica e medicamentos quando necessário (não sendo ela, ademais, familiar da vítima, e sendo o recurso a assistência médica facultativo), que teria sido a própria mãe de Augusta quem lhe sugerira que levasse a filha a umas sessões de espiritismo e, por fim, que a arguida resolvera amarrar Augusta quando esta começou a dar mostras de alienação mental e agressividade por não haver outro recurso, «por ser noite e não haver hospital próprio de alienados». Invocando o n.º 2 do artigo 44.º do Código Penal, Baltasar Lopes pediu para Luísa Lopes a dirimente de «medo invencível de um mal igual ou superior», que anularia a sua culpabilidade nos ferimentos que Augusta sofreu.

Quanto a Henrique Morazzo e a António Rodrigues Pereira, sobre quem impendia a acusação de desobediência à ordem legítima da autoridade pública, o advogado alegou que a portaria que revogara os estatutos do Centro Caridade e Amor e determinara o seu encerramento não interditava contudo a realização de reuniões espíritas, «absolutamente lícitas, por não haver lei nenhuma que as proíba». Não havia identidade entre o antigo Centro Caridade e Amor e as sessões organizadas por Morazzo no

armazém de Rodrigues Pereira. Participavam nestas «entre 8 e 12 pessoas», e «a elas não tinham direito de assistir, nem assistiam, os numerosíssimos antigos sócios do referido e extinto Centro». As sessões espíritas faziam-se agora ao abrigo do direito de reunião, garantia constitucional. Só configurariam crime, de associação ilícita, caso se provasse que nelas participavam mais de vinte pessoas, coisa que nenhuma das testemunhas convocadas referira.

No dia 17 de Novembro ainda foram ouvidas as primeiras três testemunhas de acusação. A segunda sessão do julgamento realizou-se no dia 8 de Janeiro de 1935. Depuseram duas testemunhas de acusação e duas testemunhas de defesa de Luísa Lopes. A 11 de Fevereiro depuseram outras três testemunhas de defesa de Luísa Lopes e três testemunhas de defesa de António Rodrigues Pereira e Henrique Morazzo. Cinco dias depois, o juiz proferiu a sentença. A contestação de Baltasar Lopes colheu junto do magistrado, que julgou as duas acusações do Ministério Público improcedentes e absolveu os réus. O processo ficou assim encerrado.

*

Anos mais tarde, Baltasar Lopes publicaria na revista *Claridade* um poema que nos dá bem conta do modo como o espiritismo impregnava a cultura popular de São Vicente na década de quarenta. O poema intitula-se «Rapsódia da Ponta-de-Praia» e canta assim:

«Sigo o Espiritismo,
 vou às sessões do Centro,
 bebo água fluídica,
 vou às sessões de limpeza,
 a minha estrela é o Grande Foco Gerador.
 Não vou ficar
 avassalado
 pelo Astral Inferior, vou fugir
 naquele Grange

ou naquele suíço,
vou ser
chegador,
azeitador,
fogueiro,
criado de bordo
ou taifeiro.
Daqui a seis meses
tocarei no porto,
irei
ao Farol do Viajante,
apanharei uma bebedeira
e embarcarei novamente
naquele Grange
ou naquele suíço.
Houve dissidência
no Bloco Original,
havia injustiça
no regulamento,
fundámos o Bloco Oriundo,
o baile do bloco
vai ser
um “colosso universal”.
Vai haver pancada,
vou brigar com polícia,
porque polícia não sabe ainda
que eu sou um homem macho.
Vou passar contrabando,
vou ao Porto Novo,
enganarei
os guardas de alfândega,
atravesso o Canal,
desembarco na Salamanca,
e se eu for descoberto
pelos guardas do Comissariado
vou ter com advogado
para advogar minha sentença.
Vou fazer serenata,
vou tocar violão,

cavaquinho,
farei chocalho
de uma lata
de cigarro inglês,
vou pedir para o Rio,
Ladeira de João Homem,
uma cuíca e um reco-reco,
vou namorar,
vou cantar samba,
vou revelar
que ela devorou meu coração,
vou ser
advogado no tribunal da tua consciência.
Não vou tirar
licença de alambique,
vou enganar o Governo,
vou fazer mel
e depois
de mel farei aguardente
em potes da Boa Vista.
Se eu for denunciado,
o fiscal verá
que os ratos comeram
o lacre do meu alambique.
Vou meter melhoramentos
na minha fazenda,
dou hipoteca à Caixa,
contraio empréstimo na Caixa,
todos os meses haverá desconto
na minha folha.
Vou fazer letra bonita,
vou escrever uma carta
ao Presidente Roosevelt
para ele distratar os meus papéis,
vou trabalhar em New Bedford,
vou ser tripulante de light-ship.
Eu vou-me embora,
não vou ficar mais
avassalado

pelo Astral Inferior,
vou fugir
naquele Grange
ou naquele suíço.»²⁶

Este poema retrata os expedientes para singrar na vida e os sonhos que se abriam no espírito dos homens da Ponta de Praia. Ponta de Praia era a zona da baía do Porto Grande onde muitos homens sem emprego queimavam o tempo aguardando a chegada de um vapor, para logo oferecerem os seus serviços como carregadores, moços de recados, cicrones ou proxenetas, ou eventualmente tratassem de negócios ilícitos a bordo, abastecerem-se de cigarros e outra mercadoria para pequeno contrabando, aceitarem qualquer oferta de trabalho num navio ou até embarcarem clandestinamente para paragens mais prósperas. Os homens da Ponta de Praia sonhavam com tudo isto. Os mais remediados, que por ali rondavam também, ponderavam arriscar no fabrico clandestino de grogue na vizinha ilha de Santo Antão, negócio ilícito à época (e portanto lucrativo) devido às medidas proteccionistas do governo para estimular o escoamento para Cabo Verde do vinho produzido na metrópole. O poema atesta igualmente a brasilidade de São Vicente. Não só fala da miragem de ir namorar e cantar o samba para o Rio de Janeiro, como também do Carnaval à moda brasileira (que conquistara a ilha cabo-verdiana e era já naquela época o principal momento festivo do ano) e ainda do enraizamento do espiritismo nos estratos populares. O homem de Ponta de Praia frequentava as sessões de limpeza psíquica e estava disposto a quase tudo para se libertar da miséria e do tédio pestilentos, do avassalamento do astral inferior.

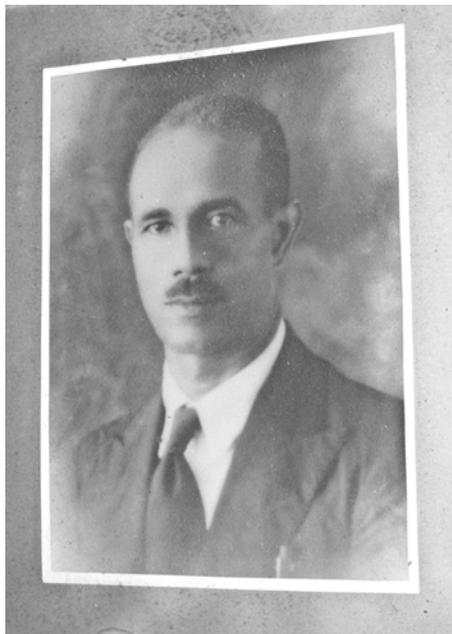
²⁶ *Claridade*, n.º 5 (Setembro de 1947), p. 13.

Um ano antes da publicação deste poema, o casal norte-americano Everette e Garnet Howard deixou também um testemunho escrito que dá conta da importância do espiritismo na ilha do Porto Grande. São Vicente, escreveram eles, era uma Sodoma de pecado. «O povo, especialmente os homens mais jovens, abandonaram o romanismo e procuram algo diferente. O único substituto é o espiritismo, e são às centenas os que acorrem aos médiuns. Esta semana estiveram presentes mais de quatrocentos».²⁷ Mesmo que houvesse algum exagero no número apontado pelos Howard, é seguro que em meados da década de quarenta, pouco mais de dez anos transcorridos sobre o encerramento do centro espírita de Morazzo pelo governador e o desfecho do processo judicial contra ele e seus companheiros, as sessões de limpeza psíquica juntavam mais gente do que no tempo em que o Centro Caridade e Amor funcionou dentro da lei.

*

Entre os racionalistas cristãos mais velhos que conheci durante o trabalho de campo, há memória de que Henrique Morazzo terá sido incomodado pelas autoridades policiais em ocasiões posteriores, não muitas. Após o encerramento compulsivo do Centro Caridade e Amor, Morazzo continuou a sua actividade, sempre na clandestinidade e, em certas conjunturas, com repressão policial, mas nem por isso com poucos seguidores. É provável que uma cultura de secretismo tenha contribuído para fortalecer um sentimento de camaradagem e cumplicidade entre os adeptos.

²⁷ *The Other Sheep*, vol. 34, n.º 2 (Setembro de 1946), p. 6.



17. Retrato de João Manuel Miranda, conservado por seu sobrinho Hilas Miranda. Fotografia do autor, Junho de 2001.

Devido ao corte de ligações do Centro Redentor do Rio de Janeiro com Henrique Morazzo, o elo de ligação em São Vicente a partir de 1934 passou a ser o professor primário João Manuel Miranda, que havia sido médium de Morazzo e entretanto começara a organizar sessões em sua própria casa, na Rua do Coco. Em 1960, João Miranda reformou-se e partiu para Portugal. Morazzo ficou inválido em 1965 e morreu em 1967. Os seguidores de ambos continuaram com a prática da limpeza psíquica em pequenos grupos e faziam circular folhetos e publicações do racionalismo cristão às escondidas. Entre 1960 e 1974 tiveram de suportar frequentes denúncias do pároco local às autoridades civis – que normalmente não tinham consequências práticas demasiado graves, já que entre os adeptos do racionalismo cristão havia alguns polícias e funcionários da

administração do concelho. A PIDE, a polícia política do Estado Novo, foi mais contundente neste período. Interceptava os livros que eram encomendados do Brasil e violava sistematicamente a correspondência privada dos principais seguidores do movimento. As sessões realizavam-se com discrição e de forma irregular. Com a independência de Cabo Verde, em 1975, o racionalismo cristão saiu da clandestinidade. O novo governo da República de Cabo Verde procurou persuadir os vários líderes a unirem-se e constituírem um único centro em São Vicente. Estes, porém, nunca chegaram a acordo, e acabaram por se dividir em cinco centros. Mais tarde abriram outros dois centros, o que significa que existem hoje sete centros racionalistas cristãos para uma população de cerca de setenta mil pessoas. Os centros que funcionam actualmente na capital do país, a cidade da Praia, foram todos criados por racionalistas cristãos vindos de São Vicente após a independência.

Epílogo

São Vicente é um Brasilinho – assim canta uma morna bem conhecida. Mais genericamente, muito do que foi Cabo Verde no passado e daquilo que o país é no presente decorre de fluxos comerciais e culturais no Atlântico, nos quais o Brasil tem sido sempre um eixo fundamental. Foi em boa medida ao Brasil que Cabo Verde deveu a continuidade da sua colonização a partir do século XVI, como entreposto de escravos e outras mercadorias. Foi do Brasil que vieram o milho, o café, a purgueira, o tabaco e outras culturas que assumiram importância vital na subsistência e na economia da população do arquipélago, em ciclos históricos de durações diferenciadas. Já no século XIX, o abandono das ilhas por parte da metrópole e a ocorrência da independência do Brasil em 1822 levaram alguns notáveis cabo-verdianos a conspirarem com vista a uma anexação das ilhas atlânticas ao novo reino sul-americano – de forma inconsequente, todavia.

Entre 1800 e meados de 1900, a intensificação dos contactos entre Cabo Verde e o Brasil, derivada primeiro do curto ciclo de exploração comercial do sal na ilha da Boa Vista e, depois, da importância fulcral que São Vicente passou a deter nas rotas transatlânticas, trouxe ao arquipélago influências culturais importantes e duradouras. A morna, género musical que é hoje um dos principais factores de ancoragem e reprodução identitária na diáspora cabo-verdiana, e porventura a manifestação cultural mais emblemática de Cabo Verde no estrangeiro, deveu muito ao contacto de tocadores e compositores cabo-verdianos

com as modinhas brasileiras. Na vida literária, é bem sabida a influência que o romance regionalista brasileiro e a antropologia e a sociologia de Artur Ramos e Gilberto Freyre tiveram sobre os intelectuais cabo-verdianos dos anos trinta em diante. As novidades chegadas do Rio de Janeiro afectaram muitos outros domínios das sociabilidades e da vida quotidiana: a onomástica, o vestuário, as formas de usufruto da praia de mar do Mindelo (a Lajinha, espécie de Copacabana em miniatura) e, claro, o Carnaval, afeiçoado desde as primeiras décadas do século XX à imagem do seu modelo carioca.¹

A partilha do português como língua oficial tem sido um elemento facilitador dos contactos e trânsitos culturais entre o Brasil, Portugal, Cabo Verde e outras antigas colónias de Portugal em África cuja importância não deve ser negligenciada. O consumo de telenovelas brasileiras em todos estes países é uma das práticas contemporâneas que o atesta bem. No que diz respeito ao racionalismo cristão, o facto de este ser uma doutrina do livro e da palavra, e de a maioria das suas publicações serem editadas no Brasil, facilitou a sua propagação pelos países onde o português é a língua da escrita e da leitura, bem como nos países onde existem contingentes migratórios de populações lusófonas alfabetizadas. Apesar de um certo empolamento retórico da lusofonia, que às vezes faz dela um vector de uma comunidade mais imaginária que imaginada e vivida pelos seus participantes (comunidade essa que vários intelectuais lusófonos se têm dado ultimamente ao trabalho de desmistificar), não deixa de ser verdade que as populações do espaço atlântico expostas ao português formam um universo de partilha histórica e linguística potencialmente apto a continuadas trocas culturais. Esta afirmação aplica-se sobretudo aos

¹ As referências a influências culturais vindas do Brasil abundam nos estudos sobre Cabo Verde. Encontra-se uma boa síntese em Varela 2000.

estratos letrados dessas populações. Mas aplica-se também a outras camadas sociais expostas ao português por via da rádio, da televisão e da oratória política e religiosa.

A expansão bem sucedida de igrejas neopentecostais de origem brasileira e portuguesa (como é o caso da Igreja Universal do Reino de Deus e da Igreja Maná, respectivamente) em ambos aqueles países, nas antigas colónias africanas de Portugal e entre os contingentes de todas estas populações estabelecidos noutros países africanos e europeus, que vem ocorrendo nas últimas três décadas, evidencia bem como a lusofonia facilita efectivamente a criação de comunidades transnacionais. A difusão mais antiga do racionalismo cristão nos mesmos territórios corrobora esta asserção.

A existência de uma trama atlântica secular de trânsitos humanos, materiais e culturais, de um espaço lusófono de comunicação e circulação inserido nessa trama, e, a uma escala mais reduzida, de um historial de intercâmbios particularmente intensos e continuados entre o Brasil e Cabo Verde, tudo isto providenciou um contexto muito favorável à entrada do racionalismo cristão em São Vicente, ao seu enraizamento na sociedade local e à sua disseminação, levada a cabo por naturais desta ilha, noutras ilhas do arquipélago e nas paragens da África Ocidental, da América do Norte e da Europa onde se fixaram núcleos numericamente significativos de cabo-verdianos. Isto não significa, é claro, que a viagem do racionalismo cristão dos seus berços de Santos e do Rio de Janeiro para São Vicente tenha sido uma fatalidade. Não fossem as odisseias pessoais de Augusto Messias de Burgo e de Henrique Morazzo e talvez o espiritismo do Centro Redentor nunca tivesse chegado a Cabo Verde. Não fosse o espírito do tempo em que o racionalismo cristão aportou em São Vicente, um caldo de evolucionismo, cientismo, anticlericalismo e aspirações democráticas de acesso ao conhecimento mais avançado

por parte das classes médias urbanas, talvez o espiritismo não se tivesse entranhado ali como entranhou. Não fosse a debilidade da estrutura eclesiástica católica de São Vicente entre 1910 e 1945, talvez o espiritismo tivesse encontrado mais dificuldades em conquistar adeptos. E não fossem certas características sociológicas peculiares da sociedade do Mindelo, talvez o seu sucesso não tivesse sido tão forte e persistente.

Em primeiro lugar (a ordem dos factores é arbitrária), a partir do momento em que foi fundado o liceu de São Vicente, em 1917, o Mindelo tornou-se o pólo (durante três décadas e meia o único) do ensino secundário em Cabo Verde. Era para São Vicente que vinham estudar os filhos das famílias cabo-verdianas mais afortunadas, ou das famílias simplesmente remediadas mas que davam grande valor à instrução escolar. Numa ilha com diminutas potencialidades agrícolas, de povoamento tardio e essencialmente concentrado num único núcleo urbano, a cidade-porto do Mindelo, o sector terciário era aquele onde convergia o grosso da actividade económica da população – desde aquela que sobrevivia de expedientes ocasionais até à fatia bem mais diminuta que tinha a sorte de contar com emprego e salário certos. A instrução escolar era encarada, de forma bastante realista, como potencial alavanca de ascensão social. Um caixeiro com estudos podia aspirar a uma posição melhor na casa comercial onde trabalhava, ou mesmo a um posto no funcionalismo público – em Cabo Verde, na Guiné ou em Angola.

A importância que o liceu e o conhecimento escolar tinham (e continuam hoje a ter) na vida prática da população de São Vicente estabeleceu-se a par da veneração pelos intelectuais, pelos médicos e por outras pessoas *de cultura*. Por causa do liceu e das boas oportunidades de trabalho no funcionalismo e nalgumas empresas privadas, foi em São Vicente que se concentrou boa parte dos intelectuais do

arquipélago. A pequenez do meio permitia (e continua a permitir) que estes sejam figuras conhecidas da maioria da população. Não apenas conhecidas através da imprensa, mas mais intimamente através das pequenas histórias e dos rumores que os seus amigos, colegas de trabalho e empregados fazem circular. Isto cria uma atmosfera em que a veneração dos homens de espírito superior vai de mão dada com um sentimento de relativa familiaridade para com eles.

Vivendo numa situação colonial, os intelectuais que cursavam estudos superiores na metrópole e regressavam à ilha, aqueles que não chegavam nunca a abandoná-la, e também alguns que partiam mas que se mantinham para sempre sentimentalmente ligados a ela, tendiam a assumir-se como *intelectuais orgânicos* crioulos. Adaptando este conceito de Gramsci ao contexto de São Vicente, muitos eruditos locais (à semelhança de alguns médicos e outros profissionais que lidavam de perto com a população comum, incluindo a mais miserável) actuavam como porta-vozes de todos os ilhéus. Observavam e compadeciam-se com os seus sofrimentos e as suas dificuldades. Sentiam-se, tal como os restantes, desterrados, menosprezados por Portugal, limitados e restringidos na sua acção e nas suas possibilidades de realização. Entregaram-se, por isso, na expressão de Onésimo Silveira, «à missão de dar uma voz poética à angústia oceânica da nossa gente».² E a gente retribuía-lhes o reconhecimento, tratando-os com o respeito afectuoso com que se trata um parente que se distinguiu de entre os demais, que elevou o nome da família.

Poucos dos intelectuais de São Vicente frequentaram os centros racionalistas cristãos. A maioria nunca lá pôs os pés, ou fê-lo apenas ocasionalmente, por cortesia, acedendo a convites dos responsáveis dos centros para alguma cerimónia comemorativa especial. Aqueles que já falece-

² Silveira 1963: 20.

ram, contudo, passaram a ter presença assídua nas sessões de limpeza psíquica. Presença espiritual, bem entendido, na qualidade de espíritos superiores que vêm transmitir discursos moralizadores. A cooptação póstuma dos intelectuais pelo racionalismo cristão reflecte a aura que os rodeia em São Vicente e contribui para perpetuá-la.

Um segundo traço sociológico da sociedade mindelense que me parece particularmente relevante para compreender o sucesso do racionalismo cristão prende-se com as formas de relacionamento entre classes sociais que ali prevalecem. Em termos muito esquemáticos, que correspondem grosseiramente à própria percepção nativa da estratificação social, podemos distinguir três camadas sociais: a elite, a classe média e o povo – pejorativamente chamado *gentinha* por alguns membros dos estratos mais elevados. A elite, numericamente muito reduzida, não segue o espiritismo. É da classe média que provém a grande maioria dos militantes dos centros racionalistas cristãos, isto é, das pessoas que dedicam parte do seu tempo a trabalhar gratuitamente nas sessões (presidentes, auxiliares, médiuns, esteios, elementos da meia corrente) e pagam a cota de sócios que permite aos centros arcar com as despesas de manutenção. Entre os frequentadores, sejam eles assíduos ou esporádicos, encontramos também bastante gente de classe média e muita gente dos estratos populares.

A composição social da assistência e do próprio núcleo de militantes varia um pouco de centro para centro. Entre 2000 e 2001, o centro da Ribeirinha era o mais popular, nos dois sentidos do termo: era o mais concorrido (apesar de não possuir o edifício de maior capacidade) e era o mais frequentado por pessoas de classe baixa. Bom número dos seus militantes eram pequenos negociantes e homens de ofícios ligados de uma forma ou de outra à firma comercial dos herdeiros de Bento Lima – o homem que tomou a presidência do núcleo espírita antes chefiado pelo carpinteiro

Matias Soares na Ribeira Bote e que mandou construir o edifício que existia à data do meu trabalho de campo (e que em 2006 foi substituído por um novo). A Ribeirinha é uma zona periférica, nas fraldas leste da cidade, onde o casario começa a rarefazer-se na paisagem árida e acastanhada. A maioria dos frequentadores do centro morava nas zonas periburbanas mais próximas, algumas delas muito pobres: Bela Vista, Lombo de Tanque, Ribeira Bote, Ilha de Madeira, Fonte Filipe e Vila Nova.

O centro da Avenida de Holanda, por contraste, situava-se num bairro de classe média, urbanizado a partir dos anos sessenta graças ao investimento no sector imobiliário de homens que tinham emigrado como marítimos e haviam trabalhado a bordo ou nos portos de Amesterdão e Rotterdam. Entre os militantes do centro, havia vários que estavam ligados «na sua vida material» (como alguns me diziam) por interesses em negócios comuns, do comércio à construção civil. Mas havia também pessoas de fora desse mundo: professores, enfermeiros, médicos. Entre os frequentadores do centro da Avenida de Holanda, a maioria residentes em Monte Sossego (bairro onde o centro se localiza) e nas imediações, havia muito mais pessoas de classe média do que na Ribeirinha. Por causa da extracção social dos seus membros e frequentadores, o centro da Avenida de Holanda era o mais reputado no Mindelo – embora não fosse mais concorrido que o da Ribeirinha no período da minha estadia. Até as pessoas que nada queriam saber do espiritismo me diziam, de ouvir dizer, que o centro da Avenida de Holanda era «o mais sério».

Esta reputação começava naquela altura a ser partilhada pelo centro do Madeiralzinho, o mais recente dos sete centros existentes em São Vicente, localizado na zona norte do Mindelo. Em 2000, além das sessões públicas de limpeza psíquica e das sessões particulares das terças e quintas-feiras, o centro do Madeiralzinho dinamizava um

Círculo de Estudos e Reflexão que reunia aos sábados à tarde. Os encontros do círculo tinham lugar à volta da mesa, mas à luz do dia e num ambiente menos formal que o das sessões. Consistiam essencialmente na leitura e na discussão de passagens dos livros fundamentais da doutrina, algo bastante semelhante aos seminários académicos. Eram frequentadas por vinte a trinta pessoas, consoante os dias. Havia estudantes, professores, engenheiros, quadros técnicos e domésticas. O espírito destes encontros era bem diferente do das sessões públicas. Aqui, entre pessoas estudiosas e interessadas em exercitar o seu raciocínio (entre as quais me incluí durante alguns meses), debatia-se a doutrina e dialogava-se sobre assuntos acerca dos quais ela era omissa, como a interrupção voluntária da gravidez, a relevância do vínculo matrimonial formal ou a realidade dos fenómenos de *poltergeist* e dos ovnis. O presidente não impedia que fossem apresentados pontos de vista diferentes uns dos outros e por vezes havia dúvidas que ficavam sem resposta, ou cuja resposta era deixada ao livre-arbítrio de cada um.

As *brainstorms* do Círculo de Estudos e Reflexão do centro do Madeiralzinho constituíam uma excepção em relação à praxe costumeira dos centros racionalistas. As sessões de limpeza psíquica eram a actividade principal de todos os centros, e nelas a interacção entre os diferentes intervenientes e assistentes é cerimonial e bem regulamentada. As médiuns são actuadas de acordo com determinadas regras, que as impedem de exteriorizar os espíritos a não ser pela palavra e as obrigam inclusive a vigiar o vocabulário que utilizam, para evitarem imprecisões e grosserias. O presidente, o fecho, as médiuns, os esteios, os auxiliares, todos têm funções bem definidas, tempos e normas de actuação preestabelecidos. Tudo está planificado para que as manifestações dos espíritos sejam o menos violentas e imprevisíveis que for possível.

E, realmente, o frequentador habitual das sessões que esteja atento vai observando que o conteúdo das manifestações dos espíritos inferiores gravita em torno de um repertório relativamente limitado de assuntos: os malefícios do feitiço e dos feiticeiros, da inveja, do ciúme, do rancor, do alcoolismo, do jogo, de se levar uma vida desregrada. Os casos que são relatados são-no na primeira pessoa: um espírito diz que fez aquilo e aqueloutro e, depois de ser esclarecido e apaziguado pelo presidente, é despachado para o seu mundo astral. Mas uma vez que os espíritos não se identificam nem identificam os indivíduos que andavam a apoquentar, e uma vez que raramente dão grandes detalhes sobre a sua actuação, as histórias de ciúme, feitiços e pensamentos viciosos que eles narram são susceptíveis de serem entendidas por várias pessoas presentes na assistência como histórias que falam especificamente acerca delas próprias ou de gente das suas relações.

Para um observador que esteja atento aos diálogos entre os espíritos e o presidente mas que não esteja à espera de ouvir falar de problemas que o afectem pessoalmente (ou seja, talvez só para um antropólogo), o efeito acumulado das manifestações dos espíritos inferiores é um repertório não muito variado dos malefícios espirituais e das suas causas, repertório esse que reflecte crenças partilhadas, com diferentes graus de convicção, por muita gente em São Vicente.

Não se pense que a crença no feitiço, no mau-olhado ou no poder fantástico e potencialmente perigoso de alguns curandeiros é apenas, para usar uma expressão local, *coisa de gentinha*. Longe disso. Uma das explicações que alguns comerciantes me davam quando os confrontava com o facto de, no meio do pequeno e médio negócio de São Vicente, haver tanta gente a frequentar as sessões espíritas e os questionava acerca dos motivos evidencia bem o nível de disseminação da crença no feitiço. A questão, explicavam-

-me, era que o meio do comércio é um meio de muita concorrência e, por isso, de muita inveja, de muita vontade de desgraçar o colega que abre uma loja ao lado da nossa e que ameaça levar o nosso negócio à ruína. (O desencantamento do mundo e o espírito do capitalismo não são, está aqui à vista, necessariamente correlatos.) Por isso, continuavam os meus interlocutores, é que havia tantos comerciantes nos centros. Era uma maneira de se *resguardarem* espiritualmente contra ataques de magia negra encomendados por concorrentes. Era também uma forma de mostrarem que, além de andar *bem assistidos*, eram pessoas de bem, que frequentavam o alto espiritismo e nada tinham a ver com macumbeiros e outros tratantes. A frequência das sessões espíritas era, em parte, para estas pessoas, uma forma de vigilância mútua.

Por outro lado, ao ocuparem lugares no estrado onde se desenrolam os trabalhos espirituais, na mesa ou na meia corrente, os indivíduos de classe média mostram-se a todos os frequentadores dos centros não só como pessoas de bem, mas, mais do que isso, como pessoas especialmente *espiritualizadas*. E no uso que os racionalistas cristãos fazem das palavras, verifica-se uma grande porosidade entre as noções de espiritualidade e intelectualidade. Vimos atrás como o prelúdio das sessões públicas de limpeza psíquica oferece a quem está nos bancos corridos da assistência uma espécie de espectáculo da literacia. Nas sessões, os militantes de classe média assumem o papel de professores, tutores, instrutores dos seus patrícios, em geral mais pobres e menos letrados, que os observam em acção.

Este relacionamento professoral dos militantes para com os assistentes emula um padrão de relacionamento social entre pessoas dos estratos médios e dos estratos populares bastante generalizado. A distinção social não se alcança recorrendo a estratégias de separação ou segregação. Gente pobre e gente de certa posição convive em certos espaços

da cidade, habita por vezes a poucos metros de distância. Os segundos mantêm relações joviais com os seus empregados, protegidos, amigos e amantes. O paternalismo, e não o segregacionismo, é a estratégia de distinção social que vem pautando desde há muito a convivência entre classes médias e classes populares em São Vicente. A praxe da limpeza psíquica nos centros racionalistas cristãos, tal como eu a vi há dez anos, espelha-o bem.

Bibliografia

- Abend, Lisa, 2004, «Specters of the secular: Spiritism in nineteenth-century Spain», *European History Quarterly*, 34 (4), pp. 507-534.
- Åkesson, Lisa, 2004, *Making a Life: Meanings of Migration in Cape Verde*, tese de doutoramento em Antropologia Social, Universidade de Göteborg.
- Almada, Dulce, 1961, *Cabo Verde: Contribuição para o Estudo do Dialecto Falado no Seu Arquipelago*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar.
- Andrade, Galdino Rodrigues de, 2010, *Luiz de Mattos: Sua Vida, Sua Obra*, Rio de Janeiro, Racionalismo Cristão.
- Aubrée, Marion & François Laplantine, 1990, *La table, le livre et les esprits: naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil*, Paris, Jean-Claude Lattès.
- Aubrée, Marion, 1996, «Des européens dans l'imaginaire social des spirites brésiliens», in Katia de Queiros Mattoso, dir., *Mémoires et identités au Brésil*, Paris, L'Harmattan, pp. 101-114.
- Barros, Antero, 1998, *Subsídios para a História do Cricket em Cabo Verde*, Praia, COC/CPV.
- Barrow, Logie, 1986, *Independent Spirits: Spiritualism and English Plebeians, 1850-1910*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Bastide, Roger, 1967, «Le spiritisme au Brésil», *Archives de Sociologie des Religions*, 24, pp. 3-16.
- Braude, Ann, 1989, *Radical Spirits: Spiritualism and Women's Rights in Nineteenth-Century America*, Boston, Beacon Press.
- Cabral, Nelson Eurico, 1980, *Le moulin et le pilon: les îles du Cap-Vert*, Paris, L'Harmattan.

- Camargo, Candido Procópio de, 1961, *Aspectos Sociológicos del Espiritismo en São Paulo*, Friburgo & Bogotá, Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de FERES.
- Carreira, António, 1977, *Cabo Verde: Classes Sociais, Estrutura Familiar, Migrações*, Lisboa, Ulmeiro.
- Carreira, António, 1983 [1977], *Migrações nas Ilhas de Cabo Verde*, Praia, Instituto Cabo-Verdiano do Livro, 2.^a edição.
- Castelo, Cláudia, 1998, «*O Modo Português de Estar no Mundo: O Luso-Tropicalismo e a Ideologia Colonial Portuguesa (1933-1961)*», Porto, Afrontamento.
- Catroga, Fernando, 2000, *O Republicanismo em Portugal, da Formação ao 5 de Outubro de 1910*, Lisboa, Editorial Notícias, 2.^a edição.
- Centro Redentor, 1914, *O Espiritismo Christão no Brazil: O Centro Espírita Redemptor, Sua Fundação, Sua Vida e Suas Obras*, Rio de Janeiro, Centro Espírita Redemptor.
- Centro Redentor, 1927, *Espiritismo Racional e Científico (Christão)*, Rio de Janeiro, Centro Espírita Redemptor, 7.^a edição.
- Centro Redentor, 1934 [1932], *A Vida Fora da Matéria*, Rio de Janeiro, Centro Espírita Redemptor, 2.^a edição.
- Centro Redentor, 1984, *A Vida Fora da Matéria*, Rio de Janeiro, Centro Redentor, 19.^a edição.
- Centro Redentor Filial do Porto, 1992, *Uma Nova Perspectiva: O Homem como Partícula de Força em Evolução na Matéria*, Porto, Centro Redentor Filial do Porto.
- Coelho, Adolfo, 1881, «Os dialectos românicos ou neo-latinos na África, Ásia e América», separata do *Boletim da Sociedade de Geographia de Lisboa*, 2.^a série, n.º 3.
- Coelho, Adolfo, 1882, «Os dialectos românicos ou neo-latinos na África, Ásia e América: notas complementares», *Boletim da Sociedade de Geographia de Lisboa*, 3.^a série, n.º 8, pp. 451-478.
- Coelho, Adolfo, 1886, «Os dialectos românicos ou neo-latinos na África, Ásia e América: novas notas suplementares», *Boletim da Sociedade de Geographia de Lisboa*, 6.^a série, n.º 12, pp. 705-755.

- Correia, António Simões, 1934, *Código Penal Português*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade.
- Costa, Joaquim Vieira Botelho da & Custódio José Duarte, 1886, «O crioulo de Cabo Verde», *Boletim da Sociedade de Geographia de Lisboa*.
- Costa, Joaquim Vieira Botelho da, 1981 [1882], «A ilha de São Vicente de Cabo Verde: relatório» (apresentado e anotado por Félix Monteiro), *Raízes*, n.º 7/16, pp. 127-213.
- Cottas, João Baptista, 1991, *Noções de Racionalismo Cristão*, Rio de Janeiro, Centro Redentor.
- Damazio, Sylvia, 1994, *Da Elite ao Povo: Advento e Expansão do Espiritismo no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- Ferreira, José Manuel Silva Pires, 1999, *Geração Dourada: Ensaio da História do Paul de Santo Antão, 1861-1893*, São Vicente, Edições Calabedotche.
- Ferreira, Manuel, 1967, *A Aventura Crioula, ou Cabo Verde: Uma Síntese Étnica e Cultural*, Lisboa, Ulisseia.
- Freyre, Gilberto, 1954 [1953], *Aventura e Rotina: Sugestões de uma Viagem à Procura das Constantes Portuguesas de Carácter e Acção*, Lisboa, Livros do Brasil.
- Freyre, Gilberto, 1957 [1933], *Casa-Grande & Senzala: Formação da Família Brasileira sob o Regime de Economia Patriarcal*, Lisboa, Livros do Brasil.
- Friedlaender, Immanuel, 1914, *Subsídios para o Conhecimento das Ilhas de Cabo Verde*, trad. A. J. Garcia Guerreiro, Lisboa, Sociedade de Geographia de Lisboa.
- Frutuoso, Maria Suzel Gil, 1989, *A Emigração Portuguesa e Sua Influência no Brasil: O Caso de Santos, 1850 a 1950*, dissertação de mestrado em História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- Gama, Claudio Murilo Pimentel, 1992, *O Espírito da Medicina: Médicos e Espíritos em Conflito*, dissertação de mestrado em sociologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

- Giumbelli, Emerson, 1997a, *O Cuidado dos Mortos: Uma História da Condenação e Legitimação do Espiritismo*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.
- Giumbelli, Emerson, 1997b, «Heresia, doença, crime ou religião: o espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais», *Revista de Antropologia*, 40 (2), pp. 31-82.
- Gonçalves, António Aurélio, 1998, *Terra da Promissão*, Praia, Banco de Cabo Verde.
- Graça, António Duarte da, 1911, *Cabo Verde: Quatro Mezes e Meio de uma Administração Ultramarina a Pontapés ou a Administração do Sr. Marinha de Campos*, Lisboa, Imprensa de Manuel Lucas Torres.
- Horta, Gerard, 2004, *Cos I Revolució: l'Espiritisme Català o les Paradoxes de la Modernitat*, Barcelona, Edicions de 1984.
- Howard, Lydia, 1982, *Island Hopper: Adventure in Cape Verde*, Kansas City, Nazarene Publishing House.
- Igreja do Nazareno de Cabo Verde, 1958, *Álbum da Igreja do Nazareno*, Mindelo, Igreja do Nazareno.
- Igreja do Nazareno, 1993, *Manual para 1993-1997: História, Constituição, Governo, Ritual*, Kansas City, Casa Nazarena de Publicações.
- Jesus, Felino Alves de, 1983 [1947], *Trajectoria Evolutiva*, Rio de Janeiro, Centro Redentor, 8.^a ed.
- Kasper, Josef E., 1987, *Ilha da Boa Vista, Cabo Verde: Aspectos Históricos, Sociais, Ecológicos e Económicos*, trad. Luís Filipe da Silva Madeira, Praia, Instituto Cabo-Verdiano do Livro.
- Laban, Michel, 1992, *Cabo Verde: Encontro com Escritores*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 2 vols.
- Leite, Alberto Atílio, 1929, «A ilha de S. Vicente de Cabo Verde e o seu Porto Grande», *Boletim da Agência Geral das Colónias*, ano 5, n.º 45, pp. 136-171.
- Leite, Januário, s. d., *Versos da Juventude*, s. l., Edições Paul.
- Léonard, Yves, 1997, «Salazarisme et lusotropicalisme, histoire d'une appropriation», *Lusotopie*, 5, pp. 211-226.

- Lessa, Almerindo & Jacques Ruffié, 1960, *Seroantropologia das Ilhas de Cabo Verde e Mesa-redonda sobre o Homem Cabo-Verdiano*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 2.^a edição.
- Lima, António Germano, 1997, *Boavista: Ilha de Capitães (História e Sociedade)*, Praia, Spleen Edições.
- Lima, Augusto Mesquitela, 1992, *A Poética de Sérgio Frusoni: Uma Leitura Antropológica*, Lisboa & Praia, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa & Instituto Caboverdiano do Livro e do Disco.
- Lopes, Baltasar, 1947, «Uma experiência românica nos trópicos», *Claridade*, 4, pp. 15-22 & 5, pp. 1-10.
- Lopes, Baltasar, 1956, *Cabo Verde Visto por Gilberto Freyre*, Praia, Imprensa Nacional.
- Lopes, Baltasar, 1984 [1957], *O Dialecto Crioulo de Cabo Verde*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda (fac-símile da 1.^a edição).
- Lopes, Baltasar, 1997 [1947], *Chiquinho*, Mindelo, Edições Calabedotche.
- Lyall, Archibald, 1938, *Black and White Make Brown: An Account of a Journey to the Cape Verde Islands and Portuguese Guinea*, Londres, Heinemann.
- Machado, Ubiratan, 1996, *Os Intelectuais e o Espiritismo: De Castro Alves a Machado de Assis*, Niterói, Publicações Lachâtre.
- Maffia, Marta, 1986, «La migración caboverdeana hacia la Argentina: análisis de una alternativa», *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, 26 (1-4), pp. 191-207.
- Maffia, Marta, 1993, «Los inmigrantes caboverdeanos en la Argentina, una minoría invisible», *Museo*, 1 (1), pp. 40-46.
- Maggie, Yvonne, 1992, *Medo do Feitiço: Relações entre Magia e Poder no Brasil*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.
- Marques, A. H. de Oliveira, 1996, *História da Maçonaria em Portugal*, vol. 2 (*Política e Maçonaria, 1820-1869: 1.^a Parte*), Lisboa, Editorial Presença.
- Mateus, Mário Dinis Martins Lameirão, 1998, *Estudo Etnográfico de Pacientes com Esquizofrenia e Seus Familiares em São Vicente, Cabo*

- Verde*, tese de mestrado em Psiquiatria, Escola Paulista de Medicina da Universidade Federal de São Paulo.
- Matos, Mário da Silva, 1999, *Contos e Factos*, Mindelo, edição do autor.
- Meintel, Deirdre, 1984, *Race, Culture, and Portuguese Colonialism in Cabo Verde*, Syracuse (NY), Syracuse University, Maxwell School of Citizenship and Public Affairs.
- Miller, Basil, 1950, *Miracle in Cape Verde: The Story of Everette and Garnet Howard*, Kansas City, Beacon Hill Press.
- Moreira-Almeida, Alexander, *et al.*, 2005, «History of “Spiritist madness” in Brazil», *History of Psychiatry*, 16 (1), pp. 5-25.
- Nascimento, Augusto, 1998, «S. Tomé e Príncipe», in Valentim Alexandre & Jill Dias, coords., *O Império Africano, 1825-1890*, vol. 10 da *Nova História da Expansão Portuguesa* dirigida por Joel Serrão & A. H. de Oliveira Marques, Lisboa, Estampa, pp. 269-318.
- Nascimento, Augusto, 2003, *O Sul da Diáspora: Cabo-Verdianos em Plantações de S. Tomé e Príncipe e Moçambique*, Praia, Edição da Presidência da República de Cabo Verde.
- Oliveira, João Nobre de, 1998, *A Imprensa Cabo-Verdiana (1820-1975)*, Macau, Fundação Macau.
- Oppenheim, Janet, 1985, *The Other World: Spiritualism and Psychological Research in England, 1850-1914*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Papini, Brita, coord., 1982, *Linhas Gerais da História do Desenvolvimento Urbano da Cidade do Mindelo*, s. l. (relatório policopiado).
- Racionalismo Cristão, 2009, *Prática do Racionalismo Cristão*, Rio de Janeiro, Racionalismo Cristão, 13.^a ed.
- Racionalismo Cristão, 2010a, *Racionalismo Cristão*, Rio de Janeiro, Racionalismo Cristão, 44.^a ed.
- Racionalismo Cristão, 2010b, *A Vida Fora da Matéria*, Rio de Janeiro, Racionalismo Cristão, 23.^a ed.
- Ramos, Manuel, 1996, *A Origem dos Baptistas em Cabo Verde*, Mindelo, Igreja Baptista em São Vicente.
- Ramos, Manuel Nascimento, 2003, *Mindelo d’Outrora*, Mindelo, edição do autor.

- Ramos, Rui, 1994, *A Segunda Fundação (1890-1926)*, vol. 6 da *História de Portugal* dirigida por José Mattoso, Lisboa, Editorial Estampa.
- Reed, Donald E., J. Elton Wood & Jeanine van Beek, 1972, *Upon This Rock: Nazarene Missions in the Middle East, Cape Verde, and Europe*, Kansas City, Nazarene Publishing House.
- Sharp, Lynn, 1999, «Fighting for the afterlife: Spiritists, Catholics and popular religion in nineteenth-century France», *Journal of Religious History*, 23 (3), pp. 282-295.
- Silva, António Correia e, 1995, *Histórias de um Sahel Insular*, Praia, Spleen Edições.
- Silva, António Correia e, 2000, *Nos Tempos do Porto Grande do Mindelo*, Praia & Mindelo, Centro Cultural Português.
- Silva, António Correia e, 2004, *Combates pela História*, Praia, Spleen Edições.
- Silveira, Onésimo, 1963, *Consciencialização na Literatura Cabo-Verdiana*, Lisboa, Casa dos Estudantes do Império.
- Teixeira, António Manuel da Costa, dir., 1899, *Almanach Luso-Africano para 1899. Anuario Ultramarino Encyclopedico e Illustrado com Photographias, Desenhos e Músicas Indígenas. Dedicado à Juventude de Portugal, Brasil e Colonias Portuguezas*, Paris & Lisboa, Guillard, Aillaud & C.^a.
- Teixeira, António Manuel da Costa, 1902, *Cartilha Normal Portuguesa: Edição Colonial*, Porto & Cabo Verde, Victorino de Motta & Comandita.
- Varela, João Manuel, 2000, «Le Brésil et les îles du Cap Vert: aspects d'influences culturelles», *Diogenes*, 191, pp. 118-142.
- Vasconcelos, João, 2003, «Espíritos clandestinos: espiritismo, pesquisa psíquica e antropologia da religião entre 1850 e 1920», *Religião e Sociedade*, 23 (2), pp. 92-126.
- Vasconcelos, João, 2004, «Espíritos lusófonos numa ilha crioula: língua, poder e identidade em São Vicente de Cabo Verde», in Clara Carvalho & João de Pina Cabral, orgs., *A Persistência da História: Passado e Contemporaneidade em África*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, pp. 149-190.

- Vasconcelos, João, 2005, «Langue des esprits et esprit de São Vicente (îles du Cap-Vert)», *Terrain*, 44, pp. 109-124.
- Vasconcelos, João, 2007a, *Espíritos Atlânticos: Um Espiritismo Luso-Brasileiro em Cabo Verde*, tese de doutoramento em Antropologia Social e Cultural, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.
- Vasconcelos, João, 2007b, «Learning to be a proper medium: middle-class womanhood and spirit mediumship at Christian Rationalist séances in Cape Verde», in David Berliner & Ramon Sarró, eds., *Learning Religion: Anthropological Approaches*, Oxford, Berghahn Books, pp. 121-140.
- Vasconcelos, João, 2008, «“Ou casada ou caseira”: mediunidade e feminidade de classe média em São Vicente de Cabo Verde», in Manuel Villaverde Cabral *et al.*, orgs., *Itinerários: A Investigação nos 25 Anos do ICS*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, pp. 817-838.
- Vieira, Henrique Lubrano de Santa-Rita, 1999, *História da Medicina em Cabo Verde*, Mindelo, Ministério da Saúde de Cabo Verde.

Publicações periódicas

- A Razão* (1.^a série; órgão informativo do Centro Redentor do Rio de Janeiro).
- A Razão* (2.^a série; de Dezembro de 1937 ao presente, com interrupções).
- A Semana* (semanário cabo-verdiano).
- A Voz de Cabo Verde* (semanário cabo-verdiano).
- Boletim Oficial* (publicação semanal do governo de Cabo Verde).
- Cartas Doutrinárias*, 1932, 1933, 1934, 1936, 1937-1945, 1947, 1948, 1949-1952, 1953, 1954, 1955, 1956, 1957, 1958, 1959, 1960, 1961-1963, 1964-1965, 1966-1970, 1971-1972, 1975-1976, 1986 e 1989, Rio de Janeiro, Centro Redentor. (Do volume de 1932 ao de 1937-1945 a obra intitula-se *Comunicações e Cartas Doutrinárias*. A data utilizada na referência biblio-

gráfica é a que figura na capa e refere-se ao(s) anos(s) da correspondência publicada, por vezes muito anterior(es) à data de publicação. As *Cartas Doutrinárias* de 1960, por exemplo, só foram publicadas em 1971.)

Claridade: Revista de Artes e Letras (revista publicada em São Vicente pelo autodenominado Grupo Claridade, dirigida por Manuel Lopes nos números 1 e 2, saídos em 1936, e por João Lopes nos restantes sete números, que saíram muito irregularmente entre 1937 e 1966; na verdade, tornou-se uma publicação não periódica a partir do número 4, como passou a vir mencionado no subtítulo daí em diante.)

Notícias de Cabo Verde (semanário cabo-verdiano).

The Gleaner (revista missionária da Associação Baptista Norte-Americana).

The Other Sheep (revista mensal da Igreja do Nazareno, dedicada às missões fora dos Estados Unidos da América).

Tribuna Espírita (periódico do Centro Espírita Redentor do Rio de Janeiro, 1912-1916).

Siglas dos arquivos

ACMSV: Arquivo da Câmara Municipal de São Vicente (Mindelo).

ADCV: Arquivo da Diocese de Cabo Verde (Praia).

AHNCV: Arquivo Histórico Nacional de Cabo Verde (Praia).

APNSL: Arquivo da Paróquia de Nossa Senhora da Luz (Mindelo).

ATCSV: Arquivo do Tribunal da Comarca de São Vicente.

CNCSV: Cartório Notarial da Comarca de São Vicente.

CRRSV: Conservatória dos Registos da Região de São Vicente.

PIDE/DGS: Fundo da Polícia Internacional de Defesa do Estado/Direcção Geral de Segurança, no Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo (Lisboa).