Universidade de Lisboa
Instituto de Ciências Sociais

Espíritos Atlânticos:
Um Espiritismo Luso-Brasileiro em Cabo Verde

João Vasconcelos

Doutoramento em Antropologia Social e Cultural

2007

Universidade de Lisboa
Instituto de Ciências Sociais

Espíritos Atlânticos:
Um Espiritismo Luso-Brasileiro em Cabo Verde

João Vasconcelos

Doutoramento em Antropologia Social e Cultural

Tese orientada pelo Doutor João de Pina Cabral

2007

Vista da cidade do Mindelo, debruçada sobre o Porto Grande, com o Monte Cara ao fundo. Fotografia de João Barbosa, Dezembro de 2003.

Resumo

Esta tese trata da génese do Racionalismo Cristão no seio da colónia portuguesa do Brasil (Santos e Rio de Janeiro), das transformações pelas quais este movimento espírita derivado do Kardecismo passou e, sobretudo, da sua história e da sua presença contemporânea em Cabo Verde, arquipélago onde se encontra firmemente implantado desde 1911. Situando as ideias e práticas do Racionalismo Cristão em diferentes tempos, lugares e estratos sociais, acedendo a elas através de metodologias históricas e etnográficas e encarando-as a partir de diferentes perspectivas analíticas, este trabalho pretende alcançar uma compreensão simultaneamente densa e multifacetada das mesmas.

Palavras chave

Racionalismo Cristão; espiritismo; etnografia; história; Cabo Verde; Brasil.

Abstract

This thesis deals with the origins of Christian Rationalism within the Portuguese colony of Brazil (Santos and Rio de Janeiro), the transformations this spiritualist movement derived from Kardecism went through, and mainly its' history and contemporary presence in Cape Verde, the archipelago where it is firmly implanted since 1911. By setting the ideas and practices of Christian Rationalism in their respective times, places and social backgrounds, accessing them through historical and ethnographical methodologies, and facing them through different analytical perspectives, this work intends to reach an understanding simultaneously thick and multifaceted of those ideas and practices.

Key words

Christian Rationalism; Spiritism; ethnography; history; Cape Verde; Brazil.

Índice

Lista de ilustrações
3

Frontispício
5

Capítulo I
Pôr as ideias no seu lugar
7

Capítulo II
Uma sessão de limpeza psíquica
31

Capítulo III
A encarnação do espiritismo em São Vicente entre 1911 e 1931
67

Capítulo IV
Entre dois mundos: o racionalismo cristão na colónia portuguesa do Brasil
145

Capítulo V
De volta a São Vicente:
da clandestinidade à proliferação dos centros racionalistas cristãos, 1932-2001
211

Capítulo VI
A língua dos espíritos
245

Capítulo VII
Caboverdianidade e "espiritualidade"
263

Capítulo VIII
Mediunidade e feminidade de classe média
293

Capítulo IX
Conclusões e notas finais sobre o conhecimento espiritual
321

Bibliografia
341

Ilustrações

1. Crepúsculo na baía do Mindelo 30
2. Espíritos do astral inferior 46
3. Evolução das partículas espirituais 54
4. Corrente fluídica 59
5. Obsedado na cadeira 63
6. *Getting baby to sleep* 69
7. Cais velho e alfândega de São Vicente 74
8. O Porto Grande do Mindelo visto de sul 77
9. *Golf links* 77
10. *Diving for money* 83
11. *Three generations* 91
12. Casa comercial do Mindelo 95
13. Retrato do cónego Teixeira 98
14. Retrato de Henrique Morazzo 127
15. Mulheres assistindo a uma sessão 142
16. Aspecto da mesa numa sessão 143
17. Luiz de Mattos junto à sua escrivaninha 161
18. Luiz de Mattos discursando 165
19. Os três fundadores 168
20. Sede do Centro Espírita Redentor inaugurada em 1912 170
21. Sessão presidida por Luiz de Mattos 196
22. Sessão no Centro Espírita Redentor 197
23. Retrato de Luísa Lopes 225
24. Liceu Gil Eanes 230
25. Retrato de João Manuel Miranda 242
26. Médiuns, esteios e fecho à mesa 244
27. Cena de rua em Ilha de Madeira 248
28. Centro racionalista cristão do Madeiralzinho 262
29. *Graffitti* de Che Guevara e Amílcar Cabral 281
30. Interior de uma residência no Mindelo 292
31. Um médium do Centro Redentor 294
32. Mãe consciente do seu papel 299
33. Retrato de Maria Cottas 300
34. Jovem perdida 303
35. A triste figura de um ébrio 308
36. Cônjuges desunidos 315
37. Presidente, médiuns e esteios 320
38. Mesa, cadeiras da meia corrente e bancos da assistência 340

Se disserem: «Posso imaginar-me como um espírito desencarnado. Wittgenstein, pode imaginar-se como um espírito desencarnado?» – Eu diria: «Tenho muita pena mas [por agora] não relaciono nada com essas palavras.»

Relaciono toda a espécie de coisas complicadas com essas palavras.

(Ludwig Wittgenstein, *Aulas e Conversas sobre Estética, Psicologia e Fé Religiosa*)

Temos de estudar o homem e devemos estudá-lo naquilo que mais intimamente lhe diz respeito, isto é, naquilo que o liga à vida. Em cada cultura, os valores diferem ligeiramente, as pessoas têm aspirações diversas, cedem a diferentes impulsos, buscam diferentes formas de felicidade. Em cada cultura encontramos diferentes instituições que permitem ao homem realizar os seus interesses vitais, diferentes costumes através dos quais ele satisfaz as suas aspirações, diversos códigos legais e morais que recompensam as suas virtudes e punem as suas faltas. Estudar estas instituições, costumes e códigos, ou estudar o comportamento e a mentalidade humanos, sem a vontade de sentir o que faz as pessoas viverem e de compreender em que consiste a sua felicidade é, em minha opinião, desdenhar a maior recompensa que podemos esperar obter do estudo do homem.

(Bronislaw Malinowski, *Argonautas do Pacífico Ocidental*)

Capítulo I
Pôr as ideias nos seus lugares

O Racionalismo Cristão é um movimento que tem as suas raízes principais no espiritismo do francês Allan Kardec e que foi iniciado em 1910 no Brasil por Luiz de Mattos, um negociante português de cinquenta anos, natural de Trás-os-Montes, que ali vivia desde moço. Da cidade portuária de Santos, o movimento (que nos seus começos se chamava Espiritismo Racional e Científico Cristão) chegou a São Vicente de Cabo Verde no ano de 1911, a bordo de um dos inúmeros vapores que naquele tempo faziam escala na ilha do Porto Grande para se reabastecerem de carvão na rota transatlântica entre a Europa Ocidental e a América do Sul.[1] Esta tese é um estudo do racionalismo cristão tal como vem sendo praticado na ilha cabo-verdiana de São Vicente, assim como da trama de ligações atlânticas que para lá o transportou.

Quem trouxe o espiritismo racional e científico do Brasil foi um cabo-verdiano migrante chamado Augusto Messias de Burgo. Por casualidade (ou, para os racionalistas cristãos de Cabo Verde, por determinação do Astral Superior), Maninho de Burgo, nome pelo qual Augusto era mais conhecido, converteu-se ao espiritismo em terras brasileiras, e era membro do Centro Amor e Caridade de Santos no tempo em que Luiz de Mattos assumiu a presidência do mesmo e começou, a partir dali, a elaborar o que viria a ser o racionalismo cristão. Há mesmo quem diga, mas isto não é certo, que Maninho de Burgo era o presidente do dito centro, e que passou de bom grado o bastão ao negociante transmontano seu compatrício. Luiz de Mattos era uma figura destacada das forças vivas da colónia portuguesa de Santos, cidade onde exerceu durante vários anos o cargo de vice-cônsul de Portugal, que lhe valeria mais tarde uma comenda de mérito.

---

[1] Daqui em diante, por simplicidade, utilizarei sempre minúsculas para grafar "racionalismo cristão" e "espiritismo racional e científico cristão". Em cada ocorrência destes nomes, o leitor perceberá pelo contexto se me estou a referir ao movimento-doutrina ou ao movimento-instituição.

Maninho de Burgo continuou a participar nas sessões espíritas do Centro Amor e Caridade, sob a presidência de Luiz de Mattos, actuando como médium. Nas suas idas a Cabo Verde, mais precisamente a São Vicente, sua ilha natal, começou a propagar a doutrina do centro de Santos. Terá sido ele quem fundou o primeiro centro espírita da ilha, o Centro Caridade e Amor. As primeiras sementes foram lançadas no final da estação das águas de 1911, quando a fome grassava em várias ilhas. Coisa que era habitual praticamente desde que o arquipélago começara a ser povoado por iniciativa da Coroa portuguesa (ou seja desde havia quatrocentos e cinquenta anos) e que continuaria ainda a abater-se como uma fatalidade cíclica até meados do século XX. 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».[2]

Estando a par da crise de seca e fome que dizimava a população mais miserável das ilhas em 1911, Maninho de Burgo conseguiu que o Centro Amor e Caridade de Santos enviasse para o arquipélago um generoso donativo alimentar, e conseguiu das recém-nascidas autoridades republicanas de Portugal permissão para esta cruzada caritativa. Foi ele próprio quem se encarregou da distribuição dos géneros oferecidos pelo centro de Santos por várias ilhas, aproveitando a oportunidade para difundir também as suas ideias espíritas e para praticar como médium, prescrevendo tratamentos às pessoas que o procuravam em busca de cura para moléstias físicas e psíquicas. Não era Maninho de Burgo quem receitava, pelo menos em seu próprio entender. Ele era simplesmente um médium, um mediador, um instrumento. O *espírito guia* que o intuía e actuava através dele era o do falecido doutor Custódio José Duarte, um médico metropolitano que exerceu longos anos em Cabo Verde, onde viveu praticamente desde que se formou, em 1865, até morrer, em 1893.

---

[2] Lyall 1938: 32.

De 1911 em diante, o espiritismo racional e científico cristão difundiu-se rapidamente em São Vicente e ganhou também adeptos noutras ilhas. Um dos seus primeiros propagadores, para escândalo da Igreja Católica, foi o renegado cónego António Manuel da Costa Teixeira. Mas foi entre os comerciantes, funcionários administrativos, homens de ofícios e mulheres da classe média crioula que o espiritismo encontrou os seus adeptos mais fervorosos. Foram esses homens e essas mulheres que difundiram o racionalismo cristão em São Vicente, onde funcionam hoje sete centros, e que o transportaram para outras ilhas, para o Senegal, Angola, os Estados Unidos da América e outros destinos da emigração cabo-verdiana, Portugal incluído. A propagação do racionalismo cristão fora do Brasil deve-se essencialmente a cabo-verdianos, e são na maioria cabo-verdianos ou descendentes de cabo-verdianos os frequentadores das sessões de limpeza psíquica nos sessenta centros espalhados pela Europa, América do Norte e África.

Em São Vicente, tal como noutras paragens, os racionalistas cristãos mais empenhados, aqueles que dedicam pelo menos uma hora ao fim de cada tarde a participar, gratuitamente, nos trabalhos espirituais, são, ainda hoje, homens e mulheres que trabalham durante o dia como comerciantes, funcionários técnicos e administrativos, domésticas, professores, estudantes, enfermeiros, médicos e noutras profissões de renda média que exigem estudos secundários ou superiores. Estas pessoas, os militantes da doutrina, como se autodenominam, vêem-se aliás a si próprios como estudiosos; estudiosos da vida fora da matéria, acerca da qual lêem nas inúmeras publicações do Centro Redentor do Rio de Janeiro (sede internacional do movimento desde 1912) e cujas manifestações presenciam e ajudam a canalizar durante as sessões. A valorização do estudo e do conhecimento letrado conforma-se à autodefinição do racionalismo cristão, que se apresenta como uma ciência e uma filosofia, e não uma religião. Os militantes põem em prática o seu papel de professores, doutrinadores, perante os frequentadores dos centros espíritas, muitos dos quais provêm de estratos sociais mais baixos, do povo das fraldas da cidade do Mindelo, do proletariado e do lumpemproletariado urbano ao qual pertencem cerca de dois terços da população da ilha.

*

Desengane-se desde já quem espere encontrar nesta tese uma resposta às perguntas: Afinal os espíritos existem ou não? É mesmo verdade que eles falam através das médiuns? E que curam doenças? Aquilo que tenho para oferecer é um exercício de ciência social, e cai fora do campo dela qualquer indagação acerca da realidade objectiva dos espíritos. Esta é para mim uma questão metafísica.[3] Quem busque respostas para aquelas perguntas encontrará nas livrarias, nas bibliotecas (e, é verdade, na bibliografia no final desta tese) vasta literatura apropriada às suas interrogações. Esta tese trata de espíritos, sim. Mas apenas na medida em que trata de pessoas que convivem com espíritos. Dou por adquirida a realidade intersubjectiva dos espíritos – a sua realidade social. Entidades e forças espirituais existem nas vidas de biliões de seres humanos de todo o mundo. Não creio que existam mais na ilha de São Vicente que noutras partes do planeta. Simplesmente foi aqui que me pus a estudá-las, à medida que me fui dando conta da sua prevalência em vários estratos sociais e que me fui apercebendo da importante clientela que demandava curandeiros, centros racionalistas cristãos e, mais recentemente, os cultos de libertação da Igreja Universal do Reino de Deus, com o propósito de tratar com os espíritos – as mais das vezes, de se tratar deles.

Concentrei-me em particular no racionalismo cristão por vários motivos. Os dois principais foram, primeiro, o peso social do movimento na ilha de São Vicente e, segundo, a sua longevidade. Não posso negar também, sem trair a minha própria consciência, que outro motivo do meu interesse foi o fascínio, derivado da estranheza, pelas ideias e pelas práticas espíritas. Não é que a doutrina racionalista cristã me fosse ininteligível após a leitura de meia dúzia de livros básicos. Não se tratava de uma incompreensão intelectual. O objecto da minha estranheza e o meu fascínio eram as pessoas que levavam a sério aquelas ideias e que praticavam o espiritismo com a convicção de que estavam a comunicar com entes espirituais de mundos inferiores e superiores invisíveis e intangíveis no mundo da matéria. Não eram realmente os mundos dos espíritos que desafiavam a minha compreensão. Eram os mundos

[3] Ver a este respeito Vasconcelos 2003.

humanos, as formas de vida nas quais os espíritos habitavam com uma naturalidade que não possuíam de todo no meu pequeno mundo.

*

Aquilo a que vulgarmente chamamos crença (as nossas crenças, as crenças dos outros), é o conhecimento que suspeitamos ou sabemos de antemão não ser objecto de acordo intersubjectivo unânime. As crenças dos outros são os saberes com os quais eu, nascido e criado no meu mundo, não estou em condições de concordar. A minha incapacidade é intelectual, mas, uma vez que não existe um intelecto exterior a formas de vida, é também e mais profundamente existencial. Compreender essas crenças é ser capaz de me pôr no lugar daqueles que as partilham. É, mais uma vez, um exercício intelectual. Mas é um exercício que, para ter sucesso, exige que eu me deixe impregnar pela forma de vida a que as crenças pertencem.

A tradição que aqui sigo, a tradição etnográfica da antropologia social e cultural, continua a ter como meta a que Bronislaw Malinowski enunciou em 1922: «captar o ponto de vista do nativo, a sua posição perante a vida, compreender a *sua* visão do *seu* mundo».[4] Descortinar o ponto de vista dos nativos é indispensável para compreender aquilo que eles fazem, aquilo em que acreditam, porque e como acreditam. Noutros termos, não me contento com explicações da saliência cognitiva de qualquer conhecimento ou crença (usarei estes termos de modo indiferenciado quando eles se refiram a um dado saber) que a tratam como se ela alguma vez pudesse ser independente do contexto cultural no qual esse conhecimento é adquirido ou aplicado. Seguindo de perto os trabalhos recentes de João de Pina Cabral, que vêm trazendo a filosofia de Donald Davidson para o centro da reflexão antropológica, entendo que a possibilidade de pensar ocorre sempre dentro de um triângulo que tem como vértices o *objecto* do pensamento, *eu* e *outros* significativos.[5] Na formulação de Davidson, «a possibilidade de pensar vem

---

4 Malinowski 1922: 41; itálicos do autor.
5 Pina-Cabral 2004 e 2005. Ver também Toren 2006.

com a companhia».[6] Falar em companhia é outra maneira de falar em interacção social, o processo através do qual aquilo a que os antropólogos convencionam chamar cultura existe. A companhia é por exemplo um dos factores, porventura o mais importante, que leva a que certas ideias sejam aceites e outras rejeitadas. Crenças tidas por infundadas em determinados meios culturais (por exemplo, a existência de espíritos obsessores que provocam doenças e acidentes), encontram fundamentação se estivermos na companhia certa, convivendo com pessoas de cujo senso comum essas ideias fazem parte, em cuja experiência de vida estão embutidas.[7] Inversamente, como observa Ioan Lewis, «o cepticismo não é forçosamente uma ocupação intelectual ou emocional a tempo inteiro. Muitas vezes decorre simplesmente da ausência de envolvimento directo de um indivíduo em situações particulares».[8] Ou seja, da mesma maneira que a crença depende de companhia adequada, o cepticismo decorre da falta dela.

Impõe-se aqui um desvio para esclarecer que está fora dos meus propósitos imediatos distinguir entre boas e más companhias em termos absolutos. Adopto portanto o princípio de que o relativismo metodológico, enquanto procedimento característico da antropologia social e cultural, não só é separável como deve ser separado do relativismo epistemológico e do relativismo moral. Marshall Sahlins colocou recentemente esta velha questão nos seguintes termos, que subscrevo na íntegra:

> O relativismo cultural é única e simplesmente um procedimento antropológico interpretativo – ou seja, metodológico. Não é o argumento moral de que qualquer cultura ou tradição é tão boa como qualquer outra, se não melhor. O relativismo é o simples preceito segundo o qual, para serem inteligíveis, as práticas e as ideias das outras pessoas têm de ser situadas no seu próprio contexto histórico, entendidas como valores posicionais no âmbito das relações culturais em que ocorrem, e não avaliadas de acordo com juízos categóricos e morais criados por nós. A relatividade é a suspensão temporária dos nossos próprios juízos, de maneira a situar as práticas em questão na ordem histórica e cultural que as tornou possíveis. Não é, de nenhum outro modo, uma questão de filantropia.[9]

---

[6] Tradução aproximada de «*the possibility of thought comes with company*» (Donald Davidson, 2001, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon Press, p. 88; cit. em Pina Cabral 2005: 156).

[7] Leiam-se a este respeito os trabalhos de Jeanne Favret-Saada (1977 e 1990) sobre a feitiçaria no Bocage francês e, mais recentemente, os trabalhos de Élisabeth Claverie (1990 e 2003) sobre as aparições marianas de Medjugorje, na Croácia, antiga Jugoslávia.

[8] Lewis 1996: 20-21. Ver também Tambiah 1990 e 1996.

[9] Sahlins 2002: 46.

Neste ponto, afasto-me daqueles que levam as mãos à cabeça quando ouvem falar em relativismo. O relativismo metodológico é uma condição da compreensão da realidade social. Mas afasto-me também de certas agendas científicas ditas pós-modernistas que transvestem o relativismo metodológico em relativismo epistemológico em nome de determinado absolutismo político ou moral – habitualmente, o cândido propósito de dar poder ou voz na academia àqueles que os não têm. A hegemonia não é necessariamente sinónimo de perfídia, da mesma maneira que a marginalidade ou o localismo não são sinónimos de virtude. É neste raciocínio, apelativo para muitos candidatos a porta-vozes e representantes dos despossuídos do mundo, que se estriba muita ciência social dita pós-modernista.

> Com alguma sorte, talvez não tarde o dia em que este tipo de terrorismo pareça manifestamente lunático. Enquanto isso não acontece, contudo, o melhor argumento intelectual é a sobranceria política-moral. Para conhecer as vidas de outras gentes, basta assumir as atitudes certas em relação ao sexismo, ao racismo e ao colonialismo. Como se a verdade delas fosse a nossa boa consciência. Ou como se os valores culturais de outros tempos e lugares, os acontecimentos que eles precipitaram e as pessoas que foram responsáveis por eles, fossem todos moldados para responder ao que quer que seja que nos ande a preocupar ultimamente. Mas (parafraseando Herder) esta gente não sofreu e morreu só para fertilizar os nossos pequeninos campos académicos.[10]

*

Quero explicitar uma outra premissa teórica que atravessa toda esta tese, uma premissa de ordem ontológica. Na linha de cientistas sociais como Max Weber e, mais recentemente, Pierre Bourdieu, creio que não existe acção humana desmotivada, a não ser talvez em certas condições psicóticas ou demenciais. Nos termos de Bourdieu, habitualmente «os agentes sociais não realizam actos gratuitos».[11] Na sociologia deste autor, os seres humanos são concebidos como seres naturalmente *libidinais* – não no sentido freudiano estrito, de sujeitos movidos pela pulsão sexual e pela pulsão para a violência, mas no sentido bem mais amplo de sujeitos movidos pelo desejo de gratificação.[12] A líbido, assim entendida, é uma pulsão tão necessária quanto

---

[10] Sahlins 2002: 15-16.

[11] Bourdieu 1997 : 106.

[12] Weber e Bourdieu são dos raros cientistas sociais que explicitam os alicerces ontológicos sobre os quais edificam as suas teorias sociológicas. O mais frequente na literatura das ciências sociais é deixar aquele tipo de questões em branco, seja porque elas

vazia, indiferenciada, que só se realiza e ganha forma em campos sociais nos quais «certas coisas são importantes e outras indiferentes».[13] Há por isso tantas espécies de líbido quantos os campos sociais. Para descortinarmos a motivação sociocultural de quaisquer pensamentos ou acções, temos de os situar nas vidas dos sujeitos pensantes e actantes; no ambiente cultural, na trajectória de vida, no campo social e na conjuntura de interacção precisa em que eles agem ou exprimem o seu pensamento. São estas coordenadas sistémicas, ambientais, que definem os tabuleiros em que eles jogam, os carris que eles podem seguir na sua busca de gratificação.

Já Weber, um dos principais inspiradores da sociologia de Bourdieu, considerava que a conduta dos seres humanos é comandada directamente por «interesses materiais e ideais».[14] Estes, é claro, só podem existir em ambientes materiais e ideais determinados. O *interesse* de Weber, tal como a *líbido* de Bourdieu (autor que aliás usa alternativamente as noções de *líbido*, *interesse*, *illusio* e *investimento*), só se realiza enquanto interesse *social*. Assim, escreve Weber, embora não sejam as ideias, mas sim os interesses, que comandam a acção, «ocorre com muita frequência que as "visões do mundo" construídas por "ideias" determinem, como agulhas, os carris pelas quais a acção vai sendo empurrada pela dinâmica do interesse».[15] Gostaria de acrescentar que, como bem o demonstram os trabalhos de sociologia histórica e de psicologia social de Weber, a relação entre ideias e interesses é uma relação dialéctica: tal como as ideias encarrilam a dinâmica do interesse, também este, tomando um certo rumo e ganhando velocidade suficiente para

---

redundam necessariamente em crenças não falseáveis, seja por simples comodidade. A assimilação da *líbido socializada* de Bourdieu ao *interesse* de Weber é minha, mas julgo que não trai o pensamento do primeiro autor. Prefiro as noções de *líbido socializada* e de *interesses materiais e ideais* às ideias freudianas do *impulso sexual* e do *impulso para a violência* enquanto conceitos descritivos da motivação directa da acção social. Adoptando a ontologia de Freud, temos uma natureza humana *natural* que tem de ser *sublimada* para se socializar – em última instância, tudo seria mais simples se a vida se reduzisse a carnificinas periódicas e *sexual healing*. Adoptando a ontologia de Weber e Bourdieu, temos uma líbido vazia de conteúdo, e portanto *uma natureza humana que não se realiza senão enquanto natureza social*. Não faz sentido por isso falar em sublimação. O sexo e a violência são apenas duas das inúmeras arenas de socialização da líbido disponíveis, eventualmente aquelas em que a gratificação é mais plena e intensa. Concedo aos colegas freudianos que a minha preferência pela líbido de Bourdieu em detrimento da de Freud possa denunciar um qualquer recalcamento – sei bem pelos menos que é essa a resposta desarmante que costumam dar a quem os contraria.

[13] Bourdieu 1997: 108.

[14] Weber 1948 [1923]: 280.

[15] Weber 1948 [1923]: 280.

vencer a inércia, pode criar ideias novas a partir das velhas, que eventualmente passam a funcionar como novos carris culturais.

Esta teoria ferroviária geral acerca da relação entre interesses e ideias tem a meu ver várias virtudes analíticas. Uma das principais, que quero aqui ressaltar, é permitir a compreensão de um fenómeno que não é de todo raro: que uma mesma pessoa varie de crenças e de comportamentos consoante a situação em que se encontra, consoante a companhia. Isolados dos ambientes em que ocorrem, confrontados uns com uns outros num plano puramente intelectual (um vácuo onde só os intelectuais podem às vezes dar-se ao luxo ou entregar-se à angústia de viver), esses comportamentos e essas crenças podem até revelar-se contraditórios. Porém, inseridos nas situações em que se materializam (ou, adoptando a terminologia de Davidson, nas *triangulações* que os possibilitam) e entendidos como comportamentos e crenças interessados, tornam-se facilmente compreensíveis.

Ao longo desta tese, teremos oportunidade de confirmá-lo repetidas vezes. Veremos, por exemplo, que algumas médiuns, que não só acreditam como *participam* (no sentido que Lévy-Bruhl deu ao termo) na incorporação de espíritos adventícios, manifestam-se também muito cépticas quanto à capacidade de outras médiuns de centros concorrentes fazerem o mesmo. Duvidam delas, suspeitam que elas *mistificam*. Este exemplo é edificante a vários títulos. Em primeiro lugar, mostra-nos que a convicção e o cepticismo são duas atitudes latentes mesmo em indivíduos que seríamos tentados a descrever em termos simplistas como *crédulos* ou *místicos* – como é o caso de médiuns que sabem por experiência própria o que é ter o corpo actuado por um espírito exterior. Em segundo lugar, mostra-nos que o facto de alguém não acreditar que determinada pessoa seja realmente actuada por um espírito não implica de forma alguma que não acredite na existência de espíritos ou na possibilidade de estes agirem nos ou através dos seres humanos. O tipo de cepticismo que está aqui em jogo é um cepticismo que não se dirige às crenças em si, mas simplesmente a declarações circunstanciais da sua ocorrência. É este o tipo de cepticismo que os antropólogos encontram mesmo nas culturas mais impregnadas por noções *místicas* ou *espirituais* (digamo-lo assim para simplificar). O erro de um oráculo não prova necessariamente que os oráculos sejam um logro; pode ser

interpretado como prova de que o especialista que o consultou é incompetente, que foi induzido em erro por um espírito que se fez passar pelo verdadeiro oráculo, e por aí em diante.[16]

A convicção de que a fundamentação última de todas as crenças reside na sua congruência situacional aproxima-nos das ideias de Paul Veyne, historiador que desenvolveu a noção de *programa de verdade e de interesse* para descrever como é que os gregos antigos acreditavam *e* não acreditavam nos seus deuses e nos seus mitos, conforme as circunstâncias em que pensavam neles. A ideia base, afinada pelo diapasão da filosofia pragmatista, é que as ideias tendem a ser aceites como válidas em função da utilidade que assumem no campo de possibilidades e de interesses que se abre a um indivíduo ou grupo num dado contexto de interacção social. Os antigos gregos não constituem para Veyne uma excepção: nas vidas da maioria dos seres humanos de todos os tempos e lugares coexistem vários programas de verdade e de interesse cuja operacionalidade é situacional. Como escreve o historiador, «o nosso espírito não se apoquenta quando, parecendo contradizer-se, muda sub-repticiamente de programa de verdade e de interesse, o que acontece vezes sem conta. Não se trata de ideologia, é a nossa maneira de ser mais habitual».[17] Noutros termos, mudanças circunstanciais de ideias, que podem ser tomadas como sinais de tibieza, má-fé ou falta de carácter, não o são necessariamente. Poderá tratar-se muitas vezes do simples resultado de uma boa educação: as pessoas bem socializadas aprendem a pensar e agir conforme as circunstâncias.

Consciente da fundamentação situacional das crenças e dos comportamentos, e tomando-a não como óbice mas como elemento indispensável para a sua elucidação, evitei sempre que possível direccionar demasiado a minha pesquisa, e tentei sempre que possível alcançar mais do que um ponto de vista nativo acerca deste ou daquele assunto. Quando lidava com factos históricos, procurei reunir o maior número de fontes documentais disponíveis para poder avaliar determinado acontecimento ou personagem a partir de diferentes ângulos. No trabalho de campo, optei as mais das vezes

---

[16] Ver a este respeito a monografia clássica de Evans-Pritchard (1937) sobre os oráculos zande.

[17] Veyne 1987 [1983]: 106.

por estratégias não dirigidas de recolha de informação: a observação casual, o convívio prolongado, o estar lá, totalmente disponível para ver e ouvir o que me queriam fazer ver e ouvir; mas também, por exemplo, a deambulação por meios sociais variados e a marcação deliberada de encontros e entrevistas com as mesmas pessoas em lugares e situações diferentes. O resultado destas estratégias de pesquisa historiográfica e etnográfica, espero demonstrá-lo, não é pura cacofonia: são retratos de conjunturas históricas, ambientes socioculturais e contextos de interacção social multifacetados, mas também dotados cada um deles daquilo a que poderíamos chamar, evocando mais uma vez Weber, um *espírito* próprio.

Procurei seguir, em suma, o conselho de Ioan Lewis, autor incontornável nos estudos sobre possessão espiritual, quando este lembra

> que a fé, o cepticismo e vários níveis de confiança em fundamentos místicos ou não, são função de situações e circunstâncias. Um inventário exaustivo das crenças explicativas (místicas e não místicas) disponíveis numa dada cultura não tem por isso sentido se não se fizer acompanhar de uma exposição minuciosamente detalhada da sua utilização em situações concretas, suficientemente circunstanciada para permitir uma comparação rigorosa noutras culturas. Arrancar as crenças das suas circunstâncias ambientes provoca distorções e equívocos crassos.[18]

É claro que nem sempre é possível cumprir à risca estas recomendações. Os próprios estudos de Lewis, sobretudo aqueles que ambicionam alcançar conclusões epidemiológicas de carácter geral acerca da possessão espiritual em diferentes culturas, não resistem por vezes, como ele mesmo reconhece, a voos comparativos que, embora inspirados e inspiradores, arrancam certas ideias dos seus lugares. Talvez ao fazê-lo permitam lançar luz sobre certas constantes da condição humana, ou mais prosaicamente da vida em sociedade, que de outra maneira permaneceriam ocultas, enredadas nos circunstancialismos culturais em que se realizam. Tendo este meu trabalho ambições bem mais modestas, visto que não é seu objectivo construir uma teoria geral acerca da crença em espíritos ou da possessão espiritual, admito ainda assim que também ele padeça aqui e ali de excessiva simplificação analítica.

---

[18] Lewis 1996: 23-24.

Tempos atrás, o antropólogo cognitivista Dan Sperber constatava que «a maior parte dos "antropólogos" são essencialmente etnógrafos».[19] Como as aspas evidenciam, fazia-o com certa comiseração. Recentemente, no meio académico norte-americano, onde a antropologia vem desde há uns bons anos perdendo o seu *sex appeal* para os chamados estudos culturais, Marshall Sahlins observou que alguns praticantes desta nova disciplina condescendem que a antropologia, a ser alguma coisa, é etnografia. Numa tirada bem ao seu estilo, corrigiu-os assim: «É melhor pôr as coisas ao contrário: a etnografia é a Antropologia, ou então não é nada».[20]

Aquilo que pretendo oferecer aqui ao leitor são etnografias circunstanciadas de eventos, uns recuados no tempo, outros contemporâneos da minha pesquisa de terreno, uns passados em São Vicente de Cabo Verde e outros no Brasil, que, encadeadas nem sempre por sucessão cronológica, possibilitem no final um retrato compreensivo daquilo que foi e é a implantação cultural do racionalismo cristão naqueles dois territórios. Desejo que estas etnografias não sejam apenas relatos daquilo que outras gentes fizeram e pensaram, daquilo que outras gentes fazem e pensam, mas que além disso possam ter o condão de, por uns instantes, nos pôr no lugar delas. Talvez seja querer demais.

*

A viagem começa no Capítulo II, no qual 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 vivi 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 o leitor com a prática da limpeza psíquica nas sessões públicas e com a terminologia e a cosmologia do racionalismo cristão.

---

[19] Sperber 1992 [1982]: 25.
[20] Sahlins 2002: 12.

No Capítulo III narrarei a 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. Trata-se de uma história até à data não estudada e muito esvanecida na memória social dos militantes racionalistas cristãos meus contemporâneos. 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. Além de narrar uma série de acontecimentos pouco ou nada conhecidos, pretendi neste capítulo compreendê-los historicamente – isto é, situá-los na conjuntura política, social e ideológica do lugar e da época.

O Capítulo IV afasta-nos de Cabo Verde e transporta-nos ao país que serviu de berço ao espiritismo racional e científico cristão, o Brasil. Foi aí, no Rio de Janeiro, que o português Luiz de Mattos inaugurou em 1912 o Centro Redentor. Quase cem anos passados, instalado num novo prédio desde 1956, o Centro Redentor continua a ser a sede internacional do racionalismo cristão, a casa chefe do movimento. Contar a história do racionalismo cristão no Brasil ao longo de um período tão extenso seria matéria para uma tese inteira – uma outra tese. O objectivo deste capítulo é bem menos ambicioso. Concentrar-me-ei nas primeiras décadas de vida da doutrina e do movimento, esforçando-me por identificar alguns factores que levaram Luiz de Mattos a cortar relações com a Federação Espírita Brasileira e, acto contínuo, a elaborar uma versão muito própria do kardecismo, que chegou inclusivamente a renegar a sua matriz doutrinária. O lusitanismo do fundador do racionalismo cristão (o seu apego à terra natal e a sua convicção de que à *raça portuguesa* estavam destinados grandes feitos), exponenciado pelo antilusitanismo de boa parte da população das cidades de Santos e Rio de Janeiro do começo do século XX (aquelas onde Luiz de Mattos viveu e onde o seu espiritismo deu os primeiros passos), foi, a meu ver, um desses factores. Outros houve que se relacionam com o enquadramento cultural e legal do espiritismo no Brasil republicano. Levá-los-ei em conta também, auxiliado por uma série de estudos sociais acerca das dinâmicas do espiritismo kardecista brasileiro.

No Capítulo V regressaremos a Cabo Verde e retomaremos a história do racionalismo cristão em São Vicente no ponto onde a havíamos suspendido – no ano de 1932. Desde esta data até 1974, ou seja num período de cerca de quarenta anos que coincidiu sensivelmente com o Estado Novo português, o racionalismo cristão viveu na clandestinidade, os seus militantes jogando ao gato e ao rato com o clero e as autoridades civis da ilha e, a partir da década de 1960, com a polícia política da ditadura. Apesar dos óbvios incómodos desta longa noite, durante ela o espiritismo não deixou de conquistar adeptos nem de se entranhar na sociedade de São Vicente. Os seus frequentadores habituaram-se a uma cultura de secretismo, e o racionalismo cristão adquiriu em certos sectores da sociedade um sabor de irmandade ou familiaridade crioula. Não houve, porém, contiguidade ideológica digna de nota entre os racionalistas cristãos e aqueles (poucos) jovens cabo-verdianos que, a partir dos anos 1950, começaram a lutar politicamente (e, na Guiné, pelas armas) contra o colonialismo português. A prática do espiritismo era vivida como *coisa crioula* ao nível das sociabilidades, mas os referentes culturais e ideológicos positivamente valorizados pelos adeptos estavam longe de ser anticoloniais. Por isso, em parte, a relação das autoridades políticas do Cabo Verde pós-independência para com os racionalistas cristãos de São Vicente foi uma relação cautelosa, nada que se assemelhe a um reencontro efusivo de camaradas de luta.

Os três capítulos seguintes abordam a ecologia social contemporânea do racionalismo cristão em São Vicente. Todos eles põem em relevo, com diferentes ênfases e a partir de diferentes ângulos, a forma como a prática das sessões de limpeza psíquica e os discursos espíritas se plasmaram aos modos de relacionamento entre os estratos médios e os estratos populares da ilha. As perspectivas analíticas exploradas nestes capítulos estão, é claro, longe de esgotar as perspectivas possíveis – e estão também longe de esgotar os materiais etnográficos que coligi durante o trabalho de campo.

O Capítulo VI parte de um dado etnográfico muito simples mas bastante curioso: o facto de, na larga maioria das situações em que as pessoas ouvem vozes que atribuem a espíritos ou falam elas próprias *actuadas* por espíritos, a língua utilizada ser o português. Isto não surpreenderia se o português não fosse uma língua pouco usada em São Vicente, onde se fala essencialmente o

crioulo, e se o caso ocorresse apenas nas sessões de limpeza psíquica. Manda aí o protocolo que as manifestações verbais dos espíritos se façam sempre em português. O facto de o português ser a língua predilecta dos espíritos também em episódios de possessão ou *actuação* espiritual não enquadrados pelo racionalismo cristão, e de os espíritos se exprimirem em português mesmo através de pessoas analfabetas que dizem não saber falar esta língua, levar-me-á a explorar algumas hipóteses interpretativas.

O Capítulo VII centra-se em discursos que registei amiúde acerca da alegada superioridade dos espíritos que encarnam em Cabo Verde, e na ilha de São Vicente em especial. Para compreender esta alegação, empreenderei uma digressão que evidenciará a longevidade secular da ideologia acerca da excelência espiritual dos cabo-verdianos, que atravessa, com ligeiros cambiantes, sucessivas conjunturas históricas coloniais e pós-coloniais.

O ponto de partida do Capítulo VIII é o facto de os médiuns dos centros racionalistas cristãos de São Vicente serem todos mulheres (sem que tal decorra de qualquer disposição regulamentar), e a maioria delas proveniente da classe média. Esta constatação levar-me-á a focar as histórias de vida de duas médiuns e a olhá-las à luz dos padrões de género prevalentes em Cabo Verde, do modelo cultural da feminidade pequeno-burguesa, e em diálogo com a literatura antropológica sobre possessão espiritual.

O Capítulo IX põe ponto final a esta tese. Começo aí por enunciar algumas conclusões de âmbito geral, linhas de análise e argumentação que correm de forma mais ou menos explícita ao longo dos capítulos precedentes. Termino propondo um esboço de uma teoria antropológica para a compreensão daquilo a que chamarei o conhecimento espiritual – isto é, o conhecimento que presume o postulado da existência de entidades ou forças espirituais e da sua intervenção nos assuntos humanos. Os materiais apresentados no Capítulo VIII servirão de âncora etnográfica a esta reflexão.

*

Depois de muito ver e rever as imagens que tinha de São Vicente, acabei por escolher para abertura deste trabalho 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, lembra o perfil de um rosto humano deitado. «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, fazia lembrar o perfil de uma cara contemplando o céu. *Washington Head*, chamaram-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 bastante comum.

O simbolismo espírita aposto ao Monte Cara é muito sugestivo, mas traz também consigo uma forma finalista de encarar o mundo, o desejo de uma resposta para o motivo pelo qual as coisas são o que são – e, antes disso ainda, o pressuposto de que há um motivo para as coisas serem o que são, de

que a história é dotada de sentido. Neste anseio finalista, os espíritas não diferem muito dos cientistas sociais que buscam um sentido teleológico para o curso dos acontecimentos humanos. Apenas pensam de outra maneira, com outros conceitos, outras ferramentas. Não quero com isto dizer que se deva abdicar de compreender o porquê das coisas. Isso seria pura poesia e a morte de qualquer ciência. O que quero dizer é que a única forma que temos de responder às perguntas sobre o *porquê* das coisas é tentar reunir o maior número de conhecimentos que nos ajudem a narrar *como* é que elas se tornaram possíveis.

Pretendi escrever uma dissertação etnográfica e histórica. Na realidade, não vejo fronteiras fundamentais entre ambas as disciplinas. A etnografia é a história dos vivos; a história a etnografia dos mortos, ou, no caso da história recente, daqueles que já viveram muito. Aquilo que irmana a etnografia e a história, tal como as concebo e tento pôr em prática aqui, é, primeiro, a compreensão sociocultural da acção humana. Compreender a acção humana em termos socioculturais significa situá-la nos tempos e nos lugares em que ela decorre. Não se trata exactamente de partir do acontecimento (do *événementiel*, como dizem os franceses) para o geral, para as conjunturas e as estruturas de longa duração. O movimento é do acontecimento através das estruturas e das conjunturas para regressar ao acontecimento, que, adensado pelos contextos que fomos obrigados a perscrutar e reconstruir para o compreender, ganha um novo sentido – o sentido da acção social e culturalmente possibilitada e motivada.

A compreensão é descrição densa, na feliz expressão de Clifford Geertz. Escreveu Geertz que «de um certo ponto de vista, o dos manuais, fazer etnografia é estabelecer relacionamento, seleccionar informantes, transcrever textos, elaborar genealogias, cartografar campos, ir escrevendo um diário e por aí fora. Mas não são estas coisas, técnicas e procedimentos herdados, que definem o empreendimento. Aquilo que o define é o tipo de esforço intelectual em que ele consiste: uma aventura delicada, tomando de empréstimo uma noção de Gilbert Ryle, de "descrição densa".»[21] Para ser exequível, a descrição densa exige ao mesmo tempo um conhecimento geral

[21] Geertz 1973: 6.

tão completo quanto possível das conjunturas históricas e dos meios sociais em foco e a eleição de um número restrito de acontecimentos e fenómenos sociais como objectos de estudo intensivo.

A escolha dos episódios e dos fenómenos a circunscrever é condicionada por vários factores: a sua exemplaridade, a sua relevância em função das perspectivas teóricas e analíticas privilegiadas e, *last but not least*, a quantidade e a riqueza das fontes de que o antropólogo ou o historiador dispõe para os compreender. Como qualquer pessoa que tenha escrito uma tese em ciências humanas sabe, é muito o material empírico recolhido que tem de ficar de fora, eventualmente para utilizações futuras. Escolher aquilo que fica de fora é uma das tarefas mais custosas, dolorosas mesmo, da elaboração de uma narrativa histórica ou etnográfica. Obriga-nos a guardar na gaveta o produto de semanas, meses de trabalho de observação, leituras e reflexão. Mais ainda, no caso da etnografia: obriga-nos a deixar em silêncio acontecimentos em que estivemos presentes e pessoas com as quais privámos de maneira mais ou menos íntima, em cujos mundos de sentimentos e sentidos nos fomos envolvendo.

No seu livro mais lido, Geertz contou também uma história exemplar acerca de etnografia e tartarugas. É uma história indiana, pelo menos apresentaram-lha como tal, «sobre um inglês que, tendo ouvido contar que o mundo assentava numa plataforma que assentava no dorso de um elefante que por sua vez se apoiava na carapaça de uma tartaruga, perguntou (talvez fosse um etnógrafo; é assim que eles se comportam): e onde é que a tartaruga poisa as patas? Sobre outra tartaruga. E essa tartaruga? "Ah, *Sahib*, dali para baixo é tudo tartarugas"».[22] Esta história serviu a Geertz para reflectir sobre a natureza «intrinsecamente incompleta» da etnografia e da análise cultural. Por muito tempo que o etnógrafo (e, acrescento, o historiador) dedique a reunir conhecimentos sobre um meio social, uma visão do mundo, uma época, uma constelação de conhecimentos que melhor lhe permitam contextualizar, isto é compreender, determinado costume, crença ou acontecimento, ele nunca conseguirá descer até à tartaruga que sustenta o mundo lá no fundo de tudo. Pura e simplesmente porque não há nenhuma

[22] Geertz 1973: 28-29.

tartaruga no fundo de tudo. A acção humana assenta em camadas incomensuráveis de história, e adensa-as constantemente.

Geertz não só achava que, por causa disto, a análise cultural é intrinsecamente incompleta, como também, «pior que isso», que «quanto mais fundo vai menos completa é. É uma ciência estranha, cujas asserções mais convincentes são as que têm bases mais periclitantes, na qual chegar a algum lugar com a matéria que se tem em mãos é reforçar a suspeita, a nossa e a dos outros, de que não se está a apanhar bem a coisa. Mas isso, além de incomodar pessoas gentis com questões obtusas, é o que é ser etnógrafo».[23]

Creio que pertenço à espécie dos etnógrafos (ou pelo menos dos aspirantes a etnógrafos) que têm uma tendência irresistível para se perderem a vasculhar camadas de tartarugas, mesmo sabendo de antemão que nunca irão encontrar a tartaruga do fundo de tudo. Não o faço propriamente por opção. Faço-o bastante devido à aprendizagem científica que me moldou e muito por uma propensão pessoal mais generalizada para o coleccionismo. O coleccionador está condenado à incompletude. Uma colecção é sempre algo inacabado: nunca na vida conseguirei juntar um exemplar de todas as moedas que foram cunhadas em Portugal desde a Idade Média até hoje. E, mesmo que fosse capaz de fazê-lo, estaria sempre à espera da emissão de uma nova moeda, corrente ou comemorativa, para manter completa a minha colecção. Conhecedor desta tentação que, ao que parece, se coloca com bastante frequência aos etnógrafos, Geertz advertiu que «qualquer análise cultural séria começa com uma disposição bem determinada e termina onde consegue chegar antes de esgotar o seu impulso intelectual».[24]

*

Esta tese não foge à regra. Sei, como autor, que o impulso intelectual e anímico que lhe deu origem se esgotou antes de a descrição e a análise ganharem aquela consistência que eu desejava – e, sobretudo, a consistência que os eventuais leitores mereciam, em particular aqueles que, em Cabo

[23] Geertz 1973: 29.
[24] Geertz 1973: 25.

Verde, me puseram à disposição a sua boa vontade, o seu tempo e um bocadinho das suas vidas.

Dispus de todos os recursos de que necessitei para realizar a pesquisa. O Instituto de Ciências Sociais empregou-me como assistente de investigação durante o tempo de elaboração da tese. Tive como orientador um antropólogo sabedor, experiente e mais que dedicado, João de Pina Cabral. Foi ele quem me desafiou a embarcar nesta aventura, a escolher Cabo Verde como terreno de pesquisa. Além de tudo o resto, que é muito, estou-lhe para sempre grato por isso. O acolhimento que usufrui no ICS não poderia ter sido mais hospitaleiro e estimulante do ponto de vista intelectual. Sinto a obrigação de manifestar aqui o profundo reconhecimento e a estima que tenho para com Maria Eduarda Cruzeiro, presidente do Conselho Directivo, Manuel Villaverde Cabral, presidente do Conselho Científico, Jaime Reis, coordenador da Comissão de Estudos Pós-Graduados, e António Martinho, secretário do instituto. Outros colegas, cada um de sua maneira, me ofereceram o seu saber e me deram ânimo e apoio ao longo deste percurso. Agradeço em especial a Ramon Sarró, Susana Matos Viegas, José Manuel Sobral, Marzia Grassi, Cristiana Bastos, Maria de Fátima Patriarca, Nuno Monteiro, Rui Ramos, Karin Wall, Ana Nunes de Almeida, Maria Manuel Vieira, João Ferrão, José Manuel Rolo, Moisés Fernandes, Daniel Melo, Nina Tiesler, Steffen Dix e Miguel Moniz.

Ainda no ICS, os últimos anos teriam sido muito menos soalheiros e profícuos sem o convívio dos meus colegas de doutoramento, em particular Luís Almeida Vasconcelos, Luís Quintais, Maria Manuel Quintela, Cláudia Castelo, José Mapril, Ruy Blanes, Joana Afonso, Inês Meneses, Antonieta Ferreira de Almeida, Cláudia Casimiro, Rui Gomes, Lia Almeida, João Pato, Vítor Sérgio Ferreira, Alice Ramos, Jorge Martins Rodrigues e Renato do Carmo. Teriam sido muito mais pobres também sem o afecto e o profissionalismo de Maria Goretti Matias, Eugénia Rodrigues, Margarida Bernardo, Andrea Silva, David Mota, Elvira Costa, Paula Costa, Conceição Romão, Clara Cabral, Manuela Pereira, João Santos, José Monteiro, Celeste Pires, Maria de Jesus Marques, Armando Dias, Ana Paula Dias, Balbina Gouveia, Irene Cardoso e Ilda Alves. E, claro, sem o António Perestrelo, que está também no rol dos amigos de peito, e a Mafalda Leitão.

Em Portugal, em Cabo Verde e no Brasil tive a sorte de poder contar com muitos amigos, colegas de profissão, informantes e bons conselheiros. Todos eles foram vitais para a consumação deste trabalho. Começando pelos portugueses, abraços reconhecidos a Miguel Vale de Almeida, Ana Toivola, Catarina Mourão, Filipe Alarcão, Filipe Verde, Maria José Lobo Antunes, Sónia Silva, Ricardo Roque, Marina Temudo, Luís Batalha, Fernanda Pratas, Carole Garton, Benjamim Pereira, João Leal, Nuno Porto, Antónia Pedroso de Lima, Maria Cardeira da Silva, Nélia Dias, Colette Guillot da Costa, José António Fernandes Dias, João Neves, Fátima Ferreiro, Rui Cidra, José Flávio Pimentel Teixeira, Nuno Vicente, Joana Lobo Antunes e Ana Paula Vieira. Tenho ainda a agradecer a João Loureiro a generosa oferta de cópias de postais de Cabo Verde da sua colecção para ilustração deste trabalho.

Em Cabo Verde, o maior agradecimento vai para os meus amigos e assistentes de campo, Isadora Silva e Paulo Miranda. Só tenho pena de não ter conseguido (ainda) retribuir-lhes de volta, da forma como sou capaz, um pouco mais daquilo que me deram e do que me deram a conhecer. Muito devo também a outros amigos: Vamar Martins (*nha brother*), Roselma Évora e sua família, Guilherme Mascarenhas, António Correia e Silva, Isabel Rocha, Roseno, Nelson, Matísia, Josy, Nelly e restante família Rocha, Tuia, Anabela Monteiro Cardoso, Hélder Antunes e Riolando Andrade. João Branco (ainda somos primos por afinidade) 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 esta tese não existisse. O convívio com Germano Almeida, Ana Cordeiro, Odette Pinheiro, Manuel Nascimento Ramos (Nena), Daniel Pinto Mascarenhas (Djibla), Francisco e Maria José Mascarenhas, Vasco Martins, João Manuel Varela, Arsénio Fermino de Pina, Filomena Rodrigues e o entretanto falecido Francisco Lopes da Silva foi, em vários aspectos, muitíssimo enriquecedor. 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.

Estou, como não podia deixar de estar, profundamente grato aos presidentes de todos os centros racionalistas cristãos de São Vicente, e muito em particular a António Almeida Fortes, João Ferreira Lima, Arlindo Flávio Silva, Mário Duarte Lopes (filho) e dona Rita. Sabendo que o meu interesse pelo estudo do racionalismo cristão era de natureza diferente dos interesses que a eles os moviam, nunca deixaram apesar disso de me dispensar o melhor acolhimento. Espero que encontrem nesta tese 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. O meu convívio com militantes e frequentadores dos centros espíritas permitiu-me aceder aos seus mundos e às suas histórias de vida – algumas das quais são aqui retratadas. Não os posso nomear a todos, mas quero recordar com especial saudade Eugénio Manuel Ramos, Maria Francisca Monteiro, Susete Costa Fortes, Deolinda Ferreira Santos, Albertino Cardoso, Hilas Miranda, Paulina Brigham, Francisca Gomes Monteiro Döllner, João do Carmo Brito, António Ramos Gomes e o já falecido Humberto Faria. Para não maçar mais o leitor, remeto outros agradecimentos pessoais e institucionais, sempre que oportunos, para notas de rodapé ao texto.

No Brasil, por fim, estabeleci algumas relações com antropólogos e outros cientistas sociais, umas epistolares e outras pessoais, que vieram a revelar-se preciosas para o meu convencimento da relevância deste trabalho e para a sua consolidação. A minha gratidão dirige-se em particular a Wilson Trajano Filho, Juliana Braz Dias, Marcio Goldman, Omar Ribeiro Thomaz, Maíra Santos, Paula Montero, Ronaldo de Almeida, Clara Mafra, Patricia Birman, Emerson Giumbelli e Bernardo Lewgoy. Alguns antropólogos de outros países, com quem dialoguei pessoalmente ou troquei correspondência, contribuíram também para aumentar os meus conhecimentos e aclarar as minhas ideias. Estou grato por isso a Kesha Fikes, Huub Beijers, Marion Aubrée, Élisabeth Claverie e David Berliner.

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 Tecnologia (processo 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. O ICS suportou ainda algumas despesas logísticas. As mais importantes foram uma viagem de prospecção a Cabo Verde prévia à formulação do projecto e, mais tarde, deslocações para participação em encontros científicos internacionais.

Last but not least, a minha família, nuclear e alargada, foi um farol que fez com que eu nunca perdesse a costa de vista nas alturas em que me achei à deriva. A chama principal foi, claro, a Catarina, com quem compartilho há dezanove anos (metade da minha vida) as horas boas e as horas más. Sem ela seria um homem mais fraco e mais triste. Os meus filhos, Laura e Francisco, sempre me deram outro tanto de força e alegria. O que eles cresceram desde aquela tarde de 2 de Fevereiro de 2000 em que aterrámos os quatro no aeroporto da ilha do Sal! Espero que um dia possam ler aquilo que vier a nascer desta tese e compreender, finalmente, a razão das minhas ausências de corpo e, pior, das de espírito.

Aos meus pais, Carlos e Adelaide, devo muito daquilo que sou. Sempre me ofereceram todo o apoio e estímulo de que necessitei, recebendo muito pouco em troca. Tal como os meus irmãos, Teresa e Rui. Os meus sogros, Alexandre e Luísa, e os meus cunhados Xica, Ana e Pedro, formam desde há muito a minha segunda família, a família do Porto, da qual fazem parte também o Zé Manel e o Sérgio. A todos quero deixar aqui o meu carinho e a minha gratidão.

Por último, dedico aquilo que houver de aproveitável neste trabalho a todos os cabo-verdianos, aos que vivem nas ilhas e aos que se encontram espalhados pelo mundo, aos que acreditam em espíritos e aos que não acreditam. A minha ambição foi oferecer-lhes um retrato (o meu retrato) de alguns aspectos da sua sociedade e cultura que porventura desconhecessem, ou que conhecessem de outras maneiras. Contribuir para que pudessem ficar a saber algumas coisas mais acerca do seu país e da sua história, e olhar para o seu país e a sua história através de ângulos acaso novos – através dos meus olhos, olhos de estrangeiro, português e antropólogo. Talvez seja ambicionar demais. Fica ainda assim a intenção.

1. *Crepúsculo na baía do Mindelo. Ao longe, entre nuvens, o Monte Cara (à esquerda) e a vizinha ilha de Santo Antão (à direita).* Fotografia de João Barbosa, Dezembro de 2003.

Capítulo II
Uma sessão de limpeza psíquica

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 *mafe* 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]

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 bijutaria 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 atrás, plantados numa plataforma de cimento e expostos o dia inteiro à chapa do sol. No meio da outra plataforma, separada desta 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 centro comercial e residencial onde

---

[1] A velha Salina transformou-se em praça nos anos 1940. 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 pontas onde plantaram acácias, e destas estrelas veio o seu nome popular (ver Papini, coord., 1982: 163-164).

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 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 encontrámos 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 *fecho*, 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. Habituara-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.». Comovi-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 embarcadiço; 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 comigo enquanto eu desfazia as malas. «Então o que acha desse grande problema que vocês estão a ter?», perguntou-me ele. 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 tinha guardado, 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 longe, 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 reboliço 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 armazém, convertido em lugar de culto em meados dos anos 1990. 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, contudo, 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 quartinho 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. Não fiz menção de parar, pois já sabia que se o fizesse perderia 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 dinheiro 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 falar comigo em português, num 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, falavam apenas português em casa, o pai proibia os filhos de falarem crioulo. Dona Marcelina contou-me que só começou a falar crioulo 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 própria. 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 estatuto social que ela entendia ser o seu olhando apenas para a sua 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 bisavôs, que viera deportado da metrópole com uma irmã para a ilha da Boa Vista «no tempo dos reis».[2] 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

[2] Este bisavô fixou-se na Boa Vista na década de 1820 ou 1830. Foi deportado para Cabo Verde por motivos políticos. Em meados do século XIX, 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).

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 escalavam o 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.

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.[3] 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

[3] 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).

> 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 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 relembrado 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 segundo. 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.[4]

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

---

[4] Silva 2004: 56.

Unidos e foi morar com duas destas filhas. Até que um dia aconteceu o que só podia acontecer na América, ou pelo menos não seria 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 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 volta não volta por entre nós pedindo licença e sorrindo-me muito. Numa dessas ocasiões, a dona Marcelina aproveitou a minha distracção 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 por que 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 seus 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 18 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 desde 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 racionalismo 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*. Adiante teremos ocasião de esmiuçar as razões e os sentidos desta variação de nomenclatura. 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.

2. *«Espíritos do astral inferior nem sempre se apresentam com o corpo inteiro, preferindo, muitas vezes, exibir-se em figuras de cabeças monstruosas. Toda essa deformação é proposital, por estarem eles movidos pelo desejo de aterrorizar os seres medrosos que possuam a faculdade mediúnica, 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 seria um volumoso edifício incaracterístico – quatro paredes pálidas, com estreitas janelas rasgadas lá no cimo e uma cobertura plana.

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 1980, 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.[5] O grupo de racionalistas cristãos liderado 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 suportarem o peso de uma nova cobertura em betão, e fazer obras no interior. Era nesse edifício, inaugurado em 1984, que eu estava a entrar.

---

[5] 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.

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 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 do Rio de Janeiro, 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. 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 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 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 intui-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 dormitar. 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 aprumado, 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 dispostos 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. Agradeci e fixei a capa: *Trajectória 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, 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.

Trajectória Evolutiva foi publicado pelo Centro Redentor do Rio de Janeiro ainda em vida de Felino Alves de Jesus, em 1947. É um livro didáctico, 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 *Trajectória 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.

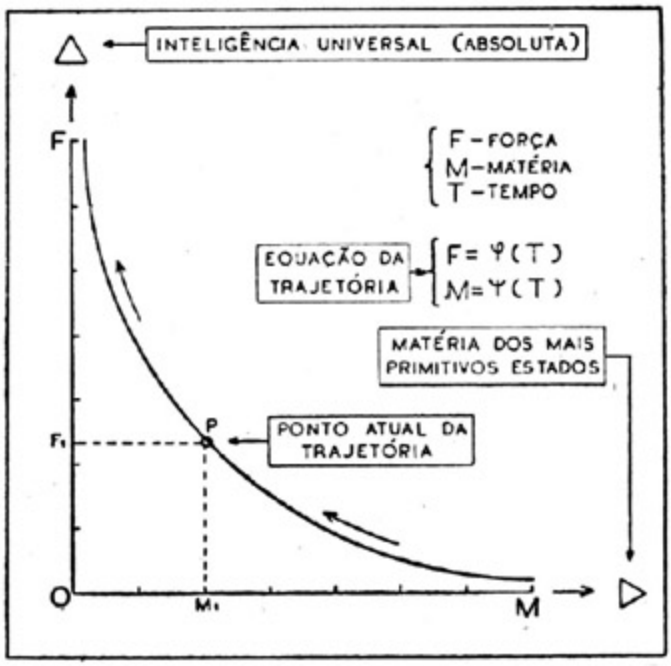
Às sete e meia soaram três toques de campainha. Levantei os olhos do livro, conservando-o aberto sobre as pernas. As lâmpadas mais fortes apagaram-se e os fiscais que estavam à entrada fecharam as portas. O presidente ocupara o seu lugar na cabeceira da mesa. Fora ele quem dera os sinais de campainha 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 cima 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 *Trajectória Evolutiva*, entrevendo o semblante aprovador do fiscal que me trouxera o livro.



3. *Evolução das partículas espirituais*. Estampa de *Trajectória 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».[6] 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».[7] Havia, era claro, um nexo 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 indiciava grande perturbação. Talvez por isso tenha ficado à guarda de duas auxiliares apenas. Era 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 compenetrada, 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

---

6 Jesus 1983 [1947]: 73.
7 Jesus 1983 [1947]: 74.

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 assegurá-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.

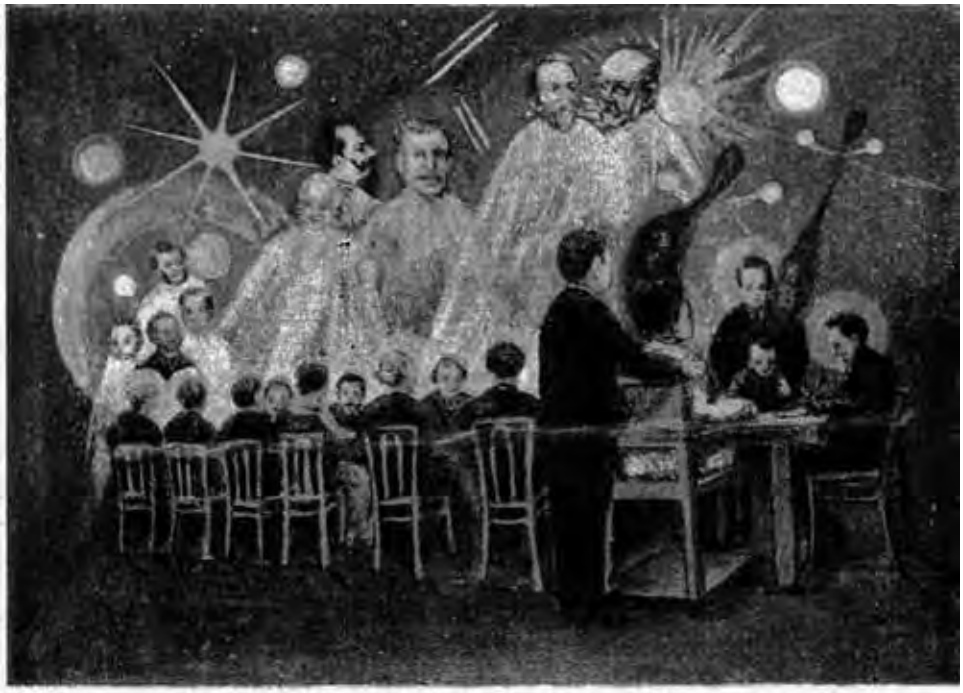
Findas as irradiações, instalou-se de novo o silêncio e logo se manifestou o primeiro espírito, através da primeira médium da esquerda. Seria o espírito de uma mulher. Pelo menos a médium falava no feminino, embora depois o presidente se lhe dirigisse usando o masculino, como sempre faz quando dialoga 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 racionalismo 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 quisera 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.



4. *«Representa esta 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.[8] 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 querer 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 1920 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

[8] No vocabulário racionalista cristão, o substantivo "obsessão" designa o controle da acção de um indivíduo por um ou vários espíritos inferiores. A obsessão pode tomar várias formas e graus. Como se explica no final deste capítulo, o verbo correspondente é "obsedar".

que Maria de Oliveira inaugurara em Luanda andasse ultimamente bastante abandonado.

Manifestou-se ainda um sexto espírito. Vinha bufando, ruminando em voz alta porque é 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 pessoas instruídas, com estudos secundários e superiores, 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 atrair mais pessoas ao centro, sobretudo pessoas também elas mais instruídas. 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 respectivos 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». Por fim despediu-se, pedindo 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: «Pelas 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.

5. *«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 perseguiam deveriam tê-la abandonado. Quando 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 controle, 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 da 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 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 conclusão 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 aplicava 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 III

A encarnação do espiritismo em São Vicente entre 1911 e 1931

Em Dezembro de 2001, quando levantei voo do aeroporto de São Pedro dando por concluído o meu trabalho de campo em São Vicente, haviam decorrido noventa anos desde a chegada do racionalismo cristão a esta ilha. Para ser mais rigoroso, noventa anos antes principiara a circular em São Vicente (e, esparsamente, noutras ilhas de Cabo Verde) a doutrina que então se chamava espiritismo racional e científico cristão. Esta variante do espiritismo de Allan Kardec começara a desenvolver-se em 1910 no Centro Amor e Caridade da cidade de Santos, um dos principais portos do Brasil, desde o momento em que o negociante português Luiz de Mattos assumira a presidência daquela casa. Irradiara dali para a ilha de São Vicente, a bordo de um vapor, cerca de um ano depois.

A história do racionalismo cristão no Brasil será objecto do próximo capítulo. Por agora deter-me-ei na história do espiritismo racional e científico cristão em Cabo Verde no período compreendido entre 1911 e 1931. Mais tarde regressarei a Cabo Verde, para relatar a inserção do espiritismo na sociedade mindelense desde 1932 até aos dias de hoje. A opção de tomar o ano de 1932 como marco divisório decorre do seguinte. Em Janeiro daquele ano, o governador Amadeu Gomes de Figueiredo determinou o encerramento do Centro Espírita Caridade e Amor de São Vicente, cujos estatutos haviam sido aprovados quatro anos e meio antes pelo seu antecessor António Guedes Vaz. O centro já funcionava havia uns vinte anos, desde 1912 ou 1913. O seu encerramento antecedeu em alguns meses a instituição do Estado Novo em Portugal e suas colónias, e inaugurou um longo período de prática clandestina do espiritismo em São Vicente, que terminaria somente com a queda da ditadura portuguesa e a independência de Cabo Verde, alcançada em 1975. Mais de quarenta anos de clandestinidade não impediram todavia o enraizamento do espiritismo em São Vicente, nem a sua disseminação noutras ilhas do arquipélago e nalguns destinos da emigração cabo-verdiana, como o Senegal, Angola e a Holanda.

O presente capítulo trata, portanto, da história do espiritismo em São Vicente até ao encerramento do Centro Caridade e Amor. Como é que o espiritismo racional e científico cristão, gerado na colónia portuguesa das cidades brasileiras de Santos e do Rio de Janeiro, chegou tão rapidamente a Cabo Verde? Que circunstâncias propiciaram a sua implantação inicial em São Vicente e, depois, noutras ilhas? Eis algumas das questões a que procurarei responder.

*

São Vicente, finais de Agosto de 1911. Um vapor que zarpara da cidade brasileira de Santos no princípio do mês bordeou ronceiro o Ilhéu dos Pássaros e veio atracar no Porto Grande, a baía sobre a qual se debruça a cidade do Mindelo. No porão, no meio de outra carga, trazia 584 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$000.[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 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

---

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

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

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]

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

---

[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.

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. 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 20º e os 30º 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]

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.[7] 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.[8]

As razias desesperadas e os trabalhos públicos 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 encaminhamento dos cabo-verdianos incapazes de assegurarem a sua subsistência para as roças das ilhas de São Tomé e do Príncipe, e 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. Implantara-se ali nessa época uma economia de plantação centrada na produção de cacau e café e orientada para a exportação. Esta reconfiguração económica do

---

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

[7] Cf. Carreira 1977: 10.

[8] *Boletim Oficial* de 2 de Setembro de 1911 (n.º 35).

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».[9] Por outro lado, a angariação de trabalhadores fazia-se continuamente porque os níveis de morbilidade 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.[10] Não é seguro, portanto, que a maioria daqueles que escaparam à morte por inanição em Cabo Verde tenha sobrevivido às condições de trabalho desumanas e ao clima insalubre que foram encontrar em São Tomé e Príncipe.[11]

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.[12] Em 1914, a União Caritativa Cabo-Verdiana, fundada por imigrantes estabelecidos no estado norte-americano do Massachusetts, enviaria também alimentos para o arquipélago.[13] Em 1920 e 1921, o *maçon* Adelino Figueiredo Lima presidiria a uma Comissão Central de Assistência

---

[9] 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.

[10] Cf. Nascimento 1998: 300-301.

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

[12] *A Voz de Cabo Verde*, ano 3, n.º 93 (26 de Maio de 1913), p. 3.

[13] Cf. *Boletim Oficial* de 29 de Agosto de 1914 (n.º 35).

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 mais de noventa 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 idosas 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, Montevideu 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.[14] 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 emigrariam também de forma clandestina.

7. *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 década de 1890 o Porto Grande tivesse conhecido uma quebra acentuada de

[14] 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.

movimento, com a consequente vaga de 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.[15] 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 colónia estrangeira mais numerosa em Cabo Verde, na verdade a única merecedora desse nome.[16] Era aos ingleses que se devia o povoamento consistente de São Vicente. Por ser uma das mais

---

[15] Cf. Leite 1929: 166.

[16] 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, registe-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.

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.[17]

Em meados de oitocentos, o concurso de circunstâncias tais como os avanços da tecnologia náutica, as independências das colónias 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 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.[18] 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.[19]

---

[17] Ver Silva 2000: 37-48.

[18] 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.

[19] Friedlaender 1914: 80. O geólogo andou pelas ilhas de Cabo Verde entre Abril e Agosto de 1912.

8. *O Porto Grande do Mindelo visto de sul.* Postal ilustrado, cerca de 1910 (colecção 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 habitantes 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 excepções, a colónia britânica socializava pouco com a população da ilha. Foi por emulação que os mindelenses crioulizaram alguns costumes dos ingleses, e não através de um intercâmbio cultural propriamente dito.[20]

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

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

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 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.[21] 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 seu corpo servia de instrumento ao espírito do falecido médico,

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

que prescrevia através dele todo o tipo de tratamentos aos doentes que demandavam o centro.

Tudo indica que o espírito do doutor Custódio Duarte 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.[22]

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.[23] 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.[24] Embora fossem metropolitanos de origem, tanto Custódio Duarte como Botelho da Costa viveram longas décadas em Cabo Verde e arranjaram 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».[25] Mais tarde, outros médicos metropolitanos que se crioulizaram também por via das mulheres que arranjaram na ilha vieram a tornar-se igualmente queridos do povo e espíritos de luz com presença

---

[22] Cf. Oliveira 1998: 722-723.
[23] Costa & Duarte 1886.
[24] Coelho 1881, 1882 e 1886.
[25] 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.[26] 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 1930, 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 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»;

[26] Ver Aubrée 1996.

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».[27] Haverá como refutar esta segunda asserção?

Convém abrir aqui um parêntesis para ressalvar 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") pusera-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*. Lera e relera uns e outros, e concluíra que aos primeiros faltava «o aroma de vernaculismo, o *tic* de elegância, o brilho da alma de Custódio!».[28]

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

---

[27] Centro Redentor, *Cartas e Comunicações Doutrinárias de 1936*, p. 12.
[28] *A Voz de Cabo Verde*, ano 3, n.º 102 (28 de Julho de 1913), p. 3.

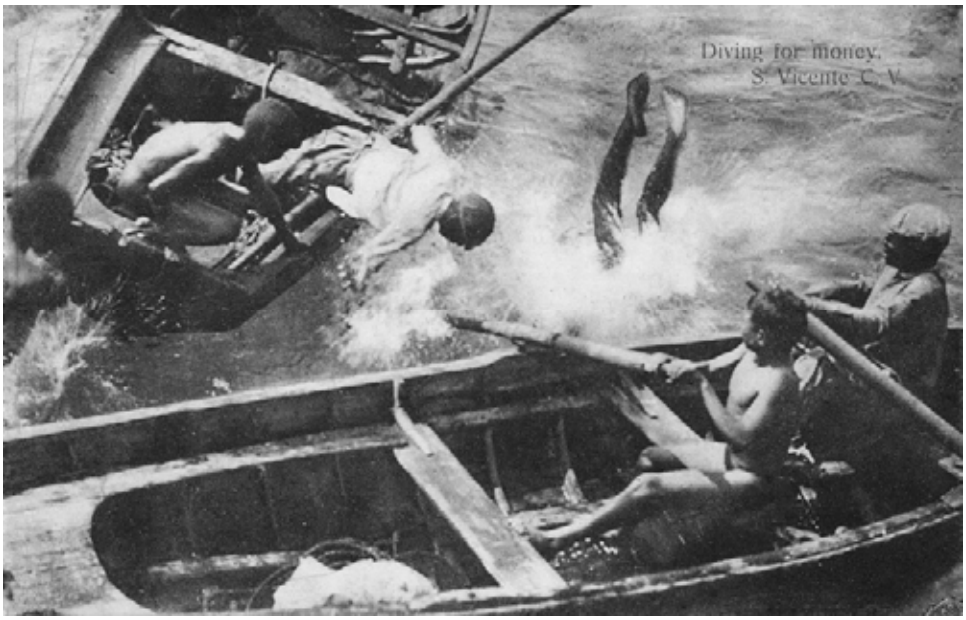
verdade. Se não fosse um cabo-verdiano, aquilo que é hoje o racionalismo cristão não existiria.

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 vinte e cinco 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 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 acidental, 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. Contra argumentos destes não há factos. E por enquanto é só a estes que me quero ater. Ou pelo menos às coisas mais aproximadas de factos que seja possível estabelecer. Prossigamos portanto a nossa história.

*

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.[29] Maninho de Burgo ia verificando o estado em que os alimentos chegavam. Tratou depois dos papéis na alfândega e foi ultimar os preparativos para a distribuição pelas ilhas.



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

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. Nascera no norte de Itália, em Génova ou Varese, e no começo dos anos 1860, 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

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

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 25 anos. Era um homem baixo, entroncado, brancão, 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 se começou a interessar 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».[30] E um jornal cabo-verdiano sentenciava que a tuberculose, junto com o alcoolismo e a sífilis, formava o «fatal triângulo em que se baseia a demolição física e psíquica da sociedade actual».[31]

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.[32] Uma das pessoas que me contou esta história foi ainda mais precisa. Segundo ela, Henrique 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

---

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

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

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

ia tomando colheres de xarope de casca de pinho e de xarope de limão com mel de abelha, para desinfectar 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.

*

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 41 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 25 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».[33] Três gerações passadas sobre a sua morte, ainda consegui desencantar em São Vicente esparsas memórias do antigo pároco. Contaram-me por exemplo que ele foi um homem tão bom que no dia em que morreu chovera como há muito não chovia. 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».[34] 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».[35] 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.[36] 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 conveniente

---

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

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

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

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

educação religiosa». Firmado na sua já longa 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.[37] 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.[38] 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:
>
> 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.

---

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

[38] 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.

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 mil pessoas. Em São Vicente, segundo o cadastro do padre Loff, viviam 8492 indivíduos (4798 mulheres e 3694 homens), distribuídos por 1834 fogos.[39] 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 inclui-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.[40] Se estes números estiverem próximos da realidade, deverá realmente

---

[39] 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 subtotais de uma página para outra, erros quase inevitáveis para quem terá gasto semanas a escrevinhar 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.

[40] As estatísticas de 1911 que utilizo são as publicadas no apenso n.º 7 ao *Boletim Oficial* de 1912.

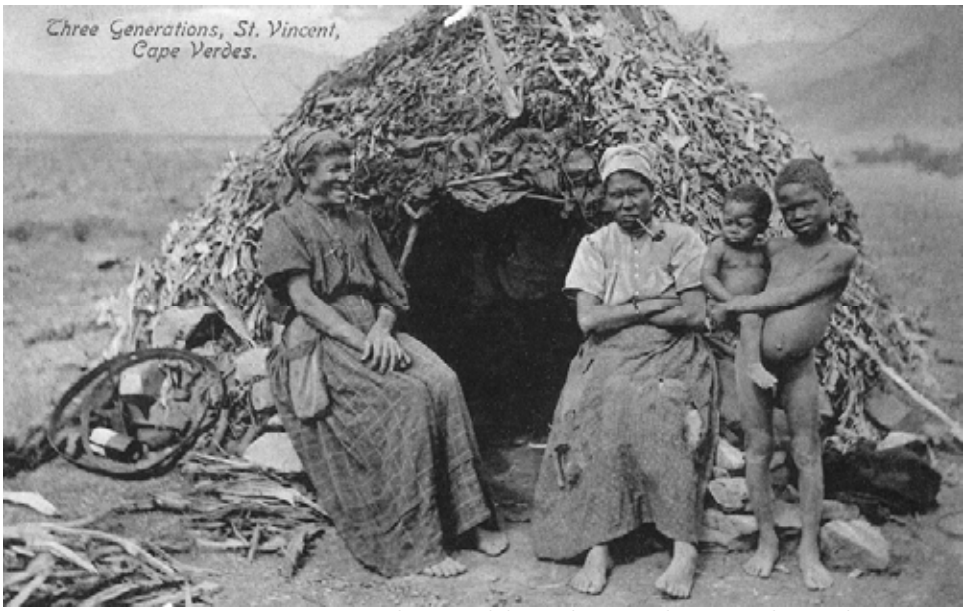
haver omissões no cadastro do padre Loff, já que é pouco provável que a população da ilha tenha crescido 15 por cento em três anos.

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 no conjunto do arquipélago) e 47 ou 48 em cada cem tinham menos de vinte (contra 44 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.[41]

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

---

[41] 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).



11. *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.[42] A coincidência não deve ser acidental. 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.

[42] 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 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.

De acordo com o cadastro de 1908, os grupos domésticos matricentrados e os grupos centrados em uniões conjugais representavam perto de quatro quintos do total de fogos. Afora esses, havia 146 fogos onde moravam pessoas sós (8,0 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 distinguiam três "raças": "branca", "mista" e "preta". Os mistos eram de longe a raça modal em São Vicente, 81,6 por cento da população. Seguiam-se-lhes os pretos (11 por cento) e os brancos (7,4 por cento). A título de comparação, registe-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 recenseadores (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 e 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 níveis 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 atrás, 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" (quarenta por cento) e "proprietárias" (dois 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", doze por cento eram homens de ofícios (ferreiros, carpinteiros, sapateiros, padeiros) ou com profissões técnicas (maquinistas, telegrafistas), cinco por cento eram funcionários públicos, outros cinco por cento eram negociantes e três por cento eram proprietários.

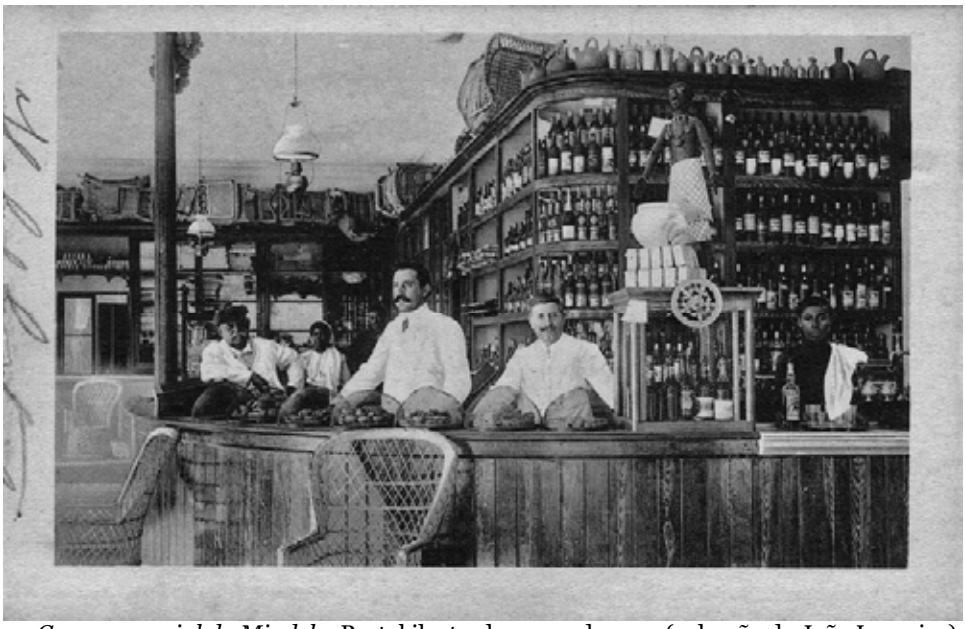
Vários observadores concordam na identificação de três grandes grupos ou estratos sociais no Mindelo do começo do século XX e das décadas seguintes: a elite, a classe média e o povo.[43] As estatísticas das ocupações que acabamos de examinar possibilitam uma quantificação prudente e aproximada destes 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 embarcadiços ou mesmo até emigrantes ou ex-emigrantes, donos de lojas ou lojecas, botequins ou bares».[44] 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.[45]

---

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

[44] Lima 1992: 32-33.

[45] Ver Lima 1992: 33.



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

Desde os anos 1910 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, senão 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 embarcadiços 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? Eis duas questões cuja resposta irá sendo dada a partir de diferentes ângulos ao longo desta tese.

*

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 41 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.[46] 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.[47] Em Março, Teixeira enviara ao bispo uma carta comunicando-lhe que renunciava ao canonicato e que abandonava a vida eclesiástica oficial.[48] 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 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 alvores da Primeira República portuguesa, implantada a 5 de Outubro de 1910. Comecemos 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 26 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.[49]

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

---

[46] As movimentações dos dois párocos foram determinadas em provisões 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).

[47] 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).

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

[49] 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.

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.[50] 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».[51] Foram sete as escolas primárias para ambos os sexos criadas na Boa Vista por iniciativa do padre Teixeira.[52] 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 cónego 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».[53]

Em Setembro de 1895 o padre Teixeira foi promovido a cónego e no final desse ano regressou a São Nicolau. Era o único cónego 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 Portuguêsa: Edição Colonial*. Terá defendido ainda a prática do ensino bilingue, em crioulo e português, nos primeiros anos de escolaridade, como meio de ajudar os

---

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

[51] Teixeira 1899: 353.

[52] 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).

[53] Teixeira 1899: 215.

estudantes cabo-verdianos a ultrapassarem as dificuldades que experimentavam na correcta aprendizagem da língua portuguesa.[54]

13. 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 1890. Martins defendeu aí que as leis do registo civil deveriam vigorar no ultramar, e Teixeira endereçou-lhe uma resposta que, além de advogar a exclusividade do registo eclesiástico, atacava o seu interlocutor em

54 Cf. Oliveira 1998: 817.

termos insultuosos.[55] Tanto quanto as fontes escritas o permitem entrever, parece que o feitio misantropo do cónego Teixeira se acentuou com a idade, e que tal se deveu não apenas ao seu génio desinquieto mas também aos reveses que sofreu.

A desventura abateu-se sobre o cónego no ano 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 da ilha de São Nicolau.[56] O cónego Teixeira presidia a irmandade havia dez anos, desde que fora nomeado pároco de Nossa Senhora do Rosário e por inerência deste cargo.[57] 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 [...]».[58] 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.

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».[59] 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

---

[55] 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.

[56] Esta irmandade fora fundada em 1755 pelo então bispo de Cabo Verde D. Pedro Jacinto Valente.

[57] *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).

[58] *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).

[59] AHNCV, Fundo da Secretaria-Geral do Governo, série E.4, caixa 529.

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».[60] 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.[61]

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, 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».[62] 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 ofício, que me odeiam de morte, como é publicamente sabido na província».[63] 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

---

[60] *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).

[61] *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).

[62] 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).

[63] 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).

anos.[64] A animosidade entre Teixeira e outros cónegos da sé de Cabo Verde vinha então de longa data. Teria sido ela o móbil da manobra do bispo, e a gestão da irmandade um mero pretexto.[65]

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».[66] Assumindo 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

---

[64] 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 controle 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 e prosseguiu carreira eclesiástica na Guiné.

[65] 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 tinham deixado de apresentar contas ao tribunal competente desde 1892 e tinham inclusive deixado de submeter o orçamento da irmandade à aprovação do governo por 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).

[66] 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).

prestações deduzidas do meu vencimento ou côngrua mensal de cónego da Sé».[67]

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.[68] 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 dissenções com os seus colegas o último prelado encarregou-o da paroquialidade de Nossa Senhora da Luz» da ilha de São Vicente.[69] 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».[70] Por bons ou maus motivos, os adversários do cónego tinham vencido 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 côngrua de 240$000, vencimento bem superior ao da maioria das paróquias cabo-verdianas, e se via agora desterrando em São Lourenço dos Órgãos, paróquia rústica com uma côngrua de 40$000. Vimos atrás que Loff era um padre

---

[67] 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).

[68] 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.

[69] 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).

[70] 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).

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 seu 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 420$000, somando a côngrua ao vencimento de professor no seminário.[71]

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

[71] 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).

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».[72]

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.[73] Um mês depois, pondo fim a continuadas desinteligências com o sacristão, demitiu-o das suas funções.[74] 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 Nicolau, e chorando a morte dessas duas pessoas

---

[72] As passagens citadas neste parágrafo são extraídas dos ofícios 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*, ofícios n.º 49/1910 e 50/1910).

[73] APNSL, *Livro de Registo da Correspondência Expedida entre 1909 e 1954*, ofício n.º 56/1910.

[74] APNSL, *Livro de Registo da Correspondência Expedida entre 1909 e 1954*, ofício n.º 61/1910.

reais [...], entendeu dever blasfemar dos ideais republicanos».[75] 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.[76] O veterano Aurélio Martins assistiu ao evento. Na sua apreciação, Teixeira fez da igreja do Mindelo «uma verdadeira cavalariça, com pateadas e actos poucos sérios para dar vivas à nossa querida República».[77] 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!».[78]

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 tábua de salvação.

No arquipélago atlântico tal como na metrópole, a Primeira República portuguesa, filha da Terceira República francesa, tinha como *leitmotiv* um

---

[75] "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.

[76] 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.

[77] «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.

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

anticlericalismo fortíssimo – mais forte e popular ainda que o seu definicional anti-monarquismo. 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 "infalível", 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.[79]

Se a política regalista da monarquia constitucional submetera a administração da Igreja ao Estado, o anticlericalismo republicano pretendia ir mais longe, no limite substituir o catolicismo romano pelo culto da pátria, com os seus símbolos, ritos e panteão de heróis próprios. 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 que quatro meses e meio, ao cabo dos quais foi destituído do cargo, vencido pelos interesses das elites instaladas.[80] 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 sedeada a diocese.[81] 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

---

[79] Ramos 1994: 408-409.

[80] Ver Graça 1911.

[81] 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.

canonicato e o abandono da vida eclesiástica oficial.[82] 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 direito. 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. Comecemos 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, concluíra 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 médios perversos, imorais, desde o curandeiro, o sortílego, o feiticeiro, até aos soberbos Fariseus e os vendilhões do templo». Mas existia, do outro lado,

[82] 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.

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.[83]

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 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.[84] 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

---

[83] 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 Scientifico (Christão)* (Centro Redentor 1927: 118-124).

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

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.[85] 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 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».[86] 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 que ele estava proibido de celebrar na freguesia.[87] 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, que tinha a alçada do cemitério, que impedisse o guarda

---

[85] 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).

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

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

de abrir as portas da capela.[88] Uma carta que o padre Loff mandou ao bispo no dia 31 de Julho mostra que ele e o cónego Teixeira passaram todo esse mês 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».[89]

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.[90]

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».[91] 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,

---

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

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

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

[91] 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 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.

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 padres». 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».[92]

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 concelho e informava que o cónego Teixeira tinha celebrado em sua casa, à revelia do pároco, os serviços fúnebres de uma mulher que morrera nesse mesmo dia.[93] 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. 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.[94]

Silvério Lopes, chamemos-lhe assim, era um mocinho de treze anos quando foi aluno do cónego Teixeira, em finais de 1918. Silvério 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, Silvério ia

---

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

[93] APNSL, *Livro de Registo da Correspondência Expedida entre 1909 e 1954*, ofício n.º 9/1913. Este ofício foi o último que o padre Loff registou no livro de correspondência da paróquia, no verso da fl. 48. Depois deste registo 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.

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

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 Silvério 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 Silvério 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.

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.[95] 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.[96] 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.[97] Foi por esta altura que começou a dar explicações a Silvério.

Oitenta e poucos anos passados, Silvério Lopes 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 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 tio de Silvério e a outros amigos.

Silvério foi discípulo do cónego Teixeira durante dois ou três meses apenas. Nas últimas semanas de 1918 o cónego adoeceu gravemente. É bem provável que não tenha resistido à pneumónica, a funesta *gripe espanhola*

---

[95] 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.

[96] 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.

[97] Cf. o despacho do governador 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.

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 espraia lambendo tudo e a seguir se 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 pago-lhe 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.[98]

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.[99] Regressou a São Vicente em meados de Fevereiro, mas não resistiu mais que um mês. A 15 de Março de 1919, noticiou o *Boletim Oficial*, «faleceu na cidade do Mindelo o cónego, professor de instrução primária, António Manuel da Costa Teixeira».[100] 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.

*

Dificilmente se encontrará hoje em dia em São Vicente quem tenha conhecimento da deriva espírita do cónego Teixeira. Durante o tempo em que

---

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

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

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

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 Silvério Lopes 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 quase 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 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 consultar.[101] Trata-se de um soneto redigido ainda em vida do cónego por António Januário Leite e publicado postumamente nos seus *Versos da Juventude*.[102] 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;

---

[101] 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 graciosa 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.

[102] 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 1980.

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!

Mas tua causa é santa, ó padre, por sinal
um dia triunfará... será da humanidade:
ciência e religião... o credo universal![103]

Este soneto faz parelha 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![104]

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. Espírito independente e aventureiro, levou uma vida atribulada. Cedo se tornou republicano e ingressou na maçonaria.

[103] Leite s. d.: 36.
[104] Leite s. d.: 35.

Autodidacta, trabalhou como ourives, como professor primário durante dois anos, e chegou a ser faroleiro em São Vicente por algum tempo.[105]

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. Januário 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 desacatos e gritando precoces vivas à República.[106] 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.[107]

Dados estes antecedentes, não admira que ele 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 real a princípios explicativos puramente materiais. O espiritismo, como Januário Leite repete nos dois sonetos, era «ciência e religião», que vinha provar ser facto «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.

---

[105] 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.

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

[107] Ver Oliveira 1998: 744.

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».[108] 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.[109] O espiritismo apresentava-se precisamente como uma ciência empírica: nas sessões, os médiuns ou *instrumentos* eram afectados por fluidos espirituais (da mesma 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.

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.[110] 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

---

[108] Barrow 1986: 146.

[109] Ver Barrow 1986: 146.

[110] 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 e para o caso brasileiro.

«encarnação política de uma revolução cultural».[111] 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.[112]

O progressismo republicano tinha como alvo definicional a monarquia. Mas, vimo-lo já, o seu projecto central 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.[113] 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

---

[111] Catroga 2000: 121.

[112] Catroga 2000: 105-106.

[113] 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 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 sumaria no seu detalhado livro sobre a imprensa cabo-verdiana entre 1820 e 1975 (cf. Oliveira 1998: 250-321).

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-americanos que então escalavam a 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».[114] 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».[115] 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 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

[114] *A Voz de Cabo Verde*, ano 2, n.º 32 (25 de Março de 1912), p. 1.
[115] *A Voz de Cabo Verde*, ano 3, n.º 100 (14 de Julho de 1913), pp. 1-3.

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.[116]

Num relatório de Dezembro de 1913 acerca da aplicação em Cabo Verde da lei de separação do Estado das 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 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».[117] E, com o

[116] Cf. Ramos 2003: 17.

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

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 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 [...].[118]

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

---

[118] *A Voz de Cabo Verde*, n.º 1, 1 de Março de 1911.

(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 imparável. Os golpes que desde o Iluminismo vinham sendo desferidos à Igreja Católica e o entrincheiramento 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.

Ensaiaram-se para isso várias maneiras de reconciliar o racionalismo científico com o transcendentalismo religioso. As sociedades maçónicas, autênticos viveiros do republicanismo, elaboravam à sua maneira essa reconciliação. A constituição maçónica do Grande Oriente Português de 1867, 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».[119] O espiritismo kardecista elaborava-a de outro modo, apresentando-se como a ciência dos espíritos.[120] 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 – vê-lo-emos no próximo capítulo.[121]

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 espírita e republicana

---

[119] Marques 1996: 473.

[120] Trato este assunto com mais desenvolvimento em Vasconcelos 2003.

[121] 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.

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 propaganda 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.[122] 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 têm estado mais rarefeitas.[123] Entre 1910 e 1940, um único pároco servia uma população que cresceu de cerca de dez mil indivíduos para cerca de dezasseis 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 1920, 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 1920 (24 por ano, em média), cerca de metade fê-lo pela Igreja Católica e outra metade pelo registo civil ou por outra

---

[122] 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.

[123] Leia-se o que escreve a este respeito Åkesson 2004: 104.

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.[124] Outro indicador da 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.[125] 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.

*

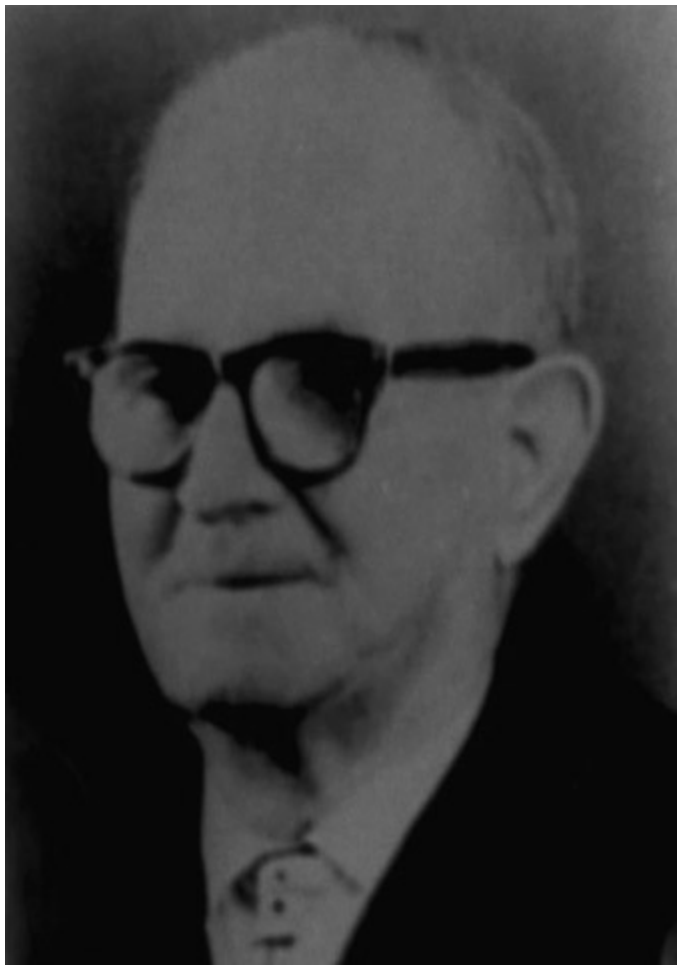
Passámos em revista alguns factores de ordem cultural e política que favoreceram a penetração do espiritismo racional e científico cristão em São Vicente durante a Primeira República portuguesa. Resta agora, para concluir este capítulo, conhecer melhor a implantação social do movimento no mesmo período. As fontes orais e escritas que consegui reunir são escassas, mas ainda assim permitem estabelecer alguns factos e levantar algumas

---

[124] 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 Sílvio 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 realizar 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 baptismos, 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.

[125] 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 expresso aqui o meu profundo agradecimento.

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.



14. *Retrato de Henrique Morazzo nos anos 1960*. Postal à venda em São Vicente.

Comecemos 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.[126] Os pais tê-lo-ão apoiado na decisão. 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 resolvido 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.[127] 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.[128] Sabemos ainda que entre meados de 1912 e finais de 1918 o cónego 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».

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

---

[126] 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 80 anos de idade. Quero expressar aqui a minha sentida gratidão ao casal pela gentileza com que me receberam.

[127] Centro Redentor 1914b: 67-84.

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

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.[129] 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 83 anos de idade.[130]

Em Março de 1923, Henrique Morazzo enviou ao governo da província um pedido de aprovação dos estatutos do centro, então sedeado na Rua João Pais. Morazzo tinha nessa altura 37 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 Scientifico (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 invocado 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.[131]

---

[129] 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.

[130] 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 transmitida por uma médium que começou a frequentar o centro de Henrique Morazzo em 1947.

[131] *Estatutos do Centro Espírita de Sam Vicente de Cabo Verde, Filial do Redemptor 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.

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», 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 associação 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.[132]

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.[133] Ao recorrer à noção de espírito fraco para fundamentar o seu parecer negativo a respeito da instituição do Centro

---

[132] Despacho do governador datado de 27 de Março de 1923 (AHNCV, Fundo da Secretaria-Geral do Governo, série A1.4, caixa 69).

[133] Sobre a categoria etiológica de "espírito fraco" em São Vicente nos dias de hoje, ver Mateus 1998: 117-118 e 141-142.

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 o país onde o espiritismo atingira uma implantação social mais ampla e profunda (que continua detendo nos dias de hoje), e era também um país onde os centros espíritas concorriam abertamente com a psiquiatria 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».[134]

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 frequentação 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.[135] 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

---

[134] Assim escrevia Luiz de Mattos, em passagem citada atrás (Centro Redentor 1914b: 23).

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

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 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.[136] 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 Scientifico (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.[137]

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 Portuguesa».[138] 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 tinha em péssima conta o espiritismo kardecista, é bastante insólito que tenha decidido filiar o seu centro à Federação Espírita Portuguesa.

---

[136] *Boletim Oficial* de 18 de Junho de 1927.

[137] 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.

[138] 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.

Porque não filiá-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, como era e continua sendo usual em São Vicente. Um ficou com a mãe. O outro veio morar com ele e foi criado junto 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 cabo-verdiano 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, como veremos no próximo capítulo, sofrera alterações significativas em meados dos anos 1920. 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 1950. 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.».[139] 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».[140] 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 1960, se não antes, Morazzo reatou correspondência regular e cordial com António Cottas e recebia do

[139] Centro Redentor, *Cartas Doutrinárias de 1949 a 1952*, p. 132.
[140] Centro Redentor, *Cartas Doutrinárias de 1949 a 1952*, pp. 132-133.

Centro Redentor livros, folhetos e ervas medicinais para distribuir e vender em São Vicente.[141]

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».[142] 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.[143] 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 ou nacionalidade», desde que tivessem «bom comportamento» e obedecessem «aos princípios doutrinários expendidos no livro *Espiritismo*

---

[141] 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.

[142] Oliveira 1998: 823.

[143] Ver Oliveira 1998: 823-824.

Racional e Scientifico (Cristão)».[144] Não consegui localizar 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.[145] Testemunhos de alguns dos primeiros sócios do centro prestados às autoridades judiciais em 1934 e 1935 (em circunstâncias que elucidarei no Capítulo V) 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».[146] 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 identificar outros membros, alguns dos quais trabalhavam com Morazzo desde 1919 ou do começo dos anos 1920. 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

---

[144] 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.

[145] 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.

[146] 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).

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 1940 e 1950: 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.[147]

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

[147] Leia-se a este propósito Matos 1999: 73-75.

receitas passadas a limpo que as pessoas que tinham ido consultar Nhô Baptista iam aviar a uma farmácia cujo dono era também espírita.[148]

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 escrever. Outro elemento activo do centro na década de 1920 era o trabalhador Tomás Custódio.[149]

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.[150] 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».[151] Terá sido 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

---

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

[149] 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.

[150] 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.

[151] Lyall 1938: 87. Encontram-se referências posteriores ao casal Cantante em Gonçalves 1998: 161-163, Matos 1999: 34-35 e num artigo de Francisco Lopes da Silva publicado no jornal *A Semana* de 19 de Março de 1999.

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.[152]

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.[153] 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.[154] 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.[155] 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.

*

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

---

[152] Ver Centro Redentor 1914b: 91.
[153] Ver Oliveira 1998: 781.
[154] *A Voz de Cabo Verde*, ano 4, n.º 154 (29 de Julho 1914), p. 3.
[155] Centro Redentor, *Comunicações e Cartas Doutrinárias de 1933*, p. 291.

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.[156] 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 175 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 chamam *passes*. Henrique Morazzo presidia a sessões de limpeza psíquica, nas quais expulsava os espíritos inferiores que afligiam as pessoas que o procuravam, e passava também receitas por escrita automática, tal como o 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, cancros e várias outras moléstias. Só a partir dos anos 1960 é que a prática terapêutica do racionalismo cristão se viria a restringir 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 consultar Henrique Morazzo e frequentar as suas sessões. Mas não devemos precipitar-nos a deduzir que

---

[156] Centro Redentor 1914b.

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.[157] 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, como teremos oportunidade de ver posteriormente, muitos daqueles que recorriam aos centros espíritas por razões de doença procuravam e continuam procurando outros especialistas, em especial médicos e curandeiros.

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 1930 o médico goês António Sócrates da Costa, delegado de saúde de São Vicente durante muito tempo, «às sessões de espiritismo ia muita gente educada».[158] 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.[159] Os factores em jogo são mais complexos. Adiantando algumas conclusões a que chegaremos adiante, pode 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

---

[157] Cf. por exemplo Vieira 1999 para números relativos a 1897.

[158] 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).

[159] Ver por exemplo Damazio 1994: 92-93.

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 respeitosamente a farmacologia convencional. Mas, sobretudo, o espiritismo enreda o saber biomédico noutros saberes menos esotéricos, tornando-o por assim dizer mais digerível à clientela que 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, que por sua vez varia frequentemente ao sabor das marés da vida de cada pessoa.

15. *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 resultado dos conhecimentos e da moralidade que um espírito cultiva enquanto encarnado. A epistemologia democrática impregna a consciência e a prática dos espíritas 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*.

16. *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, 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 estudos escolares, 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 afortunados 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 excepções, nenhum pertence à *gente branca*, categoria crioula que designa a minúscula elite de São Vicente, independentemente da cor da pele – e que assim evidencia que a raça nada mais é que uma classificação social.

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 IV

Entre dois mundos: o racionalismo cristão na colónia portuguesa do Brasil

O propósito deste capítulo é descrever e compreender o surgimento do espiritismo racional e científico cristão na cidade de Santos, em 1910, e a história subsequente do movimento que veio mais tarde a chamar-se racionalismo cristão. Para tal, disponho essencialmente de três tipos de fontes. Em primeiro lugar, livros e periódicos publicados pela casa chefe do movimento e alguns centros filiados. Em segundo lugar, testemunhos orais de racionalistas cristãos cabo-verdianos e brasileiros, que recolhi em conversas e entrevistas entre 2000 e 2002. Por último, livros, teses e artigos de imprensa redigidos por detractores do Centro Redentor, a maioria deles psiquiatras e jornalistas brasileiros. Como todas, estas fontes têm de ser manuseadas com cautela: as dos dois primeiros tipos pela sua natureza apologética, as do terceiro pelo seu intuito denegridor. Há que ler nelas testemunhos não apenas de eventos passados, mas também de diferentes pessoas e grupos sociais, com diferentes interesses e visões do mundo.

Aparte estas fontes, existe, tanto quanto é do meu conhecimento, um único estudo sociológico sobre o racionalismo cristão no Rio de Janeiro: a dissertação de mestrado *O Espírito da Medicina: Médicos e Espíritas em Conflito*, de Claudio Gama.[1] Este trabalho incide sobre o período compreendido entre 1910 e 1940 e tem por objecto central a forma como, ao longo dessas décadas, o espiritismo do Centro Redentor e a psiquiatria foram moldando as respectivas fronteiras de acção, autodefinições e certos conceitos e práticas através do seu relacionamento mútuo – um relacionamento que foi quase sempre conflituoso, atiçado pela imprensa e por vezes arbitrado pela justiça. Além do mérito da análise empreendida, o trabalho de Claudio Gama tem ainda a vantagem de constituir uma boa fonte secundária de alguns estudos médicos e publicações periódicas relevantes que não tive possibilidade de consultar em primeira mão durante a minha

[1] Gama 1992.

estadia de um mês no Rio de Janeiro, em 2002. Refiro-me aos jornais *A Noite*, *Diário da Noite*, *O Jornal* e *O Paiz*, às dissertações académicas *Terapêutica Científica e Charlatanismo* e *Em Torno do Espiritismo*, defendidas respectivamente por José Alves Maurity Santos (1911) e Oscar dos Santos Pimentel (1919) na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, e ao livro do médico Xavier de Oliveira *Espiritismo e Loucura* (1931).

A narração que se segue é enformada por três grandes enquadramentos, aqueles que me pareceram mais pertinentes para a compreensão dos eventos em função das fontes e da bibliografia secundária a que tive acesso.[2] O primeiro enquadramento é a biografia de Luiz de Mattos, a sua trajectória social e psicológica, cujo conhecimento ajuda a contextualizar as suas acções em diferentes momentos da sua vida. O segundo enquadramento contempla algumas características da emigração portuguesa para o Brasil no século XIX e a forma como as importantes colónias de imigrantes portugueses se integravam nas cidades de Santos e do Rio de Janeiro entre fins do século XIX e meados do XX. O terceiro enquadramento, por fim, diz respeito à dinâmica interna do campo espírita brasileiro, em particular entre os anos 1880 e 1950, e às dinâmicas da sua intersecção com os campos religioso, médico, legislativo e judicial durante o mesmo período. Sem prejuízo de outras perspectivas sobre a história do racionalismo cristão, estas três parecem-me particularmente relevantes. Através delas, assim o espero demonstrar, os motivos de vários acontecimentos e as motivações dos que neles intervieram tornam-se razoáveis, racionáveis – numa palavra, compreensíveis.

---

[2] Sublinho que a escolha destes enquadramentos é largamente determinada pelo conteúdo das fontes de que disponho. Na posse de outras fontes, seria eventualmente possível aumentar o número de pontos de perspectiva e, dessa maneira, alargar o conhecimento e a compreensão da história do racionalismo cristão no Brasil. No Centro Redentor do Rio de Janeiro, que frequentei assiduamente em Maio de 2002, tive acesso livre à Biblioteca Luiz de Mattos, cujo acervo contém praticamente todos os livros e periódicos publicados pelo movimento desde 1912. Pude também conversar demoradamente com alguns membros da directoria e frequentadores do centro. Mas não me foi facultado acesso a documentação interna, tal como relatórios e correspondência. O espólio epistolar do Centro Redentor será certamente colossal. Além da correspondência trocada pelo menos uma vez por mês entre a casa chefe e cada um dos centros racionalistas cristãos existentes no Brasil e no estrangeiro, há que contar com largos milhares de cartas remetidas desde os anos 1930 ao Centro Redentor, pedindo conselhos e esclarecimentos. Todas ou quase todas receberam resposta. Pesquisar toda esta documentação seria trabalho para anos. Algum investigador que, no futuro, venha a poder trabalhar esses materiais, terá sem dúvida muito a acrescentar, e sem dúvida algo a corrigir, à história que narro aqui.

*

Em começos de 1910, Luiz de Mattos, um português natural de Chaves que chegara ao Brasil com treze anos de idade e que contava então cinquenta anos, entrou pela primeira vez num centro espírita kardecista. Passou-se isto na cidade de Santos, onde Luiz de Mattos se estabelecera pouco após ter vindo para o Brasil e onde continuava a residir então. Santos era tida naquela época como a cidade mais portuguesa do Brasil. Oriundos principalmente do Norte e do Centro do país e dos arquipélagos dos Açores e da Madeira, os portugueses constituíam a colónia estrangeira mais numerosa e aquela que mais rapidamente crescia. Em 1872, pouco antes de Luiz de Mattos ali se fixar, eram 10 por cento de uma população que rondava as nove mil pessoas. Em 1914, eram um quarto dos cerca de 89 mil habitantes de Santos.[3] A emigração portuguesa para Santos neste período era acentuadamente masculina, tal como o era a emigração para o Brasil em geral. Perto de metade dos imigrantes não sabia ler nem escrever, quando em Portugal a taxa de analfabetismo andava na casa dos 75 por cento. Em Santos, a maioria dos portugueses fixava residência na cidade, os mais pobres nos morros circundantes, e trabalhava na estiva, no comércio e em ofícios variados. O comércio era a actividade mais ambicionada. A expectativa não era irrazoável: até meados do século XX, «era difícil não esbarrar numa casa comercial lusitana, caracterizada num primeiro momento pelo armazém de secos e molhados, pelas panificadoras e cafés e, numa segunda fase, por maior especialização».[4]

Cidade portuária localizada setenta quilómetros a sudoeste de São Paulo, Santos escoava então o grosso das exportações de café, produto que se tornara desde meados do século anterior a principal fonte de receita externa do Brasil e cuja cultura se expandira por todo o planalto paulista. A vida de Luiz de Mattos estivera até cerca de 1900 enredada nos meandros do ciclo económico do café.

---

3 Ver Frutuoso 1989: 119.

4 Frutuoso 1989: 143. Os dados apresentados neste parágrafo foram colhidos em Frutuoso 1989: 101-160.

O ambiente do principal porto do estado de São Paulo em finais do século XIX ficou bem retratado pelo escritor Júlio Ribeiro, no seu romance *A Carne*, publicado em 1888 – ano em que a princesa regente D. Isabel assinou a Lei Áurea, que extinguia a escravidão no Brasil. Júlio Ribeiro dedicou *A Carne*, entre outros, «ao príncipe do naturalismo Émile Zola», seu mestre literário, e ao amigo Luiz de Mattos, companheiro de caçadas no sertão. Dois anos depois, o romancista viria a morrer em casa do camarada português, no seu próprio leito. Conta um biógrafo que «foi naquele ancoradouro de pura e elevada amizade que Júlio Ribeiro foi ancorar para, sem outras saudades que não fossem as de Luiz, ver-se partir para fora deste mundo. Eram duas almas que se entendiam, uma confidente da outra».[5]

Pela boca de uma das personagens de *A Carne*, Júlio Ribeiro descreve Santos como terra «cálida, húmida, sufocante»:

> Os dias são horríveis: se não há chuva, o que é raro, o sol queima, esbraseia a terra, a ponto de se poderem fritar ovos sobre as pedras das calçadas. Mas ainda há coisa mais horrível do que os dias, são as noites. A atmosfera queda-se, morre. Olha-se para as flâmulas dos navios, imóveis; para as franças das árvores, imóveis; para os leques das palmeiras, imóveis. A gente, a asfixiar-se no irrespirável e morto, parece com os mamutes que se encontram inteiros nos gelos da Sibéria, ou com esses insectos mumificados, há milhares de anos, na transparência dourada do âmbar amarelo. [...] A vida aqui é uma negação da fisiologia, é um verdadeiro milagre: não há hematose perfeita, as digestões são laboriosíssimas, sua-se como no segundo grau da tísica pulmonar, como na convalescença de febres intermitentes. Eu, se fosse condenado a degredo em Santos, já não digo por toda a vida, mas por um ano ou dois, suicidava-me.
>
> [...]
>
> As casas são quase todas construídas de alvenaria, com soleiras e portadas de granito lavrado. O ar salitroso pelas emanações marinhas ataca, rói, carcome a pedra. Não há aí superfícies lisas. Tudo é áspero, caraquento, semi-decomposto. Sobre grande parte dos telhados viceja uma vegetação aérea, forte, vivaz, gloriosa. Vista do mar, do estuário, a cidade é negra: *black town* lhe chamam os ingleses.
>
> Os enormes vapores transatlânticos alemães, os esquisitos e bojudos carregadores austríacos, as feias barcas inglesas e americanas de costado branco, os mil transportes de todas as nações, entram pela ria, encostam-se à praia, varam quase em terra, afundam as quilhas no lodo negro, constelado de cascas de ostras, de ossos, de cacos de louça, de garrafas, de latas, de ferros velhos, dessas mil imundícies que constituem como que os excrementos de uma povoação.[6]

Mas tão detestável é o clima em Santos, surpreende-se o narrador, quanto apreciáveis são o peixe que ali se pesca e o elemento humano: «maus factores

---

[5] Da nota biográfica sobre Luiz de Mattos publicada em *A Razão* de 15 de Janeiro de 1938, p. 1.

[6] Ribeiro 1888: 114-115, 120-121.

a darem produtos excelentes, verdade paradoxal, mas verdade irrecusável, absoluta».[7]

> Pelas ruas vai e vem, encontra-se, esbarra-se um enxame de gente de todas as classes e de todas as cores, conduzindo notas de consignação, contas comerciais, cheques bancários, maços de cédulas do tesouro, latinhas chatas com amostras de mercadorias. Enormes carroções articulados, de quatro rodas, tirados por muares possantes, transportam da estação do caminho-de-ferro para os armazéns, e deles para as pontes, para o embarcadouro, os sacos de loura aniagem, empanturrados, regurgitando de café. Homens de força bruta, portugueses em sua maioria, baldeiam-nos para bordo, sobre a cabeça, de um a um, ou mesmo dois, em passo acelerado, ao som por vezes de uma cantiga ritmada, monótona, excitativa de movimento como um toque de corneta. Nos armazéns vastos cimentados, manobrando pás polidas, gastas pelo uso, batem o café, fazem pilhas, cantando também. E não deixam de ter certa elegância bárbara, com um saco vazio, sobre a cabeça, à laia de capelhar, moda árabe, talvez reminiscência inconsciente atávica.[8]

Luiz de Mattos, o português amigo do romancista, estava longe de ser um destes proletários de força bruta que formavam o grosso da colónia portuguesa de Santos. Embora as biografias apologéticas o pintem por vezes como um homem voluntarioso que construiu a sua fortuna e a sua educação a partir do nada, elas fornecem-nos também elementos mais que suficientes para matizar esse retrato.

Luiz José de Mattos Chaves Lavrador nasceu a 3 de Janeiro de 1860 na vila transmontana de Chaves. Seu pai, José Lavrador, era um galego natural de Orense. A mãe, Casimira Júlia de Mattos Chaves, descendia de uma família importante da vila. Criança ainda, Luiz foi estudar para Braga, com o apoio de um tio materno. Aos doze ou treze anos fugiu do colégio e regressou a casa dos pais. A mãe não gostou da façanha e providenciou que Luiz, uma vez que não queria prosseguir os estudos, embarcasse para o Brasil, onde viviam já seus irmãos Manuel, Vitorino e José, todos estabelecidos no comércio. Quem patrocinou a viagem foi uma vez mais o tio João Augusto de Mattos Chaves, que apadrinhara antes os irmãos mais velhos.

João de Mattos Chaves era uma figura destacada da colónia portuguesa de Santos no terceiro quartel do século XIX. Estava entre os vinte fundadores da Sociedade Portuguesa de Beneficência de Santos, a mais antiga associação

---

7 Ribeiro 1888: 116.
8 Ribeiro 1888: 121-122.

lusa daquela cidade, instituída em 1859.[9] Luiz de Mattos desembarcou no Rio de Janeiro em 1873, com treze anos feitos. Seu irmão Vitorino, negociante em Santos, foi recebê-lo e internou-o no colégio carioca de São Luís, em Botafogo. Contudo, narra uma das biografias, Luiz era «ave que não havia sido feita para gaiola de espécie alguma» e «mostrava anseios de fugir à vida sedentária, sempre ritmada por uma monotonia enervante, para entrar no campo da acção, do trabalho e da luta pela vida».[10] Cumpridos alguns meses de internato, abandonou uma vez mais os estudos e ingressou na vida comercial em Santos, amparado pelos irmãos e pelo tio.

Começou por trabalhar como empregado numa casa de estiva que vendia secos e molhados por atacado. Empregou-se depois numa firma cafeeira. A princípio fazia todo o tipo de serviço, desde o ensacamento à calibragem do grão. Empregado zeloso, conquistou a estima dos patrões, que o promoveram a comprador de café. Por volta dos dezoito anos, Luiz passou a tratar directamente com fazendeiros do interior de São Paulo e de Minas Gerais. Algum tempo depois, capitalizando estes contactos, estabeleceu-se por conta própria como comissário de café e fundou em Santos a casa Luiz de Mattos & Companhia. Corria então o ano de 1885. Muitos fazendeiros que já o conheciam do tempo em que ele trabalhava como comprador passaram a consignar-lhe as suas colheitas. Aos 26 anos, contam os seus biógrafos, Luiz de Mattos «era possuidor de valiosa fortuna ganha honestamente no trabalho».[11]

Entre os vinte e os trinta e poucos anos de idade, Luiz de Mattos ascendeu depressa no meio empresarial de Santos. Além de gerir a sua firma exportadora, dirigiu durante algum tempo a Companhia Carris de Ferro de São Paulo e foi sócio fundador de outras empresas e associações, como a Companhia Internacional de Santos, o Banco de Santos, a Companhia Industrial, a Companhia Carris de Ferro, a Sociedade Humanitária dos Empregados do Comércio, o Real Centro da Colónia Portuguesa, a Empresa

---

[9] Ver Frutuoso 1989: 162, n.1. A história da Beneficência Portuguesa de Santos é narrada com detalhe em Frutuoso 1989: 161-194. Luiz de Mattos viria a ser um dos directores desta sociedade filantrópica.

[10] «Transcorre hoje o aniversário de desencarnação do fundador d'*A Razão*», artigo sem autor publicado em *A Razão* de 15 de Janeiro de 1939, pp. 1, 3 e 8.

[11] «Transcorre hoje o aniversário de desencarnação do fundador d'*A Razão*», artigo sem autor publicado em *A Razão* de 15 de Janeiro de 1939, pp. 1, 3 e 8.

do Lixo e o Monopólio das Carnes Verdes – estas duas últimas sedeadas em São Paulo.[12] Cumpriu vários mandatos à frente da directoria da Associação Comercial de Santos. Foi ainda desde muito jovem uma figura importante no meio santista da política e do jornalismo. Iniciou-se na maçonaria, onde chegaria a atingir o grau máximo, o 33.º, correspondente ao título de Soberano Grande Inspector-Geral.[13] Engrossava também as fileiras da mocidade abolicionista e republicana de Santos.

O seu apoio à causa da abolição da escravatura foi notável. Defendeu-a abertamente na imprensa, sobretudo em *A Tribuna*.[14] Empenhou-se também na assistência clandestina aos escravos que desertavam das fazendas e vinham refugiar-se na cidade. Logo em 1882, foi um dos patrocinadores do reduto do Jabaquara, «refúgio de míseros negros» que trabalhavam em Santos como carroceiros e ensacadores de café.[15] Situado num morro, o quilombo do Jabaquara chegou a abrigar cerca de mil escravos foragidos e era guardado por vários vigias armados, sob o comando do ex-escravo Quintino de Lacerda. Entre os protectores do reduto havia «alguns filhos de fazendeiros escravocratas, que, influenciados pelo meio, vivendo em Santos, como caixeiros no grande comércio de café, se tornavam abolicionistas».[16] Membro da directoria da Beneficência Portuguesa de Santos em vários mandatos, Luiz de Mattos conseguiu que esta sociedade vocacionada para o apoio aos imigrantes lusos providenciasse também roupa e alimento a escravos foragidos.[17] E acolheu ele próprio vários fugitivos em propriedades que possuía no morro de Nova Cintra. Nova Cintra, topónimo criado por Luiz de Mattos, era um dos muitos morros à volta de Santos onde se iam fixando naquela época novos imigrantes portugueses.

*

[12] Ver por exemplo Centro Redentor Filial do Porto 1992: 22-23.
[13] Ver *Cartas Doutrinárias de 1949 a 1952*, p. 33.
[14] Ver Centro Redentor 1960: 39.
[15] Ver Santos 1937: 2, 11-12.
[16] Castanho 1921: 70-71.
[17] Ver Frutuoso 1989: 170.

Entre começos do século XIX e meados do século XX, o Brasil foi o destino de mais de quatro quintos dos portugueses que emigraram legalmente.[18] Como ensinam os historiadores da emigração portuguesa para o Brasil, há que distinguir o perfil social típico daqueles que emigraram do século XVIII ao terceiro quartel do século seguinte, do perfil que passou a dominar a partir da década de 1870.[19] No primeiro período, os emigrantes eram na maioria homens jovens, vinham do Norte de Portugal, sobretudo do Minho e do Douro Litoral, provinham de famílias de lavradores relativamente abastadas e estabeleciam-se predominantemente nas cidades, trabalhando no sector do comércio. Este padrão migratório era condicionado pela confluência de diferentes factores. Por um lado, emigrar para o Brasil de forma não clandestina implicava um investimento familiar bastante oneroso, que os pobres não tinham meios de realizar. Além das despesas da viagem, havia que prover o jovem emigrante de um certo nível de instrução escolar ou formação profissional. Isto porque no Brasil daquela época não havia grandes hipóteses de ingresso nos trabalhos da lavoura, assegurados pelos escravos.

Se as cidades brasileiras em crescimento abriam aos jovens portugueses oportunidades de trabalho nos nichos do comércio e dos ofícios, nas vilas e aldeias do Norte de Portugal, a lógica de reprodução das casas de lavoura com propriedades de média dimensão, a braços com a forte pressão demográfica do século XIX, levava-as a empurrarem os seus filhos para fora – para as cidades, para o Alentejo e para o Brasil. A casa deveria permanecer indivisa e ser transmitida a um único herdeiro. Embora formalmente este beneficiasse apenas de um terço do património e da parte dos dois terços sobrantes que lhe cabia em paridade com os irmãos, na prática tudo era feito para evitar ao máximo a diminuição do património principal com as partilhas. Os estudos, o sacerdócio, a profissionalização em meios urbanos e a emigração eram estratégias de compensação dos filhos varões que não herdavam a casa. Para as filhas, um bom matrimónio era a opção preferida. Sintonizada com a lógica de reprodução das casas de lavoura, a emigração masculina era além do mais estimulada pela política migratória portuguesa

[18] Klein 1993: 237-238.

[19] Ver por exemplo Klein 1993, Lobo 2001, Ribeiro 1994 e 2000, Rowland 1998 e 2000, Scott 2000 e Venancio 2000. Este parágrafo e o próximo seguem de perto estes trabalhos.

do século XIX, que encorajava a saída de rapazes e homens novos ao mesmo tempo que dificultava a saída de famílias já constituídas, por se temer que estas cortassem mais facilmente com o país de origem, entre outras coisas em termos de remessas e investimentos. Muitos dos rapazes que emigravam esforçavam-se por «superar a exclusão sofrida na casa paterna através da procura de novas oportunidades e fontes de rendimento, tendo em vista uma posterior e desejada reinserção no sistema em condições que já não seriam de subalternidade».[20] O retorno à terra de origem era a esperança de quase todos os emigrantes.

A partir de 1870, a crescente pressão demográfica, agravada pela crise mundial da filoxera, praga que dizimou as vinhas e abalou as economias mais dependentes da cultura e do comércio do vinho, conduziu ao crescimento do fluxo migratório para o Brasil. Este tomava agora uma feição social diferente da que possuíra nos cento e cinquenta anos anteriores. Os jovens filhos de lavradores abastados, como Luiz de Mattos, que constituíam até àquela altura a maioria dos emigrantes, eram agora largamente ultrapassados em número por homens, mulheres e famílias já constituídas das camadas mais pobres do campesinato, conduzidas à miséria, num primeiro momento, pela crise agrícola nas regiões de viticultura. Estes novos imigrantes eram «quase sempre de origem pobre ou mesmo miserável, muitos deles analfabetos e, em grande parte, açorianos».[21]

Enquanto a montante a miséria e a pressão demográfica empurravam milhares e milhares de portugueses para fora do seu país, a jusante abriram-lhes as portas a falência do sistema esclavagista e a política de imigração racialista do Brasil, que visava promover a europeização da sociedade.[22] O que se pretendia agora não eram caixeiros com algumas letras e muita vontade de singrar na vida; eram camponeses miseráveis e analfabetos, mas europeus, para substituir a mão-de-obra escrava nas plantações de café. Com a abolição da escravatura, começaram a chegar os *engajados*, aliciados por sociedades de colonização, que vendiam a sua força de trabalho por três anos

[20] Rowland 1998: 346-347.
[21] Venancio 2000: 63.
[22] Venancio 2000: 61.

em troca da passagem marítima para o Brasil.[23] Muitos deles, contudo, deixavam-se ficar pelas cidades onde aportavam, sobretudo Santos e o Rio de Janeiro, concorrendo com o proletariado brasileiro por trabalhos pouco qualificados. Em Santos, no ano de 1927, os trabalhadores sem qualificação especial compunham cerca de dois terços do total de cidadãos portugueses registados no consulado.[24]

Entre 1890 e 1930 entrou no Brasil cerca de um milhão de portugueses, mais de 250 mil por decénio.[25] Resultado directo desta avalanche demográfica, Santos e o Rio de Janeiro transformaram-se em cidades onde os portugueses tinham uma presença numérica significativa: em Santos eram 25 por cento da população, no Rio de Janeiro 14 por cento.[26] Mais que isso, constituíam colónias urbanas com um forte sentimento de identidade étnica e que promoviam a integração e a solidariedade entre os seus membros. Estas características das colónias portuguesas de Santos e do Rio de Janeiro não se relacionariam apenas com o seu peso demográfico, a sua concentração urbana, os vínculos materiais que muitos dos seus membros mantinham com familiares e parceiros de negócio que ficaram em Portugal, e a memória ainda fresca da terra de origem. Logo em 1890, após a proclamação da República no Brasil, apenas 18 por cento dos mais de cem mil portugueses então residentes no Rio de Janeiro adoptaram a nacionalidade brasileira.[27] Exprimiram claramente desta forma o seu desejo de permanecer um grupo à parte. E esse desejo tinha bases sociais onde se fundar.

Os portugueses do Rio de Janeiro e de Santos dominavam a actividade comercial daquelas cidades e mantinham-se particularmente coesos, quando comparados com outros grupos de imigrantes, através de estratégias de endogamia e de favorecimento dos patrícios nos diversos escalões do emprego no comércio.[28] Passava-se isto ainda na geração de Luiz de Mattos. A vinda em massa de novos imigrantes a partir do final do século XIX não veio criar uma clivagem dentro da colónia. Pelo contrário, veio fortalecer o seu espírito de corpo, sobretudo através de práticas de paternalismo social

---

[23] Ver Venancio 2000: 63.
[24] Ver Frutuoso 1989: 131-133.
[25] Ver Ribeiro 1994: 634.
[26] Ver Frutuoso 1989: 119 e Lobo 2001: 44-45.
[27] Ver Lobo 2001: 42.
[28] Ver por exemplo Klein 1993: 250-251 e Rowland 1998: 356.

dos portugueses mais afortunados para com os seus congéneres mais pobres, as mais visíveis das quais eram a protecção no mercado de emprego e a criação de sociedades de beneficência exclusivamente dirigidas aos membros desvalidos da colónia.

O espírito de corpo das colónias portuguesas não era independente do ressentimento que boa parte dos brasileiros das cidades nutriam para com eles, que se exprimia abertamente na imprensa, em anedotas achincalhantes e, em ocasiões de crise económica ou política, em protestos de rua. No Rio de Janeiro, os portugueses eram chamados "galegos" e alvo frequente de chacota ou de ira. Eram acusados de desnacionalizarem o Brasil, com o controlo que possuíam do comércio, de darem emprego praticamente só aos seus patrícios, de serem sovinas e de explorarem os brasileiros.[29] Se é certo que os portugueses serviam muitas vezes de bode expiatório em épocas de crise, é certo também que a xenofobia assentava na observação das práticas de insularidade social dos imigrantes lusos. Estes indivíduos que «trabalhavam nas casas comerciais portuguesas, constituíam um grupo relativamente fechado, continuavam a definir-se a si próprios como portugueses, mantinham a aspiração de regressar a Portugal depois de acumularem algum dinheiro [e] ocupavam postos de trabalho que de outro modo poderiam estar disponíveis para os brasileiros», contribuíam, no entender do historiador e antropólogo Robert Rowland, «para a manutenção do estereótipo».[30] O espírito de corpo das colónias de portugueses e o antilusitanismo dos brasileiros das cidades onde elas estavam estabelecidas alimentavam-se mutuamente.

*

Luiz de Mattos era um típico representante do velho emigrante português, mais afortunado que a multidão de patrícios que ia engrossando o proletariado urbano desde finais do século XIX. No ocaso da década de 1880, ele era uma das figuras destacadas na colónia lusa de Santos. Devia-o ao seu

[29] Ver a este respeito Ribeiro 1994 e 2000.
[30] Rowland 2000: 12-13.

sucesso comercial, à sua dedicação pública a causas filantrópicas e também à vontade de mando, que lhe fervia no sangue e coabitava desconfortavelmente com o seu feitio taciturno. Cumpriu vários mandatos na directoria da Beneficência Portuguesa e em 1887 foi nomeado vice-cônsul de Portugal na cidade, posto que exerceu até meados da década de 1890. No exercício de ambos os cargos, assumiu-se como patrono dos seus patrícios, em especial dos mais desfavorecidos, que procuravam apoio junto da Beneficência e do vice-consulado em casos de desemprego ou doença prolongada, para pagar funerais, ou quando pretendiam repatriar-se ou mandar vir familiares de Portugal.

Luiz de Mattos usava também a sua influência para gerir a conflituosidade entre brasileiros e portugueses. Os portugueses, como vimos, eram sempre um alvo visado pelos brasileiros em alturas de crise. O facto de os membros mais afortunados da colónia singrarem no comércio santista era motivo de inveja. Por outro lado, os sectores proletário e subproletário da colónia ressentiam-se por vezes do tratamento discriminatório das autoridades e dos empregadores brasileiros. Enquanto vice-cônsul, relata um de seus biógrafos, Luiz de Mattos «pôs fim a dissídios desagradáveis entre trabalhadores e forças policiais; harmonizou a colónia portuguesa no objectivo patriótico de engrandecer o Brasil pelo trabalho eficaz, honrando Portugal em todos os sectores de actividade por atitudes disciplinadas e ordeiras».[31] Outro observador contemporâneo conta que numa greve de trabalhadores do porto de Santos, na maioria portugueses, só o vice-cônsul foi capaz de «acalmar os espíritos da turba irrefreada, ameaçando-a de se exonerar das funções honrosas que com tão notável brilho exerce. Os insubordinados ouviram-no e acederam».[32]

O autor desta notícia é o jornalista Eduardo Salamonde, que conheceu Luiz de Mattos por alturas da sua nomeação como vice-cônsul, quando ambos prepararam uma cerimónia de recepção em Santos ao escritor Ramalho Ortigão, então de visita ao Brasil. Veio depois a estreitar com ele «uma amizade que, como se diz no *Cântico dos Cânticos*, é mais forte que a

---

[31] Do artigo biográfico «Transcorre hoje o aniversário de desencarnação do fundador d'*A Razão*», publicado em *A Razão* de 15 de Janeiro de 1939, pp. 1, 3 e 8.

[32] Salamonde in Centro Redentor 1960: 19.

morte».[33] Três anos corridos sobre o primeiro encontro, Salamonde escreveu umas páginas que nos dão um vivo retrato do amigo naquele tempo. Tinha então Luiz de Mattos trinta anos de idade – «que, contados como anos de campanha, valem pelo menos cinquenta de amarga vida». O jornalista descreve-o como «um homem de informatura débil, pouco de acordo com a raça transmontana, a que ele se enobrece de pertencer. Sobre o seu corpo franzino não se imaginam, porém, os prodígios de força, os saltos prodigiosos da sua vontade, que embrecha pelas muralhas adversas do destino como um caçador que reunisse a ligeireza do acrobata e o desassombro do leão».

Segundo Salamonde, Luiz de Mattos era uma criatura solitária e obstinada, «de natureza voluntariosa mas triste», inteiramente dedicado ao comércio, meio «onde se foi afirmando e impondo de grau em grau». Bicho-do-mato, deslocado, incompreendido, «tanto se lhe arraigou o enjoo da sociedade», prossegue Salamonde, «que começou a evitar relações, intimidades, e a procurar nas caçadas pelo interior das florestas circunvizinhas de Santos o espairecimento das suas atribulações de infatigável comerciante». Foi nas caçadas pelo sertão paulista e goiano que Luiz de Mattos e o romancista Júlio Ribeiro cimentaram a grande amizade que os uniria até à morte. À parte as escapadelas venatórias, diz-nos ainda Salamonde, Luiz tinha também o diletantismo da leitura: «saboreia a prosa escultural dos artistas de hoje, com paladar exótico a que não faltam a subtileza de uma emoção passionalmente idealizada e doentia».

No final dos anos 1880, Luiz de Mattos acumulou uma fortuna considerável, «ganha penetrantemente nas mais arrojadas especulações comerciais», e tornou-se um credor pródigo. A baixa de preços que sucedeu à febre especulativa deixou-o a braços com muito crédito mal parado e a riqueza evaporou-se tão depressa como viera.[34] Este desaire financeiro terá antecedido em pouco a implantação da república no Brasil, que se deu a 15 de Novembro de 1889. A dedicação de Luiz de Mattos à causa republicana e a influência de que gozava em Santos, concorreram para que em 1890 ele fosse

---

[33] O testemunho de Eduardo Salamonde sobre Luiz de Mattos encontra-se reproduzido em Centro Redentor 1960: 15-19. Foi daqui que extrai as passagens citadas neste parágrafo e no seguinte.

[34] Ver também a nota biográfica sobre Luiz de Mattos, sem autor, publicada em *A Razão* de 15 de Janeiro de 1938, p. 1.

um dos 38 homens propostos para deputados ao Congresso Estadual de São Paulo pelo Partido Republicano Paulista, liderado por Prudente de Morais e Campos Salles.[35] Mas o seu nome não chegou a figurar na lista eleitoral. Foi ele próprio quem declinou o convite, e a recusa deveu-se essencialmente à questão da sua nacionalidade.

Para se candidatar a deputado, Luiz de Mattos necessitava de se naturalizar brasileiro. Não teria qualquer dificuldade em fazê-lo, uma vez que residia no país há mais de dezasseis anos e era um homem bem estabelecido e conhecido no seu meio. Porém, era antes de tudo um português muito orgulhoso da sua portugalidade, tão orgulhoso que achava indigno abdicar dela. Além disso, a nacionalidade portuguesa constituía condição necessária para o exercício do cargo de vice-cônsul, que naquele tempo o absorvia mais que a atribulada vida de negociante. Recusou por isso o convite dos correligionários republicanos, deixando muitos deles decepcionados.[36] Não seria esta a última ocasião em que o lusitanismo de Luiz de Mattos, que no seio da colónia portuguesa o engrandecia, lhe traria dissabores entre os seus camaradas brasileiros. O que entendo por lusitanismo? Pegando numa afirmação do próprio Luiz de Mattos, o lusitanismo consiste não apenas no amor por Portugal, mas mais ainda na crença de que «à raça lusa cabe algo mais do que às outras».[37]

*

As crónicas e notícias biográficas editadas pelo Centro Redentor do Rio de Janeiro são tão eloquentes acerca do sucesso comercial, da entrega a causas humanitárias, da rectidão de carácter e da dignidade espiritual do fundador do Racionalismo Cristão, quanto lacónicas no que toca a sua vida familiar. Constituem porém as únicas fontes de que disponho para saber algo a este respeito. Escreve um biógrafo que, «fora dos negócios, Luiz de Mattos vivia unicamente para a família, para o estudo e leituras instrutivas» – e, já o

---

[35] O Congresso Estadual era o órgão legislativo estadual antecedente da actual Assembleia Legislativa. Vigorou com este nome entre 1891 e 1930, ano em que foi dissolvido por Getúlio Vargas.

[36] Ver o artigo biográfico «Transcorre hoje o aniversário de desencarnação do fundador d'*A Razão*», publicado em *A Razão* de 15 de Janeiro de 1939, pp. 1, 3 e 8.

[37] Mattos s. d.: 237-238.

sabemos também, para o refrigério das caçadas. Tinha vários filhos. Quantos ao certo, as fontes não o dizem, mas mais raparigas que rapazes. Quase todos foram educados em casa, junto com alguns dos seus sobrinhos, por professores particulares que ele próprio vigiava de perto. Com os filhos varões, Luiz de Mattos «brincava, fazia ginástica, ensinava-lhes tudo quanto era preciso saber, quer para estar em sociedade, como para se defender dela [...], ensinando-lhes a manejar desde a arma branca até às armas de fogo».[38] Às filhas, vestia a todas por igual, não deixava que saíssem à rua sozinhas e tinha sob apertada vigilância. Em casa, cada uma servia à mesa durante uma semana. Todas aprenderam «desde a cozinha à pintura, à música e aos trabalhos de lavor; sabiam manejar instrumentos, não só na cozinha como na sala de visitas».[39]

A companheira de Luiz de Mattos chamava-se Maria Thomazia. "Companheira" é o termo usado nos textos racionalistas cristãos para designar o seu estatuto marital. Quase nada é dito a seu respeito, a não ser que colaborou como médium com o seu companheiro quando este se iniciou na presidência de sessões espíritas, e que faleceu algumas semanas antes dele, no dia 23 de Novembro de 1925.[40] Afora isto, circula nas publicações do Centro Redentor e, em São Vicente, reproduzida em postais a preto e branco que se vendem nalgumas casas comerciais, a fotografia de busto de uma mulher dos seus cinquenta anos, rosto cheio, pouco expressivo no retrato, brincos discretos, cabelo escuro muito encaracolado em forma de touca, vestido escuro também que lhe cobre o corpo até ao cimo do pescoço – dir-se-ia uma senhora vitoriana.

A míngua de referências à companheira de Luiz de Mattos sempre me deixou curioso, de tal maneira que um dia enviei um e-mail para a secção «Fale connosco» do *site* do Racionalismo Cristão na internet solicitando mais informação biográfica. A resposta não tardou. O representante do Centro Redentor começou por dizer que eu não era o primeiro a interessar-me por aquele assunto, mas que «a Doutrina» não se preocupava em «registar factos

---

[38] Cottas 1979.

[39] Cottas 1979. Ver também «Transcorre hoje o aniversário de desencarnação do fundador d'*A Razão*», *A Razão*, 15 de Janeiro de 1939, pp. 3 e 8.

[40] Centro Redentor 1960: 160.

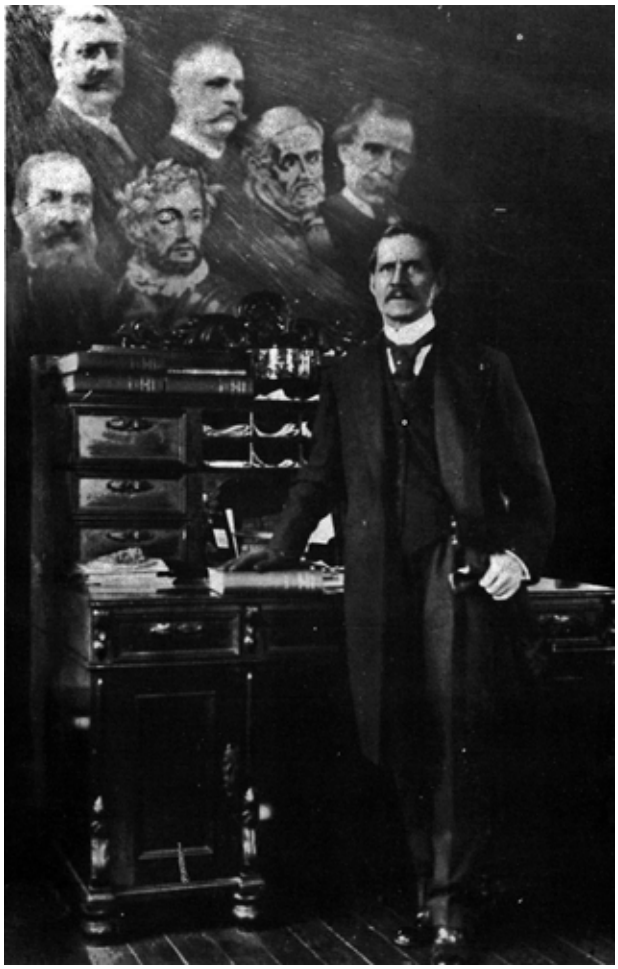
da vida física e material dos seus integrantes», da sua «vida particular», apenas os seus «feitos espiritualistas». E limitou-se depois a informar, com cordial brevidade, que Maria Thomazia foi «uma médium extraordinária que muito auxiliou Luiz de Mattos em seu trabalho de implantação da Doutrina».

Luiz de Mattos tinha um filho varão em quem depositava grandes esperanças. Pretendia fazer dele seu sucessor nos negócios.[41] Não chegou porém a ver realizada esta vontade. Por que motivos? As fontes não o dizem. É possível que este tenha sido um dos desgostos que, aos cinquenta anos, se abateram sobre ele. A sua sucessora, por assim dizer, não nas lides do comércio, mas à frente do racionalismo cristão, viria afinal a ser Maria, a filha mais nova. Maria tomou o sobrenome de António Cottas, o português com quem casou e que seria mais tarde o homem designado por Luiz de Mattos para lhe suceder na presidência do Centro Redentor do Rio de Janeiro. Ainda solteira, concluídos os estudos, Maria tornou-se secretária do pai, estava este já afastado da vida comercial e dedicado em exclusivo a sistematizar e difundir o seu espiritismo racional e científico cristão. No discurso que proferiu na cerimónia comemorativa do centenário do nascimento de Luiz de Mattos, em 1960, Maria Cottas relembra assim aquele período:

> Meu Pai estava no auge de sua tumultuosa luta de jornalista e doutrinador. Nas sessões públicas, no Centro, doutrinava de improviso, mas suas conferências e artigos de jornal eram escrito em papel sem pauta, numa letra nervosa e impaciente de quem muito tinha de expressar no tumulto das ideias...
>
> Gostava de escrever só, trancado em seu gabinete, com o silêncio interior envolvido pelo silêncio cá de fora.
>
> E passava-me as laudas, por baixo da porta, sem abri-la.
>
> Iniciava, então, minha tarefa: adivinhar, descobrir o que estava escrito e dactilografar o artigo. [...] E assim foram escritos e dactilografados livros, conferências, artigos [...].[42]

---

[41] Ver Cottas 1979.
[42] Centro Redentor 1960: 65-66.



17. *Luiz de Mattos junto à sua escrivaninha, assistido pelos «bustos fluídicos de Pinheiro Chagas, Custódio José Duarte, António Vieira, Camilo Castelo Branco, João de Deus e Luís de Camões, tais como foram observados pelos médiuns videntes»*. Estampa de *A Vida Fora da Matéria* (Centro Redentor 1984).

Passava-se isto já depois de 1910. Havia anos que Luiz de Mattos cessara funções como vice-cônsul de Portugal, fora feito comendador pelas autoridades portuguesas pelos serviços prestados enquanto ocupou aquele cargo, e vivia da renda dos seus negócios. O que fez com que nesse ano este homem, que até então se definia como livre-pensador e, mais, materialista, se tornasse o impulsionador de um movimento espírita que cedo viria a separar-se do kardecismo e a competir com ele durante algum tempo na cidade do Rio de Janeiro? O motivo imediato foi um colapso cardíaco, que deixou Luiz de Mattos alguns dias entre a vida e a morte. Mal acabava de se refazer, foi a vez de dois dos seus filhos contraírem tuberculose. Esta sucessão de infortúnios fez vacilar o seu credo materialista. Seria a morte o fim de tudo? Não haveria nada para além dela? A inquietação deixou-o susceptível à influência de alguns amigos e conhecidos, que insistiram com ele para que

procurasse auxílio para a sua saúde e a da sua família e resposta às suas interrogações num centro espírita.

O doutor Oliveira Botelho, médico seu amigo que o tratou, foi o primeiro a sugerir-lho, dizendo-lhe que no espiritismo poderia encontrar lenitivo para os sofrimentos que o acabrunhavam a ele e a seus filhos.[43] Luiz de Mattos, para quem os espíritas eram um bando de embusteiros e crédulos, indignou-se com a ideia e achou que o médico perdera o juízo. Terá porém ficado a matutar no assunto. Entretanto, às suas escondidas, alguns familiares começaram a pedir receitas de medicamentos para ele e seus filhos passadas pelos médiuns de um centro espírita frequentado pelo dentista da família, que era quem lhas trazia.[44] Luiz de Mattos ia prestando cada vez mais atenção às pessoas que em seu redor frequentavam centros espíritas, sem contudo deixar cair as defesas. O acontecimento decisivo ocorreu ainda em 1910. O comendador costumava visitar amiúde a torrefacção de café de um amigo que ultimamente andava muito abatido. A sua mulher enlouquecera havia algum tempo. O homem gastara muito dinheiro em tratamentos médicos, sem qualquer resultado, e resolvera então ir procurar auxílio num centro espírita que lhe havia sido recomendado, o Centro Amor e Caridade.

Sempre que Luiz de Mattos visitava o dono da torrefacção, este insistia com ele para que o acompanhasse à sessão. Numa dessas ocasiões encontrava-se presente na fábrica o negociante português Luiz Alves Thomaz, que atravessava na altura um período melancólico. Luiz de Mattos não conhecia pessoalmente Luiz Thomaz, mas quando este declarou que se ele fosse com o amigo ao centro espírita acompanhá-los-ia também, resolveu aceitar o repto. E puseram-se os três a caminho do Centro Amor e Caridade. O comendador Mattos era uma figura bem conhecida na cidade, e a sua chegada ao centro 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 a presidência dos trabalhos.

---

[43] Ver Cottas 1979 e «Transcorre hoje o aniversário de desencarnação do fundador d'*A Razão*», publicado em *A Razão* de 15 de Janeiro de 1939, p. 8.

[44] Ver Cottas 1979.

Estupefacto, argumentando que não entendia nada daquilo e que preferia assistir aos trabalhos ali mesmo junto à porta, acabou contudo por ceder à insistência do anfitrião e lá ocupou a cabeceira da mesa. Fizeram-se as preces da praxe e depois o médium sentado à sua direita foi actuado pelo espírito do doutor Custódio José Duarte (o médico português que fez toda a sua carreira em Cabo Verde e que, como ficou escrito atrás, terá sido muito provavelmente transportado para o Brasil, em espírito, pelo cabo-verdiano Maninho de Burgo). Era um médium psicográfico, e começou a rabiscar em folhas de papel prescrições de tratamentos para pessoas que tinham antecipadamente dado os seus nomes e explicado as doenças de que padeciam. O exercício da chamada *mediunidade receitista* era uma das práticas mais comuns nos centros espíritas daquele tempo. Embora concorresse com a medicina diplomada, era de certo modo uma prática terapêutica que também se rendia a ela, uma vez que os espíritos guias e espíritos de luz que receitavam através de médiuns eram na maioria espíritos de médicos falecidos. Terminada aquela sessão, Luiz de Mattos pediu ao médium que lhe emprestasse por uma noite as receitas que passara, para poder estudá-las. O médium acedeu e Luiz de Mattos levou as folhas para casa e fechou-se no escritório a examiná-las. Admirou-se com a perfeição da caligrafia e com a aparente correcção dos curativos prescritos, tanto quanto os seus conhecimentos autodidactas de medicina lho permitiam avaliar. O seu cepticismo vacilava cada vez mais.

Passou a ir todos os dias às sessões do Centro Amor e Caridade, e todos os dias lhe era oferecida a cabeceira da mesa. No final da terceira sessão a que presidiu, um médium que estava sentado a seu lado pôs-se subitamente a insultá-lo com violência. Luiz de Mattos indignou-se e sacou do seu inseparável revólver Smith & Wesson. De pronto um outro médium foi actuado pelo espírito providencial do padre António Vieira, e terá dito qualquer coisa como isto:

> Acalma-te! Quando para cá vieres, deixa lá isso em casa. Pois então não vês que o médium é um simples porta-voz dos espíritos? Como querias agir por essa forma, se no espírito não podias atirar, nem matar?
>
> Tem paciência, estuda, eu te ajudarei; porém, é a ti que compete doutrinar, não só esse, como tantos milhares de outros que te irão aparecer, e assim precisas ajudar-me a limpar a atmosfera da Terra dos jesuítas que nela se têm quedado para a prática, ainda mais desenvolvida, de crimes que também já praticavam quando encarnados.

> Acordaste tarde; era para aos 26 anos teres iniciado comigo estes trabalhos, mas já que despertaste agora, e foi preciso que te sacudisse o ataque cardíaco para te lembrares que a vida não desce à sepultura e sim ascende ao Espaço, a ligar-se a outras vidas, não podes perder mais tempo. Ajuda-me, pois, meu filho, estuda, e outros a ti se juntarão para levar por diante a bela doutrina de Cristo.
>
> Esse espírito que acabou de manifestar-se é Inácio de Loyola, teu e meu companheiro em diversas encarnações. Há 400 anos que ele se queda na atmosfera da Terra, como terrível obsessor e chefe de grandes falanges. Cabe a ti doutriná-lo e mostrar-lhe o erro em que vive.[45]

Contam ainda as crónicas apologéticas que foi naquele momento que Luiz de Mattos se consciencializou da tarefa que viera desempenhar na Terra. O espírito de Inácio de Loyola (1491-1556) continuou a manifestar-se rudemente nas sessões seguintes, até que um dia Luiz de Mattos, já convencido de que estava predestinado a presidir aquele centro e que António Vieira era o seu mentor astral, entrou em diálogo com o velho fundador da Companhia de Jesus, doutrinando-lhe as noções que entretanto adquirira acerca da evolução espiritual, da lei da reencarnação e das causas da permanência na Terra de espíritos obsessores como ele.

> Enquanto Luiz de Mattos dissertava, com a sua voz de trovão, de orador, de impulsionador, Loyola cada vez mais iluminava a sua alma e, rompendo o véu de negrura em que estava envolvido, ia vendo, luminoso, radiante, o espírito de Luiz de Mattos, assistido por António Vieira, Camões, São Pedro, Custódio Duarte e tantas outras almas suas conhecidas. Reconhecendo-se vencido pelas verdades que havia proferido Luiz de Mattos, pede-lhe que irradie sobre a sua alma, reconhecendo que foi o maior dos desgraçados [...] e que, ao rememorar o passado, não via outra coisa senão barbaridades; que o ajudasse, com sua irradiação de valor, pois queria, desejava, precisava entrar em lutas para o bem geral, onde mais depressa pudesse descontar as suas faltas.[46]

---

[45] Cottas 1979. Estas são as palavras que António Cottas põe na boca do espírito de Vieira ao narrar retrospectivamente o alegado acontecimento. É claro que não temos prova segura de que as coisas se tenham passado exactamente assim, e em última instância não temos prova absoluta de que o episódio tenha ocorrido. António Cottas deverá ter ouvido esta história ao sogro, e foi com certeza por seu intermédio que ela começou a circular por escrito nas biografias do fundador do Racionalismo Cristão. Contudo, encontrei em Cabo Verde versões da mesma história que parecem ter sido transmitidas de forma independente. Dois velhos militantes racionalistas cristãos de São Vicente que conviveram muitos anos com Henrique Morazzo, disseram-me que foi este quem lhes contou o episódio do revólver, e que o terá ouvido da boca do próprio Luiz de Mattos quando privou com ele no Brasil. Assim, parece improvável que a história seja inteiramente inventada – a menos que o tenha sido por Luiz de Mattos.

[46] Cottas 1979.

18. *Luiz de Mattos discursando sobre o espiritismo na Associação dos Empregados do Comércio do Rio de Janeiro, envolto pela «figura em corpo astral» do padre António Vieira*. Estampa n.º 82 de A Vida Fora da Matéria (Centro Redentor 1934 [1932]).

Terá sido esta a primeira vez que Luiz de Mattos tomou um papel activo na presidência dos trabalhos do Centro Amor e Caridade, e fê-lo com tanto brio e tanta convicção que no final da sessão muitos dos presentes vieram felicitá-lo, verdadeiramente impressionados. Ele respondeu-lhes que já não se recordava do que dissera, que tudo aquilo lhe viera de rompão, como pensamentos que tivessem sido ditados por outrem.[47]

Luiz de Mattos ficou a presidir o Centro Amor e Caridade. Luiz Alves Thomaz tornou-se o seu braço direito. Ao contrário do comendador, Luiz Thomaz era um português de origem humilde. Nascera numa família pobre dos arredores de Castanheira de Pêra em 1871 e aos quinze anos emigrara para o Brasil. Conseguira singrar no meio comercial de Santos, primeiro como empregado, aos 17 anos como comerciante, graças a uma grande remessa de mercadorias que lhe enviou de Lisboa um irmão seu, e finalmente como proprietário da firma de secos e molhados Thomaz, Irmão e Cia., que fundou com outro irmão, Manuel. Em 1908 Luiz Thomaz era um negociante abastado, sombrio, solteiro e quase quarentão. Cansado e avaliando que possuía património suficiente para viver do seu rendimento, resolveu desfazer a sociedade com o irmão. Viajou depois a Portugal, para visitar a

47 Ver Cottas 1979.

família e a terra natal. Pouco se demorou por lá. Algum tempo após regressar, conheceu Luiz de Mattos, no dia em que este se resolveu a entrar num centro espírita.[48]

De simples conhecidos, os dois Luizes tornaram-se rapidamente amigos e associaram-se na tarefa de criar um novo centro espírita em Santos e outro na então capital do país. Luiz de Mattos sugeriu a Luiz Thomaz que aplicasse parte da sua fortuna na construção de um grande centro no Rio de Janeiro. O espírito da mãe de Luiz Thomaz manifestou-se numa sessão transmitindo idêntico conselho. E ele assim fez, tornando-se, como dizem os racionalistas cristãos, o fundador material do movimento. Pouco tempo depois, a mãe de Luiz Thomaz voltou a manifestar-se espiritualmente numa sessão, desta vez para lhe pedir que casasse com uma sobrinha de Luiz de Mattos, pedido ao qual o filho diligente obedeceu uma vez mais, desposando Amélia Maria de Mattos Thomaz em Maio de 1911. Luiz de Mattos mudou-se para o Rio de Janeiro em Dezembro desse ano e deixou Luiz Thomaz à frente do Centro Amor e Caridade de Santos, que em 21 de Junho de 1912 se transferiu para um novo edifício, construído de raiz, na Avenida Ana Costa.[49] Em 24 de Dezembro do mesmo ano foi inaugurado o Centro Espírita Redentor do Rio de Janeiro, em Vila Isabel, bairro carioca onde se concentravam muitos portugueses. Luiz de Mattos ficou a presidir o Centro Redentor. O Centro Amor e Caridade de Santos tornou-se a sua primeira casa filial.

As circunstâncias da associação de Luiz Thomaz a Luiz de Mattos foram motivo de rumores nos meios santistas que viam com maus olhos a intempestiva entrada do comendador português no meio espírita. Em 1911 Luiz de Mattos iniciou uma campanha de difusão do seu novo credo nas páginas de *A Tribuna* de Santos, defendendo que a prática do espiritismo racional e científico curava a loucura e outras enfermidades julgadas incuráveis pela medicina da Terra. Alguns médicos reagiram, tal como alguns jornalistas de *A Tribuna*.[50] Um destes afirmou que Luiz Alves Thomaz, homem tristonho e de fraca têmpera, facilmente influenciável, fora vítima de um golpe do comendador Mattos. Segundo este jornalista, «através de

---

[48] Ver Cottas Cottas 1979, artigos de *A Razão* [1939: p. 8 e 1969: p. 2] e Centro Redentor Filial do Porto 1992: 25-26.

[49] Ver Cottas 1979.

[50] Ver Cottas 1979 e Gama 1992: 117.

sugestionamentos, fizeram-no crer que sua falecida mãe recomendara financiar a construção do primeiro centro no Rio [...]. O golpe se completou com outro "sugestionamento" onde, em suposta comunicação, a falecida mãe pediu que se casasse com uma sobrinha de Luiz de Mattos, "uma humilde criatura que pastoreava cabras num sítio dos arredores daquela cidade... E Alves Thomaz casou, para que a alma de sua mãe repousasse, enfim, da longa jornada pelos astros"».[51]

Nos dias de hoje, e desde há muito, Luiz Alves Thomaz é apresentado pelos racionalistas cristãos como membro do triunvirato que veio implantar a doutrina da verdade na Terra, junto com o espírito do padre António Vieira e Luiz José de Mattos. Quem ande por São Vicente, facilmente observará postais com retratos dos três fundadores do racionalismo cristão, ornamentando paredes de estabelecimentos comerciais, casas particulares e *tabliers* de automóveis. Este louvor póstumo pode fazer pensar que Luiz Thomaz tenha tido um papel destacado na elaboração da doutrina. Mas não foi esse o caso. Conservou-se toda a vida um homem de bastidores, dirigindo o centro de Santos e, sobretudo, trabalhando para garantir a segurança material da *sociedade civil* Centro Espírita Redentor.[52] Vendeu para isso as cinco fazendas que possuía nos arredores de São Paulo, e investiu o lucro na construção dos centros de Santos e do Rio de Janeiro e na compra de imóveis nos bairros cariocas de Copacabana e do Leme. O aluguer e a administração dessas propriedades, doadas por Luiz Thomaz ao Centro Redentor, asseguram ainda hoje o grosso do rendimento da casa chefe do racionalismo cristão.[53]

---

[51] Gama 1992: 118. As passagens citadas por Gama são retiradas de um depoimento que o jornalista de *A Tribuna* prestou posteriormente aos seus colegas do vespertino carioca *A Noite*, em meados de 1914.

[52] "Sociedade civil" é a expressão jurídica usada no Brasil para designar uma associação sem fins lucrativos.

[53] Ver Gama 1992: 43.

19. *Os três fundadores*. Postal à venda em centros racionalistas cristãos e estabelecimentos comerciais do Mindelo.

*

O que terá levado Luiz de Mattos (e, com ele, Luiz Thomaz) a fundar um novo movimento espírita, quando podia bem ter-se tornado simples presidente de mais um dos muitos centros kardecistas que floresciam nas cidades do Brasil, sobretudo nos estados de Sudeste? Não pretendo ter encontrado uma única explicação para isto, mas julgo ter identificado certos factores que, todos somados, motivaram o afastamento de Luiz de Mattos em relação ao kardecismo, um afastamento continuado após a sua morte pelo seu genro e sucessor António Cottas.

Antes de passar à elucidação desses factores, quero sublinhar que o afastamento do espiritismo racional e científico cristão em relação ao espiritismo kardecista foi gradual. Os cortes mais radicais deram-se em 1924, no final da vida de Luiz de Mattos, com uma revisão substancial do livro doutrinário básico, e na década de 1940, com a adopção pelo movimento do nome "racionalismo cristão", que cortou de vez a referência ao espiritismo.

Na tabela de classificação das religiões praticadas no Brasil elaborada para o recenseamento da população de 2000, o racionalismo cristão figura na categoria «tradições esotéricas», ao passo que o kardecismo está incluído na

categoria «religião espírita».[54] Os cientistas sociais que elaboraram esta tabela respeitaram até certo ponto a auto-definição dos racionalistas cristãos brasileiros, que não se consideram "espíritas" – termo que associam ao kardecismo, o movimento com que mais rivalizam. Paradoxalmente, esta rivalidade decorre em boa medida da forte afinidade que existe entre kardecismo e racionalismo cristão ao nível da doutrina e das práticas. O facto de ambos os movimentos oferecerem uma cosmologia, uma moral e terapêuticas muito semelhantes obriga o minoritário racionalismo cristão a exagerar a sua diferença, para marcar a sua individualidade.

Além de recusarem o rótulo de espíritas, os racionalistas cristãos definem a sua doutrina como «uma ciência e uma filosofia», e «não uma religião».[55] Neste aspecto, os autores da tabela do censo de 2000 não respeitaram a auto-definição do movimento – pelo simples facto de o incluírem numa classificação de religiões. Não entrarei aqui no interminável debate acerca do que é e do que não é uma religião. Salvaguardo como princípio metodológico que esta qualificação é sempre reivindicada ou rejeitada em contextos socioculturais e em jogos de poder historicamente situados. Mais do que decretar se o racionalismo cristão é ou não uma religião com base em critérios fixos, interessa compreender os motivos que fizeram com que os seus dirigentes se recusassem a defini-lo como tal.

Para alcançar esta compreensão, devemos começar por seguir as fontes e a evolução do pensamento de Luiz de Mattos acerca do espiritismo. A tarefa não é difícil, visto que ele próprio deixou registadas por escrito as suas ideias, em artigos de imprensa e em diversos livros, ao longo dos quinze anos em que se dedicou de corpo e alma à sua doutrina. Podemos começar pelo discurso que proferiu na cerimónia de inauguração do Centro Espírita Redentor, em 24 de Dezembro de 1912. O edifício de três pisos em tijolo ao estilo inglês, custeado por Luiz Thomaz, abriu as suas portas nessa noite de Natal. Luiz de Mattos iniciou a sessão recitando a prece estipulada por Kardec em *O Evangelho Segundo o Espiritismo*:

---

[54] Ver IBGE 2002: 139-140. Devo a Clara Mafra o acesso a esta tabela, em cuja elaboração ela própria participou.

[55] Esta definição encontra-se em inúmeras publicações do Centro Redentor, no *site* do racionalismo cristão na Internet, e é repetida pelos militantes e frequentadores das sessões.

Ao Senhor Deus omnipotente suplicamos que envie, para nos assistirem, Espíritos bons; que afaste os que nos possam induzir em erro e nos conceda a luz necessária para distinguirmos da impostura a verdade.

Afasta, igualmente, Senhor, os Espíritos malfazejos, encarnados e desencarnados, que tentem lançar entre nós a discórdia e desviar-nos da caridade e do amor ao próximo. Se procurarem alguns deles introduzir-se aqui, faze não achem acesso no coração de nenhum de nós.

Bons Espíritos que vos dignais de vir instruir-nos, tornai-nos dóceis aos vossos conselhos; preservai-nos de toda ideia de egoísmo, orgulho, inveja e ciúme; inspirai-nos indulgência e benevolência para com os nossos semelhantes, presentes e ausentes, amigos ou inimigos; fazei, em suma, que, pelos sentimentos de que nos achemos animados, reconheçamos a vossa influência salutar.

Dai aos médiuns que escolherdes para transmissores dos vossos ensinamentos, consciência do mandato que lhes é conferido e da gravidade do acto que vão praticar, a fim de que o façam com o fervor e o recolhimento precisos.

Se, em nossa reunião, estiverem pessoas que tenham vindo impelidas por sentimentos outros que não os do bem, abri-lhes os olhos à luz e perdoai-lhes, como nós lhes perdoamos, se trouxerem malévolas intenções.

Pedimos, especialmente, ao Espírito do Padre António Vieira, nosso guia espiritual, que nos assista e por nós vele.

20. *Sede do Centro Espírita Redentor inaugurada em 1912, «na hora das sessões públicas». «Como se vê todo o edifício é circundado de formas astrais superiores diversas, convergindo as suas irradiações sobre toda a assistência que nesse momento se encontra no seu recinto, para ser normalizada e esclarecida».* Estampa n.º 49 de *A Vida Fora da Matéria* (Centro Redentor 1934 [1932]).

Investido de firme convicção, encarnando a um tempo os papéis de sacerdote e pedagogo, proferiu em seguida um longo discurso, que principiou assim:

> Inauguramos neste momento o segundo Hospital Espírita, fundado no planeta Terra, pelo Astral Superior, pelas forças ocultas de grande, de primacial pureza, que só nos intuem para o bem, para a perfeição espiritual, que se obtém com a prática de actos verdadeiramente honrados, dentre os quais os mais dignos são os que têm por base a caridade ampla, ilimitada em todos os seus ramos.
>
> Inaugura-se, portanto, um verdadeiro templo de Deus, dirigido astralmente pelo seu Filho querido, pelo meigo Nazareno, pelo Redentor da humanidade e principal protector deste planeta, aonde ele sofreu as piores torturas, as maiores ingratidões por parte daqueles a quem veio remir e, portanto, salvar das garras da ignorância. Justo é, pois, que tratando-se de um acto espírita, digamos algo sobre o Espiritismo racional e científico, que nós praticamos, e que se praticará dentro em pouco em todo o Planeta.
>
> Antes, porém, e segundo o nosso velho sistema de quando ainda éramos materialistas (e há apenas três anos mais ou menos que deixámos de o ser) diremos que segundo o princípio de ciência social inglesa, «não se podem prevenir nem curar os males da humanidade sem falar claramente». Falar claramente, portanto, é ser verdadeiro, e ser verdadeiro é ser honrado, ser honrado é ser cristão, ser cristão é ser livre, e velhos são estes princípios, porque já Platão dizia: «o maior mal é a ignorância da Verdade»; e Cristo, nosso mestre e protector, também disse: «só a verdade vos fará livres».[56]

Luiz de Mattos prosseguiu, citando Descartes, Cícero, Horácio e Camilo Castelo Branco, a propósito da honradez e das virtudes do esclarecimento. Falou depois de Krishna, Hermes, Moisés, Sócrates, Pitágoras, Platão e, finalmente, de Jesus Cristo.

> Jesus, não só veio esclarecer e ampliar a doutrina de Moisés, como revelar o que até então estava oculto dos templos egípcios: o porquê de tudo quanto existe no Universo e como as almas encarnam e desencarnam, sua origem, seus deveres e seus fins. Tudo o que acabamos de narrar, que por muitos séculos jazeu oculto nos templos egípcios e por isso se denominou ocultismo, nada mais é do que o moderno espiritismo, que tem por base a doutrina de Cristo, que ele, Espiritismo, esclarecerá e ampliará como é preciso, visto que os tempos são chegados [...].[57]

O fundamento cristão do espiritismo, a ideia de que a mensagem de Cristo foi deturpada pelos seus seguidores, sobretudo pela Igreja Católica, e também o profetismo («os tempos são chegados», o espiritismo racional e científico praticar-se-á dentro em pouco em todo o planeta), são temas que se tornariam habituais nos escritos subsequentes de Luiz de Mattos. Igualmente típico da sua prosa é o recurso a argumentos sofísticos, apresentados como corolário de um desfiar de citações e referências a grandes pensadores

---

[56] Centro Redentor 1914b: 24-25.
[57] Centro Redentor 1914b: 28-29.

antigos e modernos. Tomemos apenas um exemplo deste estilo de argumentação alucinante:

> É claro, pois, que só pode ser verdadeiro e portanto livre, quem for honrado; só pode ser honrado o que for esclarecido, e só será esclarecido o que conhecer a sua composição física e fisiológica, porque conhecendo a si próprio, conhecerá a composição do universo, e conhecendo esta, conhecerá a lei dos fluidos, e conhecendo a lei dos fluidos, conhecerá as diferentes categorias destes, e como a eles e às partículas da inteligência universal se aplica a lei física da atracção dos corpos; e com esses conhecimentos saberá definir e explicar todos os fenómenos que se observarem e terminará garantindo que o milagre e o sobrenatural são produtos da ignorância humana, e que o visível, como o invisível, obedece a leis comuns e naturais que regem todos os corpos e seres existentes no Universo.[58]

Assim falou Luiz de Mattos às centenas de pessoas reunidas na sessão de inauguração do novo edifício. Evocou e citou também vários cientistas da época que, apesar do desprezo de seus pares, se dedicavam à chamada pesquisa psíquica, para concluir que, «além do Espiritismo ser tão velho como o nosso mundo, está ele actualmente preocupando os intelectuais mais respeitáveis da Europa e da América, e deixou de ser uma *coisa* que fazia loucos, como se afirmava, *para ser uma ciência que cura loucos e todas as enfermidades julgadas incuráveis* pela ciência da terra».[59] A crença no carácter científico do espiritismo e no seu potencial terapêutico praticamente ilimitado são mais dois elementos salientes do pensamento de Luiz de Mattos no início da sua nova carreira.

*

Até aqui, nada destoa do espiritismo de Allan Kardec, que entrara no Brasil em 1865, vindo directamente de França, onde nascera oito anos antes. Quem foi Allan Kardec? De seu nome próprio Denizard Hippolyte Léon Rivail, nasceu em Lyon a 3 de Outubro de 1804 no seio de uma família de juristas. Estudou no colégio de Yverdon, dirigido por Jean-Henri Pestalozzi, um pedagogo inovador que procurava pôr em prática as ideias que Jean-Jacques Rousseau expusera em *Émile* (1762), o seu célebre tratado sobre a educação. Aos vinte anos, Rivail fundou ele próprio a sua escola em Paris, onde deu continuidade aos ensinamentos do mestre. A escola encerrou em meados dos anos 1830, por dificuldades financeiras, mas Rivail continuou a dar aulas

---

[58] Centro Redentor 1914b: 26.
[59] Centro Redentor 1914b: 30; itálicos no original.

particulares. Continuou também a publicar manuais escolares, que chegaram a uma vintena. Marion Aubrée e François Laplantine, autores de um livro de referência sobre a história do espiritismo em França e no Brasil, traçam o seguinte perfil social e ideológico de Rivail:

> Burguês liberal, o que naquela época significa anticlerical, oponente do "poder dos jesuítas", entrega-se inteiramente ao ideal republicano de liberdade, igualdade e fraternidade. Além disso, pertence à geração dos socialistas utópicos, desiludidos pelos fracassos da revolução de 1848 e que procuram transformar a sociedade por meios que não os da luta política. Para criar uma humanidade nova, pensa ele, convém moldar uma criança nova. E para tal é necessário confiar na ciência. Reformador resolutamente optimista, herdeiro das ideias progressistas do século XVIII, que pretende mudar o mundo apoiando-se nas descobertas técnicas e na educação, Rivail acompanha a onda do positivismo e do evolucionismo do seu tempo.[60]

Em 1850, depois de trinta anos dedicados ao ensino, Rivail trabalhava como contabilista num teatro parisiense. Começou a interessar-se por esta altura pelo magnetismo animal, teoria e prática desenvolvidas pelo médico austríaco Franz Anton Mesmer (1734-1815). Mesmer defendera a existência de um fluido magnético imponderável que mantinha em relação todos os corpos e seres do universo – o fluido universal. As vibrações desse fluido num dado corpo poderiam ser afectadas com o recurso a ímanes ou a outros corpos magnetizados. O mesmerismo tornou-se muito popular em vários países europeus, sobretudo como prática terapêutica. Mesmer e os seus discípulos realizavam sessões de curas perante grandes audiências, nas quais tratavam doentes recorrendo a *passes* que visavam restabelecer o equilíbrio magnético dos seus organismos – eliminando ou atenuando assim as enfermidades. Quando magnetizados, os doentes ficavam à mercê do magnetizador, que por vezes os fazia dormir, dançar ou entrar em convulsões às suas ordens, para pasmo dos espectadores. De início, Mesmer usava ímanes para magnetizar os doentes. Chegou depois à conclusão de que obtinha resultados idênticos sentando-os sobre água magnetizada, ou aplicando passes com uma vareta ou simplesmente com as mãos.

As exibições espectaculares trouxeram grande popularidade ao magnetismo. Mesmer conquistou até a corte francesa, a ponto de o rei Luís XVI patrocinar a fundação do seu Instituto Magnético em Paris. Desacreditada por outros cientistas ainda em vida do médico austríaco, a

---

[60] Aubrée & Laplantine 1990: 26-27.

teoria do magnetismo animal e a prática dos passes continuou a circular, agora pelas mãos de curadores autodidactas. Uma década após a morte do seu criador, o mesmerismo foi reabilitado por alguns investigadores franceses, que contudo não conseguiram convencer o grosso da comunidade científica. Alguns anos depois, a teoria de Mesmer voltou a ser posta em causa pelo médico escocês James Braid (1796-1860). Braid demonstrou que o mecanismo em jogo nos transes e nas curas que se produziam nas sessões de magnetização era a sugestão, e que a noção de um fluido magnético era dispensável para a explicação dos fenómenos. O hipnotismo, termo cunhado por Braid, suprimiu o magnetismo do vocabulário científico.

Ainda assim, em meados do século XIX, muitos magnetizadores continuavam a difundir as ideias de Mesmer. Denizard Rivail interessou-se pelo assunto e começou a estudá-lo. Pouco tempo depois, entrou em França uma nova moda que conquistou também a atenção do antigo professor e pedagogo: o *modern spiritualism*, forma de comunicação com os espíritos que nascera em 1848 numa pequena povoação da Nova Inglaterra e que viajara rapidamente da América para a Europa e outras partes do mundo.[61]

A prática mais comum do *nouveau spiritualisme* (como os franceses o baptizaram) consistia em reuniões de familiares e amigos em torno de uma mesa de pé de galo, durante as quais os presentes permaneciam com as pontas dos dedos tocando levemente o tampo e iam fazendo perguntas, às quais a mesa respondia batendo um dos pés ou efectuando movimentos giratórios, segundo um código preestabelecido. As respostas, supunha-se, eram ditadas por espíritos, que por vezes eram expressamente convocados a comparecer nas sessões. As motivações de quem participava nestas reuniões variavam. Havia quem procurasse comunicar com entes queridos falecidos, quem pretendesse entrar em contacto com espíritos de personalidades famosas, quem buscasse conselhos, quem quisesse resolver enigmas passados ou sondar o futuro, e quem participasse por divertimento e curiosidade.

---

[61] Sobre a história do *modern spiritualism* na América do Norte e na Europa, consulte-se por exemplo James 1973, Lombroso 1911 [1910] e Doyle 1995 [1926], todos estes estudos mais ou menos comprometidos com o fenómeno, e ainda Nelson 1969, Kerr 1972, Oppenheim 1985, Hazelgrove 2000, Edelman 1995 e Horta 2004.

Embora a mesa tenha sido sempre um elemento central do *nouveau spiritualisme*, as modalidades de manifestação dos espíritos multiplicaram-se. À dança e ao bater de pés da mesa vieram somar-se a movimentação de objectos sobre o seu tampo (copos girando no centro de um tabuleiro redondo com as letras do alfabeto, por exemplo), a chamada escrita automática ou psicografia, o desenho e a pintura automáticos, comunicações verbais de médiuns em transe, visões e audição de vozes ou outros sons. Em 1856, três anos após a entrada das mesas falantes em França, Rivail aceitou o convite de um grupo de amigos que costumava reunir-se em sessões espíritas para analisar as comunicações de diversos espíritos que teriam sido ditadas a médiuns psicográficos. Do grupo faziam parte, entre outros, um professor de anatomia, um estudante, um dramaturgo e um editor.[62]

Cedo Rivail se convenceu de que os escritos só podiam ter sido ditados por inteligências exteriores às dos médiuns. Logo lhe surgiu a ideia de juntar os mais dotados desses instrumentos para, através deles, colocar a vários espíritos superiores uma bateria de questões acerca da formação e composição do universo e das leis que regem os mundos material e espiritual. Em resultado desse trabalho de vários meses, Rivail compilou e comentou um conjunto de mais de mil perguntas e respostas, que publicou em Abril de 1857 sob o título *O Livro dos Espíritos*. Na capa do livro figurava aquele que seria dali em diante o novo nome de Rivail: Allan Kardec. Um espírito chamado Zéfiro comunicara-lhe que esse nome fora o seu numa outra encarnação, na Gália do tempo dos druidas.[63] O subtítulo de *O Livro dos Espíritos* elucidava que este continha a explanação dos «princípios da doutrina espírita sobre a imortalidade da alma, a natureza dos Espíritos e suas relações com os homens, as leis morais, a vida presente, a vida futura e o porvir da Humanidade, segundo os ensinamentos dados por Espíritos superiores com o concurso de diversos médiuns, recebidos e coordenados por Allan Kardec». Alguns dos espíritos superiores são identificados: São João Evangelista, Santo Agostinho, São Vicente de Paulo, São Luís, o "Espírito da Verdade"

---

[62] Ver Aubrée & Laplantine 1990: 29.

[63] Ver Aubrée & Laplantine 1990: 29. Os autores relacionam esta mudança de identidade com a fixação nacionalista no passado céltico em voga nos círculos espíritas, ocultistas e esotéricos da sociedade francesa entre a segunda metade do século XIX e o começo do século XX.

(segundo algumas interpretações, o espírito de Jesus Cristo), Sócrates, Platão, Fénelon, Benjamin Franklin e Emmanuel Swedenborg.

Com a publicação de *O Livro dos Espíritos* nasceu o *spiritisme*, termo inventado por Kardec para nomear a sua doutrina. «Para se designarem coisas novas, escreveu ele, são precisos termos novos». A palavra "*spiritualisme*", até então usada em França para referir o *modern spiritualism*, não era suficientemente precisa. «Quem quer que acredite haver em si alguma coisa mais do que matéria, é espiritualista. Não se segue daí, porém, que creia na existência dos Espíritos ou em suas comunicações com o mundo visível».[64] E não se segue, sobretudo, que creia na doutrina codificada pelo pedagogo lionês e ampliada com a publicação de *O Livro dos Médiuns* (1861), *O Evangelho Segundo o Espiritismo* (1864), *O Céu e o Inferno* (1865) e outros livros e artigos.

Como qualquer sistema de ideias, o espiritismo kardecista é bem um produto do seu tempo. Sem pretender abalançar-me a uma síntese completa da doutrina de Kardec, quero porém identificar alguns dos seus conteúdos mais relevantes e os respectivos ingredientes ideológicos.[65] Um deles é a sua definição como *ciência e religião* em simultâneo. Kardec qualificava o espiritismo como religião, não apenas por tratar de assuntos espirituais e propor normas de conduta moral, mas, mais do que isso, por ser, segundo ele, uma doutrina revelada pelos espíritos do além. Era, nas suas palavras, a «terceira revelação», que vinha actualizar e superar a de Cristo e a de Moisés.

Em *O Evangelho Segundo o Espiritismo*, o livro mais difundido, encontramos esta definição que sintetiza bem o espírito do kardecismo:

> O Espiritismo é a ciência nova que vem revelar aos homens, por meio de provas irrecusáveis, a existência e a natureza do mundo espiritual e as suas relações com o mundo corpóreo. Ele no-lo mostra, não mais como coisa sobrenatural, porém, ao contrário, como uma das forças vivas e sem cessar actuantes da Natureza, como a fonte de uma imensidade de fenómenos até hoje incompreendidos e, por isso, relegados para o domínio do fantástico e do maravilhoso.[66]

---

[64] As duas passagens são de Kardec 1944a [1857]: 13.

[65] Além dos livros de Kardec, que estão traduzidos em dezenas de línguas, o leitor interessado em aprofundar esta matéria poderá consultar introduções ao espiritismo como a de Castellan n. d. [1982], e sobretudo estudos sociais sobre a génese da doutrina, a sua cosmologia e a sua implantação como os de Aubrée & Laplantine 1990 e Cavalcanti 1983.

[66] Kardec 1844c [1864]: 56-57.

O projecto era pois naturalizar o espiritual e, desse modo, libertá-lo das trevas da superstição popular do esoterismo eclesiástico e revelá-lo de novo à luz da ciência. Era transformar a "crença" nos espíritos em "conhecimento" dos espíritos.

Kardec via a sua doutrina como um sistema que vinha realizar a aliança entre ciência e religião, ao provar que o materialismo estreito da primeira e o sobrenaturalismo mágico da segunda estavam ambos equivocados. A existência de Deus estava fora de dúvida, assim como o estava a existência da alma, de anjos, arcanjos e querubins, de espíritos bondosos e espíritos malignos, de almas penadas e da magia negra. A questão é que o entendimento que as pessoas religiosas e supersticiosas tinham destes fenómenos e entidades estava errado. A ignorância do povo e o obscurantismo que o clero promovia faziam com que os crentes se resignassem a aceitar tudo isto como maravilhas e mistérios. E o mistério era para Kardec o sustentáculo da autoridade do clero, na medida em que este grupo se legitimava na qualidade de possuidor exclusivo do saber esotérico que permitia intermediar entre o mundo dos homens e o outro mundo. Através da naturalização do mundo espiritual, o espiritismo vinha desfazer o mistério, vinha destituir a *padralhada* e vinha desencantar o mundo sem exterminar os espíritos – tornando-os, em vez disso, compreensíveis e aceitáveis para os espíritos evoluídos e independentes da república das Luzes.

O clero católico da época de Kardec, diga-se de passagem, parecia fazer tudo para desempenhar à risca o papel de guardião do mistério que a modernidade europeia lhe reservava. Ao mesmo tempo que Kardec anunciava o advento do espiritismo, com a sua singular proposta de naturalização e racionalização da religião, na sede mundial do catolicismo, sitiada pelo secularismo, pelo racionalismo, pelo cientismo e pela perda dos estados pontificais, o papa Pio IX (1792-1878) avançava as suas singulares propostas de irracionalização da religião.[67] Em 1854 o papa estabeleceu o dogma da Imaculada Concepção de Maria. Em 1858 a Virgem apareceu em Lourdes, na pátria de Kardec, e apresentou-se à vidente Bernardette

[67] Ao falar aqui em "racionalização" e "irracionalização", refiro-me ao racionalismo não no sentido forte de confiança exclusiva na razão como fonte de conhecimento, mas no sentido abrangente de aceitação como conhecimento válido apenas daquilo que é passível de ser compreendido mediante exame racional.

Soubirous dizendo: «eu sou a Imaculada Conceição». Em 1870 Pio IX decretou o dogma da infalibilidade pontifícia, e as palavras da Virgem em Lourdes foram apresentadas como prova da novel faculdade papal. Pela boca infalível de Pio IX, o catolicismo assumia-se como uma religião no sentido moderno do termo, acentuando a sua fundamentação em crenças irracionais certificadas por uma autoridade com prerrogativas extra-mundanas.

Não deixa de ser curioso, porém, que até esta reivindicação tenha recorrido a uma certa espécie de *provas* – isto se se aceitar que uma das dimensões sociais importantes das aparições marianas que proliferaram entre meados do século XIX e o começo do século XX foi a sua interpretação como provas da existência do sobrenatural.[68] Pela boca de Kardec, por sua vez, as mentes convertidas à razão e à ciência que não queriam deixar de acreditar nos espíritos procuravam conciliar aquela fidelidade com esta convicção. Contra a despiritualização radical do mundo que a ciência materialista parecia ameaçar no processo histórico de conquista da sua hegemonia, nem Pio IX nem Kardec abriram mão do outro mundo, mas um e outro integraram-no na modernidade de maneiras bem diferentes.[69]

Na passagem de *O Evangelho Segundo o Espiritismo* citada atrás, Kardec define a sua doutrina como uma «ciência nova», que vem mostrar «por meio de provas irrecusáveis» as relações do «mundo corpóreo» com o mundo espiritual, e que este último não é um mundo sobrenatural, mas sim «uma das forças vivas e sem cessar actuantes da Natureza». Em todos os seus livros, Kardec insiste na necessidade da prova da existência dos espíritos e do seu relacionamento com os seres humanos para a fundamentação do espiritismo como "ciência" – "ciência religiosa" e "religião científica" são duas expressões que ele utiliza. Contudo, quando a questão da prova é um pouco mais aprofundada, fica claro que se trata de uma prova que não depende exactamente do procedimento de objectivação utilizado nas ciências convencionais. Para Kardec, «as ciências ordinárias assentam nas

[68] O ciclo de aparições marianas modernas no mundo católico a que me refiro inicia-se em La Salette (França) em 1846. Sobre este ciclo leia-se por exemplo o capítulo «Apparitions, messages, and miracles: postindustrial Marian pilgrimage» de Turner & Turner 1978.

[69] Sobre o pontificado de Pio IX e o auge do conflito entre a autoridade da religião e a da ciência, cf. por exemplo Turner 1993: 195-196.

propriedades da matéria, que se pode experimentar e manipular livremente; os fenómenos espíritas repousam na acção de inteligências dotadas de vontade própria e que nos provam a cada instante não se acharem subordinadas aos nossos caprichos». E «a Ciência, propriamente dita, é, pois, como ciência, incompetente para se pronunciar na questão do Espiritismo: não tem de se ocupar com isso e qualquer que seja o seu julgamento, favorável ou não, nenhum peso poderá ter». Ao qualificar o espiritismo como ciência, Kardec tinha perfeita consciência de que estava a falar de uma ciência peculiar e não da «ciência propriamente dita».[70] Muitos dos seus seguidores, porém, não tiveram a mesma cautela.

*

No começo, muito pouco diferenciava o espiritismo racional e científico de Luiz de Mattos do espiritismo propriamente dito, ou kardecismo. O espiritismo entranhara-se rapidamente no Brasil desde o início da década de 1860, sobretudo nos meios urbanos e nos estados do sudeste, tendia a ser monopolizado por uma instituição nacional, a Federação Espírita Brasileira (criada em 1884), e assumira um cariz fortemente religioso. No começo do século XX, a generalidade dos centros espíritas do Brasil difundia os ensinamentos não só de *O Livro dos Espíritos*, de Allan Kardec (1857), mas também de *Os Quatro Evangelhos: Revelação da Revelação*, do seu compatriota Jean-Baptiste Roustaing (1866). Este livro, alegadamente ditado pelos espíritos dos quatro evangelistas canónicos à médium Émile Collignon e organizado por Roustaing, consubstanciava em muitos aspectos uma reaproximação do espiritismo ao catolicismo. Recuperava dogmas católicos como a Santíssima Trindade, a divindade de Cristo e a sua concepção virginal, que haviam sido rejeitados por Kardec. Ao mesmo tempo, falava da natureza de Cristo em termos que se afastavam tanto da tradição católica, segundo a qual Ele era Deus encarnado, como da concepção kardecista, segundo a qual ele era a encarnação humana de um espírito muitíssimo evoluído. O Cristo de *Os Quatro Evangelhos* de Roustaing não era nem Deus

[70] As três passagens citadas são de Kardec 1944a [1857]: 28-29.

feito homem nem homem superior; era um ser divino composto apenas de espírito e perispírito, ou corpo fluídico, que por isso não maculara com o seu nascimento o corpo físico de Maria.

Cerca de um ano depois de ter assumido a presidência do Centro Amor e Caridade, Luiz de Mattos abordou o presidente da Federação Espírita Brasileira, Leopoldo Cyrne, «para ver se este se dispunha a estudar e praticar racional e cientificamente a bela doutrina de Jesus e abandonava a orientação prejudicial de discursos sobre as poucas parábolas verdadeiras dos Evangelhos e as muitas falsas, [...] e muito especialmente para arredá-lo da explicação e propagação dos prejudicialíssimos Evangelhos de Roustaing».[71]

Leopoldo Cyrne era um brasileiro nordestino que, tal como Luiz de Mattos, interrompera os estudos escolares na juventude e singrara no meio comercial. Desdenhou as críticas do altivo negociante português recém-chegado às lides espíritas e ganhou a sua inimizade. Luiz de Mattos conseguiu então que o Grupo da Tribuna, um centro espírita do Rio de Janeiro, adoptasse «os princípios, disciplina e método» do centro de Santos.[72] Em Outubro de 1911 aquele grupo passou a denominar-se Centro Espírita Redentor. As relações dos seus membros com Luiz de Mattos, porém, azedaram em pouco tempo. Em Dezembro de 1911 o português mudou-se para o Rio de Janeiro e assumiu ele próprio a presidência do Centro Espírita Redentor. À frente do centro de Santos ficou o seu compatriota e companheiro de negócios Luiz Alves Thomaz, que aplicou também parte da sua fortuna na compra de um terreno em Vila Isabel, e na construção de raiz de um espaçoso edifício para sede do Centro Espírita Redentor.

Este prédio foi inaugurado em Dezembro de 1912, um ano após a Federação Espírita Brasileira ter aberto a sua primeira sede própria no centro do Rio de Janeiro. Num dos pisos do novo Centro Redentor funcionava um hospital espírita, um pavilhão para internamento e tratamento de loucos que, desejava-o Luiz de Mattos, serviria de escola «para os médicos e comissões

---

[71] Centro Redentor 1914b: 3-4.

[72] Centro Redentor 1914b: 4. O Grupo da Tribuna era assim chamado por editar o jornal *Tribuna Espírita*. Em 1912 Luiz de Mattos comprou este jornal, que se manteve em circulação com o mesmo nome até 1916, passando a intitular-se *A Razão* no ano seguinte (cf. Gama 1992: 191).

dos governos que quisessem observar e estudar os fenómenos psíquicos, as curas de obsedados ou loucos, julgados incuráveis pela ciência da terra».[73] O Centro Espírita Redentor tornou-se logo um dos mais frequentados do Rio de Janeiro. Tornou-se por isso também um dos mais atacados pelos espíritas fiéis à Federação que, acirrados pelo que consideravam ser o arrivismo e a concorrência de Luiz de Mattos, começaram a denegri-lo na imprensa e junto das autoridades médicas e policiais. Um observador da época, o médico psiquiatra Oscar Pimentel, escreveu que a partir daquela altura «entraram em luta as duas correntes principais do espiritismo no Brasil – o kardecismo da Federação e o "kardecismo" do Centro Espírita Redentor».[74]

Foi no decurso desta luta com a Federação que o espiritismo racional e científico cristão se tornou cada vez menos kardecista. Se de início as críticas de Luiz de Mattos se dirigiam sobretudo à adopção dos *Evangelhos* de Roustaing pelos centros espíritas brasileiros, gradualmente elas viraram-se também para o vocabulário religioso utilizado nos próprios livros de Kardec. A recusa deste vocabulário tornou-se categórica em 1925, data da quarta edição do livro *Espiritismo Racional e Científico (Cristão)*. Aí se escreve que

> em todas as edições [anteriores] desta obra, como em todas as outras publicações nossas, existe a palavra Deus, e a sua descrição à maneira do Racionalismo Cristão. [...] Ora, não exprime tal palavra a Verdade, e sim e somente, a fantasia de cada povo, de cada ser humano; ela tem predominado até hoje como Verdade; mas não é. Por interesse das almas, quer encarnadas neste planeta, quer desencarnadas, é que nós, Astral Superior, espíritos esclarecidos e encarregados de explanar a Verdade, resolvemos, agora que os nossos instrumentos no-lo permitem, fazer eliminar a palavra Deus e suas derivadas, assim como todas de sentido religioso.[75]

Na década de 1940, quinze anos passados sobre a morte de Luiz de Mattos e presidindo o Centro Redentor o seu genro António Cottas, a própria palavra "espiritismo" foi banida. O racionalismo cristão, designação oficial da doutrina a partir dessa altura, passou a definir-se como uma "ciência" e "filosofia espiritualista" e não como uma "religião" – categoria na qual incluía depreciativamente o espiritismo kardecista.

Em começos de 1913, houve uma denúncia ao Ministério do Interior acercadas condições em que eram tratados os loucos no hospital do Centro

---

[73] Centro Redentor 1914b: 23.

[74] *Em Torno do Espiritismo*, tese defendida na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro em 1919, cit. in Gama 1992: 40.

[75] Centro Redentor 1925: 51.

Espírita Redentor. De acordo com Luiz de Mattos, a denúncia terá partido de gente ligada à Federação Espírita Brasileira, agastada com a concorrência e com as críticas e desafios de Matos[76]. O ministério nomeou uma comissão de inquérito, que visitou o Centro Espírita Redentor em Abril de 1913. Em Agosto, na ausência de qualquer parecer da comissão, e continuando as acusações alegadamente instigadas por indivíduos chegados à Federação Espírita, Luiz de Mattos resolveu escrever uma carta ao ministro da Justiça e dos Negócios Interiores. Essa carta evidencia bem a sua crença cientista:

Ao determinar a construção do pavimento para a cura de loucos, a direcção astral do Centro Redentor teve em vista «provar à ciência da terra»:

> a) Que ela está errada nos diagnósticos e prognósticos que faz das moléstias ditas mentais e nervosas;
> b) Que noventa e cinco por cento dessas moléstias são psíquicas e nada fisiológicas;
> c) Que, portanto, só com o tratamento psíquico é que se podem curar radicalmente essas enfermidades e evitar grandes despesas ao Estado e aos particulares;
> d) Que para o estudo completo de tal sistema de curar e tratar loucos, se pusesse à disposição dos governos e dos cientistas da terra a referida sede e pavimento, aonde dia a dia, hora a hora, se podem observar os efeitos produzidos até à completa normalização dos enfermos dos diversos graus de loucura.[77]

E Luiz de Mattos prosseguiu:

> Quer isto dizer, Exmo. Sr., que o Centro Espírita Redentor, além da caridade que pratica, normalizando gratuitamente os loucos, é também e mui especialmente uma escola aonde cientistas ou não podem estudar o verdadeiro psiquismo, até hoje não sabido, mesmo pelos grandes sábios da terra, que dele tratam na Europa e nas Américas e que só em Santos e agora aqui, está sendo esclarecido e praticado completamente, como sendo a verdadeira ciência; porque só ele, sob a denominação de Espiritismo Racional e Científico, explica os porquês de todas as coisas e a causa de todos os males que afligem a humanidade.[78] (CR 1914: 60)

O combate com a psiquiatria estava declarado, e prosseguiria nas décadas seguintes.[79]

*

A literatura das ciências sociais acerca do espiritismo no Brasil é volumosa. Mas os estudos que contemplam o racionalismo cristão, mesmo em curtas

---

76 Centro Redentor 1914b: 56-58.
77 Centro Redentor 1914b: 60.
78 Centro Redentor 1914b: 60.
79 Os conflitos subsequentes são tratados com pormenor em Gama 1992.

menções, contam-se pelos dedos de uma mão. Esta escassez tem razões simples. Enquanto o espiritismo kardecista possui uma expressão numérica significativa e é provavelmente do conhecimento da maioria dos brasileiros, a presença do racionalismo cristão no Brasil é residual. Mesmo no Rio de Janeiro, onde se localiza o Centro Redentor, sede do movimento, pude constatar que aquela doutrina é desconhecida de praticamente todas as pessoas com quem me cruzei, gente de várias classes sociais, e inclusive da maioria dos cientistas sociais especializados no estudo das religiões e mesmo no campo estrito do espiritismo.

A pequenez numérica, e também a sua invisibilidade no espaço público brasileiro, levou os racionalistas cristãos a enfatizarem a sua diferença em relação ao espiritismo kardecista. Para um espectador exterior, os motivos de divergência são menos evidentes do que para quem joga dentro do campo. Racionalismo cristão e espiritismo partilham a mesma matriz teórica e as mesmas ideias chave, embora as enunciem através de nomenclaturas um pouco diferentes. Não nego que há alguma variação ao nível das cosmologias e das práticas, mas entendo que a divergência fundamental se prende com o carácter científico ou religioso que lhes é atribuído. Penso que a veemência com que os racionalistas cristãos inferiorizam os kardecistas por serem religiosos e recusam para si próprios o rótulo de *espíritas* deriva em parte precisamente da afinidade considerável que existe entre uns e outros. Quando as semelhanças são grandes, o trabalho de demarcação tem de ser realizado com mais afinco.

Este trabalho, acrescente-se, é levado a cabo apenas pelos racionalistas cristãos. A maioria dos espíritas kardecistas nem dá por ele, simplesmente porque não dá pela existência do pequeno movimento sedeado no Centro Redentor do Rio de Janeiro. À escala do Brasil, o racionalismo cristão tem uma implantação insignificante em termos numéricos e é quase invisível no espaço social, ao passo que o espiritismo é uma religião bem estabelecida e reconhecida, com mais de 2.300.000 adeptos confessos (1,4 por cento da população total).[80] Se alguém precisa de lutar pela sua identidade é o minoritário racionalismo cristão, sob o risco de se ver diluído.

---

[80] Cf. IBGE 2002: 111.

Acontece que esta história de David contra Golias não é singular dentro daquilo a que podemos chamar o campo espírita brasileiro. O espiritismo de Allan Kardec disseminou-se velozmente no Brasil a partir de 1859 e desde cedo, como sempre acontece em qualquer movimento, têm ocorrido desavenças e cisões entre os seus adeptos. Esses conflitos assumem tipicamente a forma de polémicas entre facções ditas religiosas e outras ditas científicas. A oposição entre ciência e religião constitui portanto desde há cerca de um século e meio o idioma habitual para a diferenciação e a concorrência dentro do campo espírita. As facções reformistas ou dissidentes reclamam geralmente uma identidade científica, ao passo que os grupos estabelecidos tendem a assumir uma identidade mais religiosa.

Os cientistas sociais que têm estudado o campo espírita brasileiro reconhecem a hegemonia desta feição religiosa. O pioneiro Cândido Procópio Camargo, por exemplo, escreveu que «a ênfase no aspecto religioso da obra de Kardec constitui [...] o traço distintivo do Espiritismo brasileiro e, talvez, seja a causa de seu sucesso entre nós».[81] Anos depois, Donald Warren reiterou que «desde o começo, os brasileiros manifestaram-se menos interessados no Espiritismo como uma filosofia e uma ciência com "certas consequências éticas", como Allan Kardec o definiu, do que como uma religião acabada».[82] Outros autores identificam com mais precisão o final da década de 1880, altura em que o médico Adolfo Bezerra de Menezes assumiu a presidência da Federação Espírita Brasileira, como o momento a partir do qual o espiritismo dominante passou a assumir-se como um «*kardécisme très chrétien*»[83]

Muitos investigadores têm também procurado compreender as causas do fenómeno. A hipótese mais corrente, e também aquela que encontra maior eco no senso comum, consiste em invocar a existência de uma matriz cultural brasileira saturada de religiosidade e de um espiritualismo difuso. O kardecismo teria adquirido um cunho vincadamente religioso em virtude da sua conformação à "cultura nacional" do Brasil. Segundo Procópio Camargo, a cultura do país está «impregnada de um estilo sacral de compreender a

---

[81] Camargo 1961: 4.
[82] Warren 1968b: 397
[83] Aubrée & Laplantine 1990: 121; cf. tb. Lewgoy 2000: 177.

realidade».[84] Para Donald Warren, esse estilo deve muito à herança cultural portuguesa, em particular a certas práticas e noções do catolicismo popular e outras *superstições*.[85] Marion Aubrée e François Laplantine, por seu turno, sugerem uma convergência da herança africana e do catolicismo popular. Para eles, «a cultura espírita mais não faz que prolongar, amplificar e sistematizar aquilo a que poderíamos chamar a *cultura brasileira dos espíritos*: intimidade com os santos (esses semi-deuses que é necessário conciliar), os *orixás* e os *eguns*»[86] Mais recentemente, Sandra Stoll e Bernardo Lewgoy abordam a questão da religiosidade do Espiritismo brasileiro focando as respectivas análises na vida e na obra de Chico Xavier (1910-2002), o médium mineiro que se afirmou a partir de 1930 como «expoente maior da religião espírita no Brasil do século XX».[87] Ambos os autores salientam as continuidades entre o espiritismo e certos elementos do catolicismo popular, em particular a caridade e os modelos de santidade.

Sandra Stoll argumenta que a enorme popularidade de Chico Xavier, que teve efeitos reflexos sobre o próprio movimento espírita, ficou a dever-se ao facto de ele ter conformado a sua vida ao modelo católico de santidade. Em termos mais genéricos, Chico Xavier e, já antes dele, a linha dominante do kardecismo brasileiro, plasmaram-se à hegemonia cultural do catolicismo. Em abono desta hipótese, convém não perder de vista que, apesar da popularidade da imagem anedótica do Brasil como um país onde cada pessoa faz a sua religião, 73,6% dos brasileiros declaram-se católicos apostólicos romanos quando questionados acerca dela. Mesmo que oculte práticas de múltipla frequentação religiosa e misture formas bem variadas de sentir, pensar e praticar o catolicismo, este número é um indicador expressivo da hegemonia da religião romana no panorama religioso do Brasil. De acordo com Bernardo Lewgoy, «a orientação racionalista e crítica da doutrina espírita [presente no kardecismo original] passa a ser substituída progressivamente no Brasil, primeiro pelas orientações oriundas da actuação de Bezerra de Menezes na direcção da Federação Espírita Brasileira e, depois,

---

84 Camargo 1961: 112.
85 Ver Warren 1968a e 1968b.
86 Aubrée & Laplantine 1990: 185; itálicos dos autores.
87 Stoll 1999 e 2002, e Lewgoy 2000, 2001 e 2004. A citação é de Lewgoy 2000: 155.

pelo carisma atribuído à mediação e à dupla mediadora médium/[espírito] mentor no modelo de Chico Xavier».[88]

Uma análise bem diversa, mas em meu entender compatível com análises de tipo culturalista como aquelas que acabamos de passar em revista, é aquela que faz o antropólogo Emerson Giumbelli.[89] Debruçando-se sobre a feição dita "religiosa" do espiritismo, Giumbelli vê nela uma estratégia adaptativa de conformação ao ambiente ideológico e institucional que se instalou com a implantação do regime republicano em 1889. À semelhança de outros regimes secularistas modernos, a república brasileira consagrou o pluralismo religioso e o princípio de separação entre o Estado e as igrejas. Num país onde até aí o catolicismo gozara privilégio de religião de Estado, estas medidas jogaram a favor dos espíritas e favoreceram seguramente o progresso da doutrina. Mas o entendimento que as autoridades republicanas tinham da ciência jogou contra eles. O Estado tornou-se liberal e relativista em matéria religiosa, mas assumiu também uma atitude proteccionista e anti-relativista no tocante às ciências e ao conhecimento que elas produziam. O Estado estava a fazer respeitar o princípio da *constituição moderna* segundo o qual os assuntos da natureza e os assuntos dos espíritos têm caracteres e dignidades diferentes e não se devem misturar.[90] A inserção do movimento espírita no regime republicano ocorreu pois na condição de este falar em voz baixa as suas pretensões científicas.

Além do mais, a república brasileira garantia o monopólio dos diplomados sobre a ciência, em particular sobre as ciências médicas. O Espiritismo tratava de espíritos, e portanto tinha uma semelhança de família com a religião, mas também tratava pessoas doentes, e isso fazia dele um concorrente da medicina e, em particular, da psiquiatria. O aparelho judicial e policial do estado republicano encarregou-se de vigiar e punir os espíritas que saltavam os muros da cidadela da "crença", à qual a religião vinha sendo confinada, e se aventuravam a entrar na coutada do "conhecimento" biomédico. A defesa das ciências biomédicas pelo estado, associada à garantia de livre concorrência no mercado religioso, influiu fortemente sobre o

---

[88] Lewgoy 2000: 177.

[89] Giumbelli 1997a e 1997b. Este parágrafo e o seguinte seguem de perto estes trabalhos.

[90] Ver a este respeito Latour 1991. Emprego a expressão "constituição moderna" seguindo este autor.

movimento espírita brasileiro no sentido da assunção de uma identidade "religiosa".

No entanto, a inserção simultânea nos domínios da ciência e da religião, que ficou instituída na definição kardecista do espiritismo, nunca foi abandonada. Ela constitui um foco potencial de tensão, que se reacende periodicamente, quer em querelas internas, quer no relacionamento dos espíritas com pessoas e instituições exteriores. A dinâmica interna do movimento espírita brasileiro tem andado recorrentemente ligada a negociações e conflitos entre facções mais "religiosas" e facções mais "científicas". A génese do racionalismo cristão ocorreu precisamente no quadro de um desses conflitos.

Aquilo que Luiz de Mattos e os seus seguidores viram como degeneração religiosa é algo que marca o espiritismo, e que se prende tanto com elementos interiores como exteriores à doutrina. O espiritismo de Allan Kardec nasceu como uma tentativa de conciliar ciência e religião numa época em que o conflito entre ambas atingia o seu pico. A ambivalência definicional ou identitária que marca o espiritismo desde a sua origem conheceu depois desenvolvimentos variados condicionados por factores externos, pelos espaços sociais e pelas conjunturas históricas.

*

Em 1968, o historiador Donald Warren Jr. publicou na *Luso-Brazilian Review* um artigo intitulado «Portuguese roots of Brazilian spiritism». O seu propósito era mostrar que na cultura portuguesa existiam certas «tendências espíritas» que poderiam bem fornecer uma explicação histórica válida para o extraordinário sucesso que alcançaram no Brasil o espiritismo de Allan Kardec e, mais genericamente, as práticas mediúnicas e a crença na reencarnação. Que tendências espíritas eram essas, e quais as suas origens? Segundo Warren, a propensão para o espiritismo *lato sensu* em Portugal podia encontrar-se, por exemplo, na popularidade de crenças e práticas relacionadas com a bruxaria e a feitiçaria, almas penadas e a comunicação

com os espíritos dos mortos.[91] Um factor determinante para a persistência multissecular destas crenças e práticas teria sido o anti-semitismo generalizado e a fixação obsessiva da Inquisição na perseguição dos judeus. Para Warren, a obsessão com os judeus teria deixado bruxos e feiticeiros relativamente em paz.

Outra tendência espírita entranhada na cultura portuguesa seria o sebastianismo. Confluem nesta tradição elementos do messianismo judaico, da literatura apocalíptica e do joaquimismo, a doutrina milenarista elaborada pelo abade calabrês Joaquim de Fiore no século XII e propagada na Península Ibérica pelos franciscanos durante a Idade Média. O seu percursor mais directo em Portugal foi o Bandarra (Gonçalo Anes), sapateiro de Trancoso que, no começo do século XVI, compôs umas trovas proféticas que anunciavam a vinda iminente de um Rei Encoberto que instauraria a Monarquia Mundial. As trovas tiveram grande circulação, sobretudo entre os cristãos-novos, e por causa disso o Bandarra foi julgado pela Inquisição e obrigado a abjurá-las em 1541. Em 1578 o rei D. Sebastião aventurou-se numa cruzada imprudente no norte de África e foi derrotado com o seu exército pelo sultão de Fez. A morte de D. Sebastião, aos 24 anos e sem descendentes, deu azo ao domínio da Coroa espanhola sobre Portugal, que durou sessenta anos. Foi neste período que nasceu o sebastianismo propriamente dito.

Na sua versão inicial, este messianismo nacionalista circulou em rumores segundo os quais D. Sebastião não morrera na batalha, mas teria sido capturado e encontrar-se-ia cativo algures. O Rei Encoberto haveria de ressurgir numa manhã de nevoeiro para libertar Portugal do domínio de Castela. Em 1581, numa tentativa de pôr fim à difusão dos rumores, o rei D. Filipe mandou trasladar o alegado corpo do seu antecessor para uma

---

[91] A ideia de que a bruxaria e a feitiçaria estavam particularmente vivas em Portugal parece ter sido corrente entre estudiosos estrangeiros. No começo do século XX, o antropólogo Cesare Lombroso escrevia o seguinte, num capítulo do seu livro *Hypnotisme et Spiritisme* que trata de «médiuns e feiticeiros entre os selvagens, os camponeses e os antigos»: «Em nenhuma outra parte da Europa as feiticeiras ganham tanto dinheiro como em Portugal. São velhas que predizem o futuro, preparam filtros amorosos e outros malefícios. No seu bairro de Lisboa, chamado Judiaria ou Mouraria, revivemos verdadeiramente a Idade Média. Estas pitonisas lêem na água, no chumbo, em espelhos e borras de café, e preparam as suas drogas seguindo todas as regras da arte, com ossos de mortos, cérebro de cão, pêlos de gato e caudas de salamandra» (Lombroso 1911 [1910]: 93-94).

sepultura no mosteiro dos Jerónimos, em Lisboa. O expediente não resultou. Em 1603, o sebastianismo foi atiçado com a publicação de *Paráfrase e Concordância de Algumas Profecias de* Bandarra, por D. João de Castro, que interpretava os versos do sapateiro de Trancoso como antevisão do regresso de D. Sebastião. Com o correr do tempo, a esperança de um regresso em vida do rei moço foi-se dissipando, e o sebastianismo foi adquirindo uma feição ressurreicionista. O próprio Encoberto viria a conhecer outros avatares. Para o padre António Vieira, em meados do século XVII, ele seria o rei D. João IV. Para o poeta Fernando Pessoa, em começos do século XX, seria o presidente da República Sidónio Pais. Nas suas metamorfoses ao longo de mais de trezentos anos, o sebastianismo conservou duas ideias fortes: «a esperada vinda de um rei há muito anunciado, seguida da erecção do Quinto Império, um reino de verdade e justiça que, como profetizava Daniel, "jamais será destruído e não passará a outro povo"».[92]

Sebastianismo, bruxaria e crenças relativas à comunicação das almas dos mortos com os vivos transportadas por colonos e emigrantes portugueses para o Brasil constituiriam, é este o argumento de Warren, um caldo cultural propício ao bom acolhimento neste país das práticas mediúnicas e das ideias espíritas que começaram a chegar de França por volta de 1860. No final do seu artigo, o historiador achou conveniente ressalvar que a sua hipótese não tinha intenção de «diminuir a importância das crenças animistas ameríndias e africanas na formação da subcultura espírita do Brasil».[93] Este aviso cauteloso pode ser lido como uma piscadela de olho à chamada "fábula das três raças", representação influente da sociedade brasileira como resultado da contribuição cultural de ameríndios, africanos e europeus, que tem sido frequentemente usada para obliterar a desigualdade de poderes e a discriminação que marcaram desde o início a coabitação desses três contingentes populacionais. Por outro lado, ao fazer aquela advertência, Warren teria bem consciência de que a importância que atribuía às raízes portuguesas do espiritismo brasileiro ia ao arrepio de uma crença muito arreigada: a crença na africanidade (e, em menor grau, da amerindianidade)

---

[92] Warren 1968b: 19. A citação bíblica é de Daniel, 2: 44. Além de Warren, tomei como fontes nestes dois parágrafos Azevedo 1984 [1918], Besselaar 1986 e Gil 1998.

[93] Warren 1968b: 33.

de tudo aquilo que respeita a ideias e práticas relacionadas com a comunicação com espíritos.

Esta crença era bem viva no Brasil do começo do século XX. Espíritas kardecistas e racionalistas cristãos estavam cientes dela. Nos seus livros e panfletos, insistiam em diferenciar o espiritismo propriamente dito, aquele que eles praticavam, da *macumba* (termo genérico que designa vários cultos de possessão afro-brasileiros) e do *canjerê* (feitiçaria). Chamavam "baixo espiritismo" a este espiritismo de negros e caboclos, e viam-se a si próprios como praticantes do "alto espiritismo".[94] Não deixavam de reconhecer o poder, a eficácia real do baixo espiritismo. Mas consideravam-no essencialmente nefasto, baseado no trato com espíritos sujos e atrasados.

Em 1912, a *Tribuna Espírita*, jornal dirigido por Luiz de Mattos, publicava no seu número de 1 de Agosto um artigo que identificava como principais inimigos do espiritismo verdadeiro (o espiritismo racional e científico cristão) os médiuns curadores que trabalhavam por conta própria. Essa classe incluía tanto «o vulgo» como «os sábios espíritas» e compreendia quatro categorias principais:

> a) Os pretos africanos, ignorantíssimos, repletos de vícios e de misérias, e cujo espírito não pode ainda ter classificação.
> b) Os descendentes carnais destes infelizes, um pouco mais adiantados, mas com os mesmos vícios dos africanos.
> c) As mulheres ignorantes mas *velhacas* ou *vaidosas* preferidas pelas pessoas casadas ciumentas e outras piores do que estas, etc., para com o pretexto de cartomantes, praticarem, como os primeiros, a *Magia Negra* [...].
> d) Os indivíduos *limpos* que conhecendo como se atrai e se denomina o astral inferior, praticam toda a sorte de misérias que só servem para desgraçar a sociedade.

O racismo desta prosa é gritante. Embora Luiz de Mattos se tenha empenhado activamente na protecção de escravos foragidos antes da abolição da escravatura, não deixava de nutrir enorme preconceito em relação aos vícios, miséria e ignorância da população negra do Brasil, fosse ela de primeira geração ou já crioula. O abolicionismo e o paternalismo social republicanos não eram incompatíveis com o racismo. Os negros precisavam de ser protegidos e educados – essa era precisamente uma das missões dos brancos de boa vontade e espírito esclarecido. A passagem citada, tal como

---

[94] A génese das categorias "baixo espiritismo" e "alto espiritismo" é debatida por Emerson Giumbelli (2003), que enfatiza o papel que nela desempenharam os dispositivos médico e judicial brasileiros.

outras da pena de Luiz de Mattos, sugere mesmo que o criador do espiritismo racional e científico cristão acreditaria que os espíritos que encarnavam em corpos africanos (e nos dos seus descendentes afrobrasileiros) eram por definição mais atrasados que aqueles que encarnavam em indivíduos de outras estirpes.

Para os praticantes do "alto espiritismo", o trato ordinário com espíritos, negligente ou malévolo, tende a ser visto como uma prática marcadamente africana. Observadores exteriores, não implicados nas estratégias de diferenciação vitais no campo dos cultos mediúnicos, tendem por seu turno a africanizar o espiritismo em geral – incluindo o kardecismo brasileiro. Por estranho que possa parecer, essa tendência regista-se até entre antropólogos contemporâneos especializados nestes assuntos. David Hess, estudioso do kardecismo brasileiro, afirma que, «enquanto parte da diáspora africana, o Brasil caracteriza-se pela enorme difusão da crença em espíritos, mesmo entre as classes médias de ascendência europeia».[95] Num artigo de revisão da bibliografia antropológica sobre possessão espiritual, Janice Boddy caracteriza apressadamente o kardecismo brasileiro como um culto consideravelmente influenciado por elementos culturais africanos, e mistura-o com o *voudou*, a umbanda, o candomblé e o xangô.[96] Estes dois exemplos bastam para mostrar que a crença na africanidade das práticas de comunicação com espíritos se encontra muito difundida.[97]

Nos últimos anos, quando calhava falar a amigos e colegas portugueses do tema da minha pesquisa, recebia quase sempre de volta comentários reveladores de que também eles partilhavam a crença. As palavras "espiritismo" e "Cabo Verde" despertavam-lhes perguntas sobre dança, transe, fogueiras e tambores. Mesmo em São Vicente, nas conversas que tive com intelectuais locais pouco conhecedores do espiritismo mas bastante curiosos acerca dele («E você vai mesmo às sessões?» «E é verdade que os espíritos falam lá?»), houve alguns que me manifestaram a sua estranheza pelo facto de ser precisamente em São Vicente, a "menos africana" das ilhas de Cabo Verde, que o espiritismo adquirira a máxima pujança. Esta

---

95 Hess 1990: 410.
96 Boddy 1994: 409.
97 O mesmo se pode dizer em relação à feitiçaria, como observa Favret-Saada 1990: 5.

perplexidade trazia uma vez mais implícita a crença na africanidade de tudo o que respeita ao trato com espíritos, crença essa que por vezes era verbalizada pelos meus interlocutores.

Creio que da leitura desta tese ressaltará que, por estranho que tal possa parecer a alguns, a circunstância de São Vicente ser em diversos aspectos a ilha mais europeizada do arquipélago constitui justamente um dos factores que mais tem contribuído para o sucesso do racionalismo cristão.

E uma das coisas que pretendo demonstrar por ora neste capítulo é que a portugalidade do fundador do espiritismo racional e científico cristão e dos seus prosélitos mais chegados marcou de várias formas aquilo que viria a ser o racionalismo cristão. Não me refiro apenas ao facto de Luiz de Mattos, do seu companheiro Luiz Alves Thomaz, do seu genro e sucessor António Cottas e tantos outros serem todos portugueses de nascimento, imigrantes estabelecidos nas cidades de Santos e Rio de Janeiro. Refiro-me sobretudo à ideologia lusitanista, com marcas evidentes de sebastianismo, que eles enxertaram no kardecismo e que o racionalismo cristão difundiu durante décadas.

Daí os meus comentários sobre o ensaio de Donald Warren, ao qual regresso. As hipóteses de Warren acerca das raízes portuguesas da cultura ou «subcultura espírita» do Brasil são bastante especulativas e, por isso, de difícil verificação empírica. O autor não apresenta nenhum caso concreto, nenhum exemplo circunstanciado de continuidade entre as tradições "espíritas" portuguesas que identifica e o espiritismo brasileiro. As suas hipóteses também não explicam por que razão o espiritismo kardecista se tornou muito mais popular no Brasil que em Portugal. Para dar conta desta realidade, Warren vê-se obrigado a recorrer a outra conjectura: talvez «a separação dos antepassados e dos parentes que viviam no sul da Europa tenha tornado os emigrantes mediterrâneos mais propensos à crença reencarnacionista que aqueles que ficavam».[98] Esta hipótese, convém notar, é relativamente independente das outras duas, e tem igualmente sido aventada em estudos sobre a erupção do espiritismo moderno na Nova Inglaterra de meados do século XIX. Tão-pouco são de aceitar acriticamente generalizações

[98] Warren 1968b: 19.

como a seguinte: «A credulidade portuguesa baseia-se na crença na existência dos espíritos dos defuntos e na sua imortalidade, na saudade dos entes queridos falecidos, e no medo da sua eventual vingança sobre os vivos».[99] Warren baseia esta asserção num artigo de Alexandre Herculano sobre crenças populares portuguesas.[100] Mas basta correr as prateleiras de qualquer clube de vídeo para constatar que a possessão espiritual é uma atracção nos *blockbusters* norte-americanos. Haverá raízes portuguesas neste fenómeno também?

Warren desconhecia a existência do Centro Redentor do Rio de Janeiro. O seu desconhecimento é compreensível, porque as casas afiliadas ao Redentor não chegavam a uma centena e passavam facilmente despercebidas na selva brasileira de centros kardecistas e terreiros de umbanda e candomblé. Mas se Warren conhecesse um pouco da história e da ideologia do racionalismo cristão, aí sim encontraria razões de sobra para falar com toda a propriedade de um espiritismo brasileiro com raízes portuguesas – ou *lusas*, um sinónimo corrente no Brasil que utilizarei aqui também.

*

Como já referi, encontrei um único trabalho integralmente dedicado à história do racionalismo cristão no Rio de Janeiro: a dissertação de mestrado do sociólogo brasileiro Claudio Gama, *O Espírito da Medicina*. Este estudo incide sobre as três décadas compreendidas entre 1910 e 1940 e tem por objecto central a forma como, ao longo desse período, o espiritismo do Centro Redentor e a medicina foram constituindo as respectivas fronteiras de acção, conceitos e autodefinições através do seu relacionamento – um relacionamento que foi quase sempre conflituoso, muitas vezes arbitrado pela justiça e atiçado pela imprensa. Os debates entre espíritas e médicos nas primeiras quatro décadas do século XX são constitutivos da configuração que ambos os campos (espírita e médico) vieram a adquirir. Gama demonstra bem a sua tese no que toca à forma como o espiritismo do Centro Redentor se foi modificando em virtude dos conflitos com médicos. Para o autor, «havia

---

[99] Warren 1968b: 19.
[100] Publicado em *Opúsculos*, vol. 9, 3.ª edição, pp. 155-180.

uma preocupação constante dos adeptos de diferenciar o racionalismo cristão de outras vertentes [do espiritismo *lato sensu*]. Desse modo, procuravam dirigir o foco das acusações médicas para fora do Centro. São repassadas às demais vertentes mediúnicas acusações como a de ser nociva à sociedade, provocando ruína moral e psíquica, práticas de baixo psiquismo e de práticas fraudulentas. A crença nessas vertentes seria fruto de ignorância e superstição.»[101]

Além disso, para Gama, também «o saber médico se constitui no debate». Depois de uma análise comparada dos escritos de três médicos que estudaram o espiritismo em geral, e o espiritismo do Centro Redentor em particular (Xavier de Oliveira, Oscar Pimentel e Leonídio Ribeiro), Gama conclui «que todo um saber foi construído a partir desses estudos sobre o espiritismo. Surgiram teorias e discussões quanto à *alucinação*, *histeria*, *sugestão*, *hereditariedade*, *doenças constitucionais*, constituição e anomalia psíquica e mental e questões comportamentais».[102]

Um outro estudo que aborda pontualmente o espiritismo do Centro Redentor é o livro *Medo do Feitiço: Relações Entre Magia e Poder no Brasil*, da antropóloga Yvonne Maggie. Trata-se de uma versão revista da tese de doutoramento da autora, defendida em 1988. O escopo temporal deste estudo é sensivelmente, 1890 e 1940, e o objecto do coincide parcialmente com o de Claudio Gama. No livro de Maggie, tanto quanto consigo ler, ao longo da análise de casos de polícia e processos judiciais contra curandeiros e espíritas, correm duas teses bem distintas. Temos primeiro uma tese de pendor foucaultiano, que foca as lutas de poder que levam à configuração dos campos tanto do espiritismo como da própria medicina.[103] Temos depois uma tese de pendor culturalista, que dá sentido ao título do livro. Segundo esta, o *medo do feitiço*, e portanto a crença na realidade da feitiçaria, implica «um sistema de pensar» ou «uma forma de conhecimento» diferente da ciência e da religião e que pode correr paralelamente a elas. Essa forma de conhecimento, argumenta a autora, não é uma «sobrevivência do arcaísmo na sociedade brasileira»: o feitiço «está no centro mesmo da sua maneira de

---

[101] Gama 1992: 204-205; itálicos do autor.
[102] Gama 1992: 257; itálicos do autor.
[103] Esta linha de argumentação é retomada por Claudio Gama (1992) e Emerson Giumbelli (1997).

pensar contemporânea» e «a crença na magia e na capacidade de produzir malefícios por meios ocultos e sobrenaturais é bastante generalizada no Brasil desde os tempos coloniais».[104] Ela «toca pessoas de todas as classes no Brasil».[105]

*

Muito anterior aos estudos de Yvonne Maggie e Claudio Gama, existe um livro que trata com alguma demora das actividades do então Centro Espírita Redentor: *O Espiritismo no Brasil*, dos médicos Leonídio Ribeiro e Murilo de Campos (1931). Embora os autores considerem que o «charlatanismo e exercício ilegal da medicina pelos espíritas» constituem um «grande perigo social em nosso país», não estamos aqui perante um estudo sociológico, mas perante um estudo médico que pretende ter impacte social. Aqui se incluem, na secção «Formas do Charlatanismo Espírita», vinte e quatro páginas exclusivamente dedicadas às actividades do Redentor.[106]

Nesta secção, encontra-se a transcrição de um artigo de Leal de Souza, originalmente publicado no vespertino *A Noite* em Junho de 1916, no qual o jornalista descreve detalhadamente uma sessão que presenciou naquela altura. Apesar do preconceito e da ironia que caracterizam esta peça, e ressalvando-os, vale a pena reproduzir na íntegra esta descrição, por constituir um testemunho histórico ímpar de alguém que naquela época descreve o desenrolar de uma sessão como espectador, de uma perspectiva exterior. Os nervos em franja e o sarcasmo de Leal de Sousa são suficientemente manifestos para que eu me abstenha de os ir comentando.

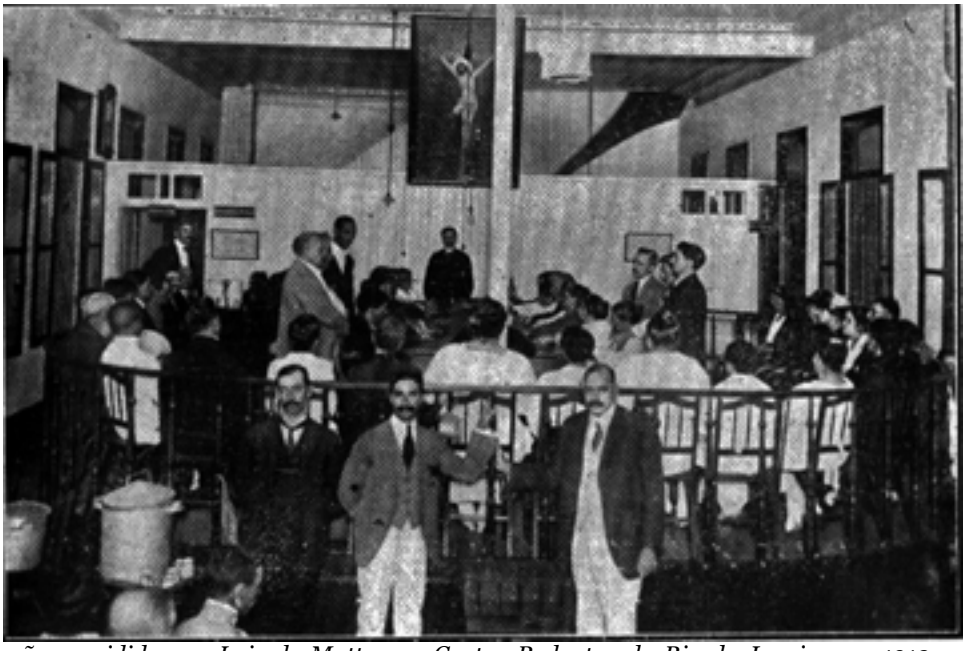
> No salão, calculando sem exagero, haveria cerca de setecentas pessoas – vasta massa de gente simples, almas humildes, corações ingénuos. À esquerda, os homens, separados das mulheres colocadas à direita, em cujos braços choravam para mais de cem crianças de peito.
>
> Junto às grades do estrado, apareciam talhas e uma superfície de tábua contendo dez ou doze canequinhas de louça de ágata. Grupos incessantemente renovados de pessoas, bebiam água daquelas talhas, por aquelas mesmas canequinhas. As mães, depois de bebê-la, davam-na a beber aos filhinhos.

---

[104] Maggie 1992: 22 e 274.
[105] Maggie 1992: 34.
[106] Ribeiro & Campos 1931: 90.

O choro das crianças, o sussurro das vozes abafadas e o ruído dos passos formavam um largo rumor irritante. A luz, pela insuficiência, causava uma impressão de asfixia, aumentada pelas emanações das epidermes suadas e pela falta de uma brisa que se insinuasse pelas janelas e renovasse a atmosfera pesada. Estávamos entre vinte ou trinta marinheiros de guerra e soldados de polícia e não vislumbrávamos uma fisionomia conhecida. Havia dísticos nas paredes, mas, com a fraqueza da luz, só conseguimos ler um cartaz: "É dever de quem assiste estas sessões, orar e ficar atento ao que dizem a presidência e os espíritos, e ao que se passa na corrente fluídica (a mesa)".

Tocou uma campainha. Cessou o sussurro abafado das vozes, mas não houve silêncio porque as crianças continuaram a chorar. Subiram ao estrado muitas pessoas. Apagaram-se quatro das seis lâmpadas do salão, acendendo-se, porém, outra cuja ténue claridade bruxuleava cercada por um quebra-luz. No estrado, os vultos, sob uma lâmpada que iluminava o Cristo mas tinha um anteparo que não lhe permitia espraiar os seus reflexos, tornaram-se quase indistintos.



21. *Sessão presidida por Luiz de Mattos no Centro Redentor do Rio de Janeiro em 1913 ou 1914.* Fotografia publicada no livro *Espiritismo Racional e Scientifico (Christão)* (Centro Redentor 1914a).

Aos pés do Redentor, na semi-escuridão, fazendo crescer o choro das crianças, uma voz grossa, cavernosa, quase ininteligível, começou a entoar uma prece monótona. Esforçando-nos por escutá-la, ouvíamos, às vezes, pedaços de frases, vocábulos isolados:

– Em nome de Deus... Nossos guias... Inimigos.

Longa foi essa prece, e, ao findá-la, quem a proferiu deu uma martelada sobre uma mesa, e, apagando-se a lâmpada envolta no quabra-luz, reacenderam-se as quatro que tinham sido apagadas. As pessoas agrupadas no estrado saíram, desertando-o, por uma portinha aberta ao fundo.

Retumbou, depois, segunda martelada e a meia escuridão recaiu no ambiente, esbatendo o contorno das coisas e dando amplitude fantasmagórica aos movimentos da gente. As sombras que se moviam no estrado entoaram um cântico de cinco palavras.

– Ave Maria, cheia de graças!

Quando o martelo batia na mesa, centenas de vozes descompassadas, repetiam uma dezena de vezes:

– Ave Maria, cheia de graças!

Depois, como se todos se exaltassem, o coro do estrado, as batidas de martelo, o retinir de uma campainha e o coro da multidão estrugiam ao mesmo tempo, sem ritmo, em desordem, tendo-se a impressão, pelo confuso estridor de certas sílabas, não de um cântico religioso, mas de uma gritaria sacrílega.

Por trás de nós, aos nossos lados, de pé entre as filas de cadeiras, homens e mulheres, gritando a prece, agarravam pelos braços as pessoas assentadas e, sacudindo-as rapidamente, esboçava gestos estranhos no ar, ao largá-las.

Dando-nos uma cotovelada nas costas, o senhor a quem fôramos entregues, perguntou:

– Que está a olhar para trás?

– Estamos vendo.

– Volte-se, e olhe para a frente.

– Perdão, cavalheiro. Não estamos sob as suas ordens.

– Aqui é proibido olhar para trás. Não pode olhar para trás!

– Se é do regulamento da casa, o nosso dever é submeter-nos.

– É lei da casa. Olhe para a frente.

Obedecendo, vimos no estrado, cheio de gente, três homens que passavam sacudindo rapidamente os cavalheiros e as senhoras lá colocados, enquanto, após eles, mais dois giravam servindo água em canecas.

Duas mãos vigorosas, pegando-nos pelos ombros, sacudiram com fúria o nosso tronco, e, atirando-nos sobre o espaldar da cadeira, lá foram, adiante, sacudir outro paciente.

22. *Sessão presidida por Luiz de Mattos no Centro Redentor do Rio de Janeiro em 1913 ou 1914.* Fotografia publicada no livro *Espiritismo Racional e Scientifico (Christão)* (Centro Redentor 1914a).

Confundidos, mesclados, comparáveis ao rumor de uma corrente despenhada de uma montanha, o clamor do estrado, a cantoria do povo, o choro angustioso das criancinhas e gritos indefinidos que saíam de muitas bocas produziam um frenesi colectivo. Homens e mulheres, como se delirassem, corriam para as talhas, disputando-se as canecas, bebendo com sofreguidão, entornando água sobre as faces dos bebés chorosos.

Sobre as filas de cadeiras, por cima das cabeças, passavam copos que os populares arrebatavam, levando-os avidamente aos lábios.

De repente, o marinheiro assentado em nossa frente, voltando-se, bradou:

– Passa o "fruido" pra diante, e deu-nos um fortíssimo murro no peito.

Tocámos, então, com os dedos, a lapela do cavalheiro que ocupava, na fila atrás, o lugar correspondente ao nosso, e pedimos:

– Passe o fluido a outro.

Cessando o clamor do estrado, declinou até extinguir-se o coro da multidão e quando só se ouvia o choro dos pequeninos, uma médium em transe gritou, no estrado:

– Eu vim...

O martelo caiu sobre a mesa, três homens agarraram a médium pelos pulsos e o clamor do estrado abafou-lhe a voz.

– Ave Maria! Ave Maria!

Cinco ou seis vezes, a médium repetiu o seu grito e tantas outras o mesmo clamor sufocou o seu brado.

– O Anjo da Guarda! Exclamou, na cadeira da presidência, o comendador Mattos, porém a médium, a interrompê-lo, disse:

– Se existisse anjo da guarda, Deus não permitiria a tortura que estou padecendo.

– Um corpo que não soube usar do livre arbítrio não é digno de coisa nenhuma, respondeu o comendador.

– Ouvi falar no espiritismo, continuou a médium, e vim aqui para converter-me. Mas onde estão os fenómenos que hão de convencer-me?

O comendador retrucou:

– Não há fenómenos que convençam o livre pensador, porque o livre pensador é a maior besta que há na terra.

Fez uma pausa e repetiu:

– É uma besta, e como besta não raciocina. Ah! Ah! Ah! Ah!

Ao fim dessa extensa gargalhada, bateu uma martelada na mesa e, em redor, o clamor estrugiu:

– Ave Maria! Ave Maria! Ave Maria!

Durou dez ou doze minutos essa desregrada cantoria, e, reacendendo-se as luzes, a sessão foi suspensa por um quarto de hora.

– Pode ir beber água ou ao dejectório, mas volte para o mesmo lugar. Pode deixar o chapéu e a capa na cadeira, disse-nos o senhor que nos fiscalizava.

Aceitámos a concessão com o intuito de observar de perto, embora de passagem, o estrado da direcção. A gente que saía do salão para as retretes, formava, ao longo das paredes, uma fila indiana, e, deslizando entre fiscais zelosos, ouvia:

– Não saia da fila e volte para o mesmo lugar. Sem sair da fila, por duas vezes passámos junto ao estrado, e por duas vezes vimos o presidente da sessão, comendador Mattos: estava com o busto deitado sobre a mesa e descansava o rosto sobre os dois braços encruzados.

Ao recomeçar a sessão, sempre na penumbra, as criancinhas estavam adormecidas. Houve silêncio e foi por todos ouvida a voz de uma médium em transe:

– Venho curar-me.

– Pois vai à Academia de Medicina, aconselhou o comendador Mattos, e pede a algum daqueles rapazes que te meta o bisturi na carótida: em três dias estarás bom.

A médium continuou:

– Já andei por lá. Tenho no bolso os remédios que me deu o Dr. Bittencourt, mas como me falaram numa água viva milagrosa, vim pedir uma prova.

– Uma prova? Que prova? perguntou o comendador.

– Uma demonstração qualquer. Que se levante um banco, para que eu fique ciente.

– E se não ficares ciente? Que perderá ou ganhará o mundo? Haverá um idiota a mais.

– Eu sou crente, mas não tenho exageros de rezas...

– É um mal ser burro, interrompeu-o o Sr. Mattos e, continuando, disse:

– O dia tem 12 horas. Nessas 12 horas há tempo para cada qual desenvolver-se, mas se há uma criatura que prefere andar de quatro patas, deve reencarnar para receber o prémio de sua estupidez.

– Dizem, objectou a médium, que, para o senhor, a humanidade toda é louca.

O comendador deu uma gargalhada convulsiva e, em tom de cantochão, bradou:

– A humanidade está obsedada e, no Brasil, onde as coisas não vão tão feias como lá fora, reina a corrupção.

Algumas crianças choraram e o Sr. Mattos, com aspereza, bradou:

– Ouço choro demais. Não há mais fiscais nesta casa? Não me obriguem a dizer duras verdades. Aqui não se educam crianças, nem se as alimenta. Nesta casa, quando as crianças choram, é porque as mães estão sujas.

– Pois o senhor chama sujas a tantas senhoras! ponderou a médium.

– Não é a imundície que você pensa, sua besta, explicou o Sr. Mattos

– Veja que eu sou uma pessoa.

O comendador riu e disse:

– És uma boa pessoa! És como a dona da casa que se veste de fitas e rendas, vai à cozinha, senta-se no chão e pergunta à cozinheira (e o Sr. Mattos aflautou a voz) "eu não sou boazinha, Maria?"

– Está farto de dizer grosserias? perguntou a médium.

Soou o riso do presidente do Centro Redentor e a médium:

– Agora, passou a expressar-se em linguagem debochada.

Continuou o sorriso.

– Sou uma pessoa da sociedade, continuou a médium, estou habituada ao convívio da gente fina. O senhor não tem educação.

Deixando de rir, o comendador, num tom de ironia, discursou:

– Real senhor, nós estamos aqui para combater o mal e dizer a verdade. Que terra é a vossa, real senhor? Como se formou a vossa raça, alteza? Neste país, gentil cavalheiro, a aristocracia é de estirpe africana. No Brasil, meu fidalgote, quando a fidalguia se chama Pedro II, é a mais bela das almas, o mais sábio dos príncipes, o monarca republicano – metem-na num navio e mandam-na embora.

E o comendador Mattos fez um longo discurso. Na penumbra, sua cabeça, sem que se lhe distinguisse o rosto, oscilava num movimento constante de pêndulo... Discorreu sobre a aristocracia alemã, depois de 1914, sobre a aristocracia russa, depois do bolchevismo.

A médium disse, nesse ponto, algo que não percebemos, e o orador:

– Se não é a do sangue, qual é a vossa fidalguia, senhor? A do dinheiro, a das roupas, a dos pergaminhos? Essas, não as reconheço eu! Essas, vão para a casa do Juliano, para aqui os pobres, sobretudo as crianças.

Discorreu, prosseguindo, sobre a evolução política do Brasil, e, afinal, curvando-se para a médium:

– Sabei, nobre morgado; sabei, augusto príncipe; sabei, real senhor... E, alterando a voz, a trovejar:

– Fica sabendo, grandíssima besta, que fora desta casa não há salvação. Escolha-se: o bolchevismo ou o Redentor. Quem quiser salvar-se ouça as conferências desta casa, repita as preces desta casa, leia os livros desta casa.

Deu uma terrível martelada na mesa e reboou o clamor:

– Ave Maria! Ave Maria! Ave Maria!

Segunda martelada, e a letra do coro cresceu:

– Ave Maria, cheia de graça! Ave Maria cheia de graça!

Terceira martelada, e o hino aumentou:

– Ave Maria, cheia de graça, o senhor é contigo! Ave Maria, cheia de graça, o senhor é contigo!

Um retinir de campainha, e a oração reduziu-se a:

– Ave Maria! Ave Maria! Ave Maria!

> Findos os longos minutos da ladainha, o comendador fez, larga, talvez cansativa, a prece final.
>
> Voltou, de novo, a ténue luz insuficiente, e, dado o consentimento dos senhores que nos cuidavam, nós e P. W., saindo do salão, entre ondas de povo, parámos por minutos, diante do prédio n.º 112: "O Herbanário" em que se abastecem de ervas medicinais, à saída do Centro Espírita Redentor, os enfermos do Sr. Mattos.[107]

Como referi atrás, os diálogos entre o presidente da sessão e os espíritos inferiores que se vão manifestando através das médiuns continuam sendo o grande atractivo das sessões. Esses diálogos têm uma dupla intenção pedagógica: *esclarecer* o espírito, para que ele tome consciência da sua condição e fique em condições de partir para o seu mundo astral, e também doutrinar a assistência, de uma maneira que não é apenas teórica mas, por assim dizer, experimental – ao serem actuados, os corpos das médiuns são a prova viva da existência de espíritos superiores e inferiores, da natureza espiritual de tantos males causados pelos segundos, da lei da reencarnação e de uma série de outros princípios doutrinários e normas morais. Contudo, a descrição do diálogo entre Luiz de Mattos e o espírito que se manifestou naquela sessão de 1916 pelo jornalista de *A Noite* é bastante distinta, na forma e no conteúdo, das dezenas de diálogos do mesmo tipo que pude presenciar nos centros racionalistas cristãos de São Vicente entre 2000 e 2001.

Quanto à forma, o sarcasmo e a violência verbal, que por vezes raia o insulto, do fundador do espiritismo racional e científico cristão, não são actualmente a norma nos diálogos dos presidentes de sessão cabo-verdianos com os espíritos. Digo actualmente porque, segundo me contaram racionalistas cristãos mais velhos, noutros tempos os presidentes de sessão de São Vicente eram mais contundentes nas suas palavras do que são hoje, prática que a maioria justifica pelo facto de os espíritos se manifestarem outrora com modos mais insolentes. Independentemente desta justificação, creio que o refreamento verbal tanto dos presidentes como das médiuns actuadas pode ter outra interpretação. Se compararmos as convenções oratórias utilizadas por professores, padres e parlamentares nas escolas, nas igrejas e nos fóruns políticos de há cem anos com aquelas que vigoram hoje, verificaremos uma tendência geral de amolecimento, de diminuição da

---

[107] Cit. em Ribeiro & Campos 1931: 101-108.

acutilância e da agressividade retórica. A oratória dos presidentes de sessão e das médiuns ter-se-á transformado em harmonia com esta tendência geral dos grupos sociais que melhor corporizam o ministério da palavra – grupos que, como teremos ocasião de argumentar, os centros racionalistas cristãos tendem a emular. No que diz respeito aos médiuns, as próprias directivas do Centro Redentor do Rio de Janeiro sublinham desde há muito que estes, alojando temporariamente no seu corpo espíritos adventícios, devem todavia conservar o seu próprio espírito num estado de vigília, «controlando as palavras que vão sendo proferidas e interpondo as mais apropriadas», e evitando «proferir as inconveniências acaso intuídas, quando actuados por obsessores».[108] Quanto aos presidentes de sessão, cumpre observar que ainda hoje se registam diferenças importantes entre eles ao nível do estilo oratório, diferenças que por vezes são alvo de reprovações mútuas.

Outra disparidade flagrante entre o discurso de Luiz de Mattos que Leal de Souza registou e a prática corrente nos centros cabo-verdianos contemporâneos diz respeito aos conteúdos. Tal como a forma, também estes se transformaram na história. Há discrepâncias que decorrem directamente das próprias modificações que a doutrina sofreu ao longo de quase noventa anos. As ave-marias, a invocação do nome de Deus e o uso de termos como (espíritos) *guias* e *preces*, são próprias dos primeiros anos de funcionamento do Centro Redentor, quando a ruptura radical com o Kardecismo não fora ainda considerada. Hoje em dia não se reza, nem se empregam vocábulos oriundos da tradição católica ou da vulgata kardecista: irradia-se ao Grande Foco e fala-se de *espíritos de luz* e *espíritos superiores*. Também a referência sarcástica à Academia de Medicina («pede a algum daqueles rapazes que te meta o bisturi na carótida: em três dias estarás bom») seria hoje muitíssimo improvável, tanto em Cabo Verde como no Brasil.

Há outros aspectos do conteúdo do discurso de Luiz de Mattos reproduzido acima cuja obsolescência não se deve às modificações da doutrina e da autodefinição do Racionalismo Cristão; antes ecoam aspectos do contexto histórico e social em que o comendador vivia e traços da sua própria biografia e personalidade. As referências à aristocracia alemã após

[108] A primeira citação é retirada de *Prática do Racionalismo Cristão* (Centro Redentor 1989: 81); a segunda de *Racionalismo Cristão* (Centro Redentor 1986: 186).

1914, à aristocracia russa após o bolchevismo, e a sentença final «escolha-se: o bolchevismo ou o Redentor», todas estão incrustadas numa conjuntura histórica bem precisa. A última merece um destaque particular. A escolha entre o bolchevismo e o espiritismo do Centro Redentor era a escolha entre o revolucionarismo e o reformismo, e entre o materialismo cego e o espiritualismo científico. Luiz de Mattos estava claramente do segundo lado.

De acordo com a interpretação psicanalítica que o sociólogo Roger Bastide faz do espiritismo, «em termos freudianos, poderíamos dizer que os espíritos de luz correspondem ao ideal do Superego [Moi], ao passo que os espíritos sofredores ou perturbadores exprimem as pulsões do Ego [Soi]».[109] Esta é uma hipótese de interpretação possível. Aqui, contudo, mais especificamente em dois momentos do discurso de Luiz de Mattos, a minha proposta é que interpretemos o espírito perturbador como uma espécie de *alter ego* que incita o comendador a ajustar contas consigo próprio e a definir a sua ideologia presente e a sua condição de português brasileiro. Primeiro, quando Luiz de Mattos descreve o livre pensador como «a maior besta que há na terra» e que, como besta, «não raciocina», não é impertinente ler neste rancor um ajuste de contas com o seu próprio passado. Antes de se convencer da verdade do espiritismo, Luiz de Mattos via-se a si mesmo como um livre pensador. Depois, quando na apoteose da sessão Luiz de Mattos caustica a pretensa fidalguia do espírito que fala através da médium, comentando que no Brasil «a aristocracia é de estirpe africana» e que a fidalguia que ele reconhece é a do sangue, não me parece espúrio ler nestas considerações uma reivindicação da preeminência da estirpe lusitana, e dele mesmo portanto, no caldo de *raças* do Brasil – tema que é retomado com variações em inúmeros escritos do próprio Luiz de Mattos e do seu sucessor António Cottas, também ele português de gema.

*

Um artigo publicado na *Tribuna Espírita* de 15 de Julho de 1912 identifica sem rodeios os principais inimigos do Centro Espírita Redentor nesta fase

[109] Bastide, 1967: 14.

inicial: os «falsos espíritas». Em primeiro lugar, os dirigentes da Federação Espírita Brasileira, «os que nós denominamos os *Papas* do Espiritismo, que querem um Deus para si e o *capéta* para os outros». Mais genericamente, todos os espíritas roustanguistas, que «se dizem apóstolos da santa doutrina espírita, e levam a ler uns Evangelhos falsos» e que em consequência afirmam por exemplo «que o corpo de Cristo, quando na terra, era fluídico, contrário, portanto às leis imutáveis que regem todos os seres e coisas do *Universo*» e que «falam muito em Kardec, sem, todavia, o respeitarem no que ele tem de mais proveitoso, na moral, na fé, e na parte racional e científica». Por fim, são denunciados como falsos espíritas «os que tendo mediumnidas especulam com elas usando-as para fins materiais e perversos».

Apesar das invectivas contra os médiuns curadores e os roustanguistas, a *Tribuna Espírita*, talvez por inércia, continuava a publicar nas suas páginas até 1914 anúncios de livros como o *Guia Prático do Médium Curador* e *Os Quatro Evangelhos* de Roustaing.

A designação a dar à doutrina em gestação no Centro Redentor vai conhecendo alterações. Em Outubro de 1913 a *Tribuna Espírita* anuncia a publicação para breve do livro *O espiritismo cristão: como ele deve ser racional e cientificamente praticado*, acrescentando que o livro vem sendo preparado desde há um ano. O livro viria a ser publicado mais de um ano depois, em Dezembro de 1914, afinal com o título *Espiritismo Racional e Científico (Cristão)*. No número de 15 de Janeiro de 1915 a *Tribuna Espírita* anuncia-o como «obra dos espíritos purificados e não dos homens», «simples nas exposições que faz e ao alcance de todos os filhos de Deus, eruditos ou não». Contudo, a atribuição da autoria aos espíritos é problemática. De acordo com um dos dirigentes actuais do Centro Redentor do Rio de Janeiro, o autor foi Luiz de Mattos e o conteúdo é o resultado dos seus estudos e não de qualquer revelação ou comunicação espiritual.

A confrontação entre a primeira e a segunda edições do livro *Espiritismo Racional e Scientifico (Christão)*, datadas respectivamente de 1914 e 1921, revela já algumas transformações significativas. Da segunda para a terceira, datada de 1924, não há alterações muito significativas, a não ser no elenco das preces utilizadas. Passam a ser em menor número e individualizam-se em

relação às preces kardecistas. É nesta data que surge pela primeira vez a prece de evocação ao Astral Superior, antecedente da actual irradiação ao Astral Superior. A quarta edição, aparecida logo no ano seguinte (1925) traz algumas alterações de relevo. A primeira é o uso da expressão *racionalismo cristão* para designar a doutrina.[110] Embora o nome oficial do movimento e da doutrina não seja ainda alterado, a nova designação começa a circular por escrito.

É eliminada a referência ao «Espírito da Verdade, também denominado o Astral Superior» como autor ou inspirador do livro, que figurara na segunda e na terceira edições. A autoria é atribuída simplesmente ao Astral Superior (tal como ocorria aliás na primeira edição) e corta-se assim mais uma ligação ostensiva à doutrina de Kardec. A palavra Deus é substituída por Grande Foco. As razões desta substituição são o tema de todo o terceiro capítulo. Algo raro. Ao longo da história do movimento, a maioria das alterações no vocabulário e nos procedimentos das sessões foram sendo introduzidas sem sinalização nem comentários justificativos. A substituição é explicada da seguinte forma:

> Em todas as edições desta obra, como em todas as outras publicações nossas, existe a palavra Deus, e a sua descrição à maneira do Racionalismo Cristão.
>
> A descrição dessa palavra está por nós feita como sendo o primeiro elemento componente do Universo, como adiante se verá.
>
> Ora, não exprime tal palavra a Verde, e sim e somente, a fantasia de cada povo, de cada ser humano; ela tem predominado até hoje como Verdade; mas não é. Por interesse das almas, quer encarnadas neste planeta, quer desencarnadas, é que nós, Astral Superior, espíritos esclarecidos e encarregados de explanar a Verdade, resolvemos, agora que os nossos instrumentos no-lo permitem, fazer eliminar a palavra Deus e suas derivadas, assim como todas de sentido religioso.[111]

Passam-se então em revista as variações da ideia de Deus nas religiões dos povos selvagens, «isto é, dos pretos da África, dos Peles Vermelhas e dos Esquimós da América e das populações da Oceânia» nas religiões dos antigos sírios e fenícios, nas da Índia, da China e do Japão, nas dos gregos e dos romanos antigos e na religião dos hebreus, para terminar no cristianismo, na sua variante católica.[112] A conclusão que se pretende tirar desta excursão pela história das religiões é simples: «misérias, torpezas, guerras, assassinatos,

---

[110] Ver por exemplo Centro Redentor 1925: 9, 51 e 63.
[111] Centro Redentor 1925: 51.
[112] Centro Redentor 1925: 53.

roubos materiais e morais e de tempo, é o que tem produzido essa ideia de Deus de que as diversas seitas religiosas fazem questão principal, e que se desdobram em milhares de tipos grotescos e impossíveis».[113] O catolicismo é o principal visado por esta acusação. São enumeradas as execuções de Joana de Arc, Savonarola e Giordano Bruno em nome da ideia sectária de Deus, e também as contestações no seio da Igreja Católica à decretação do dogma da infalibilidade pontifícia pelo papa Pio IX, concluindo-se:

> O que aí fica é uma pequena amostra do que seja essa religião e, assim, o seu Deus, sendo de todas a mais negocista, a mais materialona, a mais imoral. A prova da sua imoralidade está na proibição do casamento aos seus clérigos, aos seus padres, frades e freiras, inutilizando-os para o mais sagrado dos deveres na Terra, a reencarnação, e assim, a constituição de lares [...].
>
> Se o tal Deus dessa seita religiosa fosse a suprema sabedoria, a suprema justiça, não se poderiam em seu nome praticar essa imoralidade e as inúmeras e tremendas atrocidades que a história menciona bem claramente.
>
> Assim fica desenvolvida e justificada a nossa afirmação de que a palavra Deus, Divindade, e seus derivados, devem ser substituídos por outra que exprima a Verdade em tudo, e que racionalmente se preste a explicar a causa de tudo quanto existe, a fonte e a razão de ser de todas as cousas que existem no Universo.
>
> Essa outra palavra é *Grande Foco*.[114]

O afastamento gradual do espiritismo racional e científico em relação ao kardecismo é bem patente na fórmula da irradiação B, a irradiação ao Grande Foco que é repetida em vários momentos das sessões. De início era a oração católica do Pai Nosso:

> Pai Nosso que estais no Céu. Santificado seja o Vosso nome. Venha a nós o Vosso Reino. Seja feita a Vossa vontade, assim na Terra como no Céu. O pão nosso de cada dia nos dai hoje. Perdoai-nos as nossas dívidas, assim como nós perdoamos aos nossos devedores. E não nos deixeis cair em tentação, mas livrai-nos do mal. Assim seja.

Em 1924, na terceira edição do *Espiritismo Racional e Científico (Cristão)*, o «Pai Nosso a Jesus» ainda figurava como uma das preces para abertura das sessões mas já se rezava assim:

> Pai nosso! Vida do Universo! Venha a nós a vossa luz! Que se cumpram as vossas leis neste e nos outros planetas. Que o criminoso tenha a consciência dos seus crimes para que possa repará-los, e assim livrar-se do mal.

Logo em 1925 (e pelo menos até 1934) passou a rezar-se assim:

> Grande Foco! Vida do Universo! Venha a nós a vossa luz! Que se cumpram as vossas leis neste e nos outros planetas. Que o criminoso tenha a consciência dos seus crimes para que possa repará-los, e assim livrar-se do mal.

---

[113] Centro Redentor 1925: 63.
[114] Centro Redentor 1925: 68.

Actualmente, chama-se irradiação ao Grande Foco, e é aquela que já tivemos ocasião de ler no Capítulo II:

> 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.

A outra irradiação mais longa, habitualmente chamada irradiação A e que se usa apenas na abertura das sessões, surge pela primeira vez em 1924, na terceira edição do livro básico. Nessa altura chamava-se prece de evocação ao Astral Superior e rezava assim:

> Deus! Supremo bem e suprema justiça! Grande Foco gerador, incitador e movimentador de tudo quanto existe no Universo! Nós, vossas partículas em depuração neste planeta, sabemos que as vossas leis são sublimes e imutáveis, e que a elas estamos sujeitos, como tudo que no Universo existe.
>
> Sabemos também que é pelo estudo, pelo raciocínio e pelo sofrimento derivado da luta contra os nossos maus hábitos, contra as nossas imperfeições e contra a ignorância dos seres que o espírito se depura, ascende mais rapidamente para vós, sua fonte de origem.
>
> Certos do nosso dever e pondo em acção o nosso livre arbítrio, aqui estamos a irradiar pensamentos partículas do nosso espírito, aos mundos superiores, habitação dos espíritos esclarecidos, para que eles desçam até nós e nos envolvam na sua luz e fluidos benéficos, fortificando-nos no cumprimento do nosso dever para com eles, para com a humanidade e para convosco, a quem amamos verdadeiramente.

A versão actual é uma simplificação da anterior, na qual se nota também uma sensível despersonalização do Grande Foco:

> 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.

Em 1940, lê-se no número de Novembro de *A Razão*, o livro *Espiritismo Racional e Científico Cristão* continua a ser a «obra básica do Racionalismo Cristão». Nos anos 1930, a designação do movimento vai oscilando entre "espiritismo racional e científico cristão" e "racionalismo cristão", acabando por se fixar nesta última.[115] Mas a alteração do nome do livro só se fará na segunda metade da década de 1940. Em 1947 encontro a primeira referência

[115] *Cartas Doutrinárias* 1932.

ao livro básico da doutrina com o título *Racionalismo Cristão*.[116] A primeira edição do livro *Prática do Racionalismo Cristão* data de 1954.

As transformações na doutrina no sentido de um afastamento do vocabulário espírita kardecista terão causado perplexidade a alguns seguidores do movimento mais atentos a estas coisas. Numa carta a que alude a edição de 1933 de *Cartas Doutrinárias*, um leitor manifestava ao Centro Redentor o seu espanto pela contradição entre aquilo que conhecia da doutrina e aquilo que estava escrito na edição de 1914 do livro *Espiritismo Racional e Científico (Cristão)*, em particular o uso de "preces" e as referências à Virgem Maria. Na resposta a esta carta, António Cotas começa por dizer ao leitor que o livro sofreu grande transformação da terceira para a quarta edição, ainda em vida física de Luiz de Mattos. A doutrina, portanto, evoluiu. Não contente com esta justificação, António Cotas prossegue: «Mas, se o amigo meditar sobre o que está escrito na terceira edição verificará que se cogitou apenas de superiorizar o espírito de Maria, mãe de Cristo, pois, como sabe, não pode haver virgindade onde houve fecundação. Logo, tratava-se da virgindade do espírito. Assim se falou até que foram preparados outros instrumentos mais desprendidos e maleáveis pelas Forças Superiores, que pudessem dar-nos toda a verdade sobre Jesus».[117]

Em Cabo Verde, o racionalismo cristão é ainda hoje vulgarmente denominado *espiritismo* e os centros racionalistas são muitas vezes chamados *centros espíritas*. Estas designações são de uso corrente, mesmo entre pessoas que costumam frequentar as sessões. Mas os militantes dos centros e os simpatizantes mais esclarecidos torcem o nariz quando ouvem falar em *espiritismo*. O racionalismo cristão é uma ciência, corrigem eles. Já o espiritismo é uma religião, acrescentam com certa complacência. Embora sujeita a reparos destes, a atribuição de uma identidade espírita ao racionalismo cristão é muito menos melindrosa em Cabo Verde que no Brasil. A razão é simples. Não existe no arquipélago nenhum outro movimento ou culto organizado que se auto-designe espírita ou que assim seja rotulado. Chamar espíritas aos racionalistas cristãos pode ser inapropriado, mas não implica o risco de confundi-los com outros grupos.

---

[116] *Cartas Doutrinárias* 1947.
[117] *Cartas Doutrinárias* 1933: 193.

No Brasil a situação é outra. Nos livros *Perguntas e Respostas*, editados em papel e on-line pelo Centro Redentor do Rio de Janeiro, reproduzem-se várias cartas de leitores com dúvidas acerca da relação entre o Racionalismo Cristão e o Espiritismo de Kardec. No volume referente a 1998 e 1999, por exemplo, um leitor pergunta:

> O Racionalismo Cristão apoia o Espiritismo de Kardec? É da mesma linha? [...]

Ao que o Centro Redentor responde:

> Há muitas diferenças entre o Espiritismo kardecista e a doutrina racionalista cristã. Cito apenas algumas:
> 1) o Kardecismo é uma doutrina religiosa evangélica; o Racionalismo Cristão não é uma religião e não dedica aos evangelhos uma maior atenção;
> 2) o Kardecismo pratica o espiritismo e considera suas manifestações como uma graça divina; para o racionalista cristão, os fenómenos psíquicos, de toda ordem, são consequências de Leis Universais, são efeitos de causas bem definidas;
> 3) a palavra "caridade" não existe no dicionário do racionalista cristão; existe, isso sim, a noção precisa e clara do dever a cumprir (eis um conceito sempre presente para o racionalista cristão: cumprir o seu dever, e um deles é desenvolver o sentimento de solidariedade);
> 4) no Racionalismo Cristão não existem "guias espirituais"; aprende-se a ser independente, usando-se a razão e as leis que regem os pensamentos para orientar o comportamento das criaturas humanas, evitar os sofrimentos e conquistar a felicidade relativa que se pode conseguir neste planeta.

Na resposta a questão idêntica publicada no volume de 2001, explicam-se melhor algumas destas diferenças e adiantam-se outras:

> No Racionalismo Cristão não há confabulações com espíritos; não há e não indica obras psicografadas; os militantes, principalmente os médiuns, obedecem a uma disciplina rigorosa. Não há guias ou rezas ou peditórios. Ensina que cada um colhe o que planta e mostra como é esse mecanismo de causa e efeito e como é accionado. Não empresta valor aos evangelhos, por serem duvidosos e carentes de valor histórico. Não aceita a existência de um destino ou de um carma. Todos vêm a este mundo-escola para progredir espiritualmente, não para pagar "pecados". [...] No Racionalismo Cristão não se aplicam passes, quer seja em cabines ou não. No Kardecismo há sessões especiais para recebimento de mensagens de amigos e parentes. Essa confabulação com espíritos não é permitida no Racionalismo Cristão.

No mesmo volume, reproduz-se uma carta de uma leitora de Cabo Verde que revela bem a diferença entre os campos espíritas brasileiro e cabo-verdiano:

> Cheguei aqui no Brasil e, diferentemente de Cabo Verde onde só tem Racionalismo Cristão, encontrei outras doutrinas espíritas, e fiquei confusa. Por isso queria perguntar-vos qual é a diferença dessas doutrinas com o Racionalismo Cristão.

A resposta do Centro Redentor a esta carta é contundente:

> No Brasil se pratica muito espiritismo, principalmente o Kardecismo. Entretanto, nessas práticas há muito misticismo e coisas piores. Pessoalmente,

não recomendamos a frequência a nenhuma delas. Os espíritos que se manifestam nesses meios são espíritos do astral inferior, mistificadores. Sabem dizer coisas que agradam muita gente e têm por objectivo conquistar seguidores, que acabam se fanatizando e obsedando. Esses espíritos por aí andam perambulando, em vez de partirem para seus mundos próprios para dar prosseguimento à sua trajectória evolutiva.

*

Uma última transformação gradual do discurso e da prática do racionalismo cristão diz respeito à sua vertente terapêutica. De início, esta dirigia-se a todo o tipo de enfermidades, fossem elas consideradas psíquicas ou físicas. Considerava-se que também estas últimas podiam ter em última instância uma causa (ou pelo menos curativo) espiritual. A *Tribuna Espírita* de 1 de Março de 1916 publica o relatório de um dos centros filiados ao Centro Redentor do Rio de Janeiro, o Centro Espírita Francisco de Assis, de Petrópolis. Na parte respeitante a curas, o relatório dá conta da recuperação de doze "obsedados", de dezoito "mal assistidos" (mais «muitos outros que seria longo enumerar»), de sete doentes com feridas e erupções, vinte e um variolosos (curados apenas com água fluídica), um tuberculoso e um mudo. Refere também que um dos doentes obsedados e dois dos mal assistidos ficaram a ser médiuns do centro. A repartição das curas entre doenças do corpo e doenças do espírito, para usar categorias que fazem parte do vocabulário das publicações do Centro Redentor, é uniforme.

As *Cartas Doutrinárias* de 1932 trazem no fim várias fórmulas de chás, xaropes e cozimentos. A *Prática do Racionalismo Cristão* passará a trazê-los também quando começar a ser publicada.

Nas *Cartas Doutrinárias* de 1933 encontramos o seguinte a propósito da epilepsia: «A epilepsia é enfermidade psíquica e não fisiológica. O primeiro cuidado que deve haver para com qualquer enfermo, é pôr-lhe o intestino a funcionar normalmente, combatendo o acúmulo de resíduos no baixo ventre. E para isto conseguir, aplicam-se banhos frios de assento, friccionando-lhe bem o ventre e costas com um pano grosso embebido na água. Os pés, ficarão pousados em lugar seco».[118] Recomenda-se também a ingestão de água fluídica, quatro a seis copos ao longo do dia, nunca às refeições, e uma dieta à

[118] *Cartas Doutrinárias* 1933: 153-155.

base de legumes, ovos, cereais, fruta, lacticínios e pão, devendo comer-se sempre devagar e mastigando bem. Deve comer-se pouca carne, nunca de porco, não se devem consumir excitantes e não se deve comer nem beber ao deitar. Estas recomendações surgem na resposta à carta enviada por um homem cujo tio sofre de epilepsia.

Nos anos 1960, *A Razão* começa a publicar uma coluna de medicina, assinada pelo doutor João Cottas. João Cottas era irmão do presidente António Cottas e formara-se em medicina. Os seus artigos são textos de vulgarização de noções médicas e conselhos de higiene. João Cottas escreve sobre as causas e as maneiras de evitar o mau hálito e as aftas, sobre o banho indispensável à saúde, sobre infertilidade e doenças como a leucemia e a hemofilia.

Segundo o senhor Moisés Ribeiro, responsável pela biblioteca e pelo arquivo do Centro Redentor do Rio de Janeiro, a componente de conselho médico (isto é receituário) no racionalismo cristão era muito forte até à década de 1970. O Centro e os seus filiados forneciam conselhos de nutricionismo, regras de vida, medicamentos à base de plantas. Quando acabaram com o receituário, as casas no Brasil esvaziaram brutalmente: os níveis de assistência às sessões diminuíram para uns dez ou vinte por cento dos níveis anteriores.

Pude constatar esta decadência quando visitei o Centro Redentor do Rio de Janeiro em Maio de 2002. Em duas sextas-feiras desse mês, habitualmente os dias da semana com maior afluxo de público, a enorme sala do Centro Redentor estava praticamente vazia. Em ambas as ocasiões, contei apenas cerca de cem pessoas, incluindo as que estavam na mesa e noutros lugares do estrado, boa parte delas bastante idosas. Comparados com a casa chefe, os centros racionalistas cristãos de São Vicente fervilham de vida e jovialidade.

Capítulo V

De volta a São Vicente: da clandestinidade à proliferação dos centros racionalistas cristãos, 1932-2001

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 cancelou a aprovação dos estatutos do Centro Espírita Caridade e Amor concedida 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 retirada 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

---

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

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 prevalentes 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.

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

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

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 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 compatrícios passaram a

---

[3] As 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 foram-me 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*.

[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.

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 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 64 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 1930 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 e por crentes locais, durante as suas ausências na Brava, os adventistas 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

[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).

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 1930, 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]

Ainda nos anos 1930, 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 seu pai. Foi em Pittsburg que conheceu Garnet, com quem casou pouco depois. Antes

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

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 talvez de maior capacidade de investimento que a Igreja Católica, ainda em período de letargia pós-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 sobranceria 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 23 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 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 onde formaria 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.

---

[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. Durante o trabalho de campo conversei várias vezes com o pastor Ramos, que me facultou alguma informação ausente no seu livro e acesso à sua colecção da revista *The Gleaner*, publicação missionária da Associação Baptista Norte-Americana.

Chamava-se, informalmente, Igreja Evangélica Mindelense. Para ganhar a vida, Manuel Ramos tornou-se professor primário. Cinco anos mais tarde, em 1943, casou e decidiu fazer da sua congregação uma igreja baptista. Segundo ele, a decisão 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 1950, 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 congregação 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 1930, 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 1930. 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 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

---

[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).

averiguar o que se passava numa casa térrea quase ao fundo do Beco Boli. Alguém o informara 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 24 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 30 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.

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

---

[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.

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 mindelense do começo dos anos 1930, 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 23 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 suas 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 uma criança morta.

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 30, 23 e 19 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 para mencionarem ao menos um desses casos de curas de loucos, nem Luísa nem as irmãs conseguissem 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 doente 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 46 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 contas 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 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 compenetrassem nos trabalhos.

[10] Ver Correia 1934: 165.

23. *Retrato de Luísa Lopes (Luísa Honorata). Hoje em dia, o seu espírito superior baixa frequentemente em vários centros racionalistas cristãos para deixar comunicações doutrinárias.* Postal à venda no Mindelo.

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. 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 espíritas 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 em polícia correccional de Luísa Lopes, Henrique Morazzo e António Rodrigues Pereira. Os arguidos foram alvo de duas acusações diferentes. Luísa Lopes foi acusada de, após verificar a alteração das faculdades 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. Incorria por isso em crime de ferimentos e ofensas corporais, previsto e punido no artigo 369 do Código

[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 30 centigramas.

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 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 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

---

[12] Ver Correia 1934: 207-208.
[13] Ver Correia 1934: 108-110.

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 27 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.

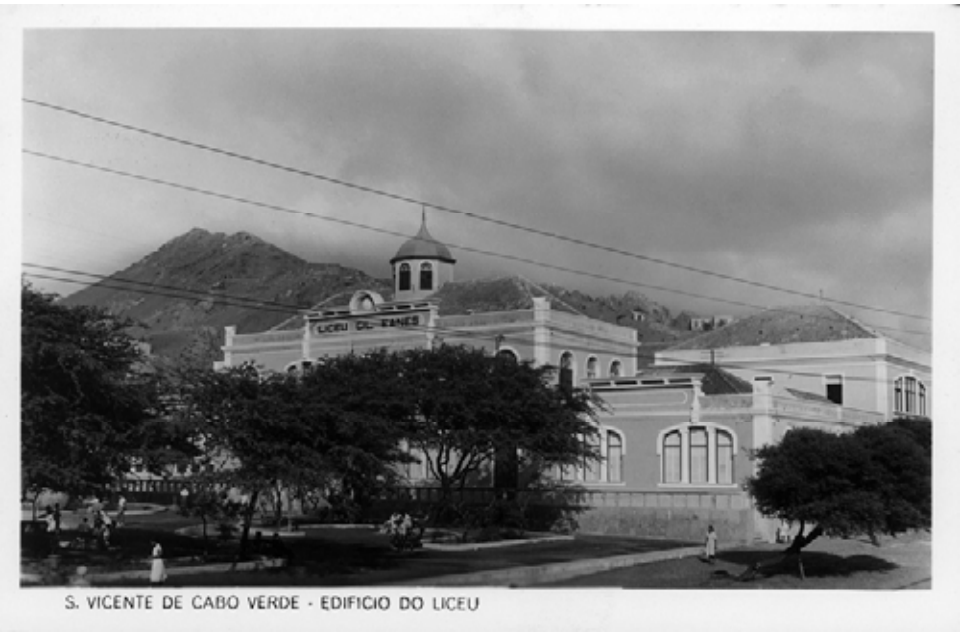
Foi com uma mistura de perplexidade, desapontamento e uma nova satisfação que os meus companheiros de conversa reagiram à verdade dos factos, quando lhes contei o que lera no processo arquivado no tribunal. Saberem que afinal Morazzo não exercera a sua própria defesa contrariava a memória prevalecente, 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 82 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 «*Ô 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.



24. *Liceu Gil Eanes (actual Escola Secundária Jorge Barbosa).* Postal ilustrado (colecção 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 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 espraiou 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 1900. 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 feiticeiras, 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]

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

---

[14] Lopes 1997: 181.
[15] Lopes 1947: 5, 7.

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 intelectuais 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 caboverdianidade. 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 1930 (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

---

[16] Ver Lopes 1984 [1957]. No começo dos anos 1960, 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).

[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.

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 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 desafricanização 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 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

---

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

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

pelos organismos coloniais da metrópole, decorrente de uma confluência de interesses circunstancial.

De um lado, 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 já) de melhorar a situação administrativa e económica do arquipélago, adquiriu neste contexto interesse de estado.

Do outro lado, os intelectuais claridosos encontravam-se num estado de orfandade intelectual desde que Gilberto Freyre os contradissera, nas considerações sobre Cabo Verde que publicou em 1953 no livro *Aventura e Rotina*. 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 cabo-verdianos vinham escrevendo em seu nome desde há 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

[21] Ver Castelo 1998 e Léonard 1997.

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 «incaracterística», e além do mais envergonhada das suas raízes africanas, e sugeria que a única terapêutica capaz de «corrigir este estado de instabilidade e de incaracterização» seria «um revigoramento 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 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

---

[22] Freyre 1954 [1953]: 240.
[23] Freyre 1954 [1953]: 251.
[24] Lopes 1956: 11.
[25] Lopes 1956: 15 e 17.

aprendido o anti-colonialismo com os seus camaradas de outras colónias com quem conviviam 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. Deste assunto falaremos mais adiante, no Capítulo VII.

Mas tudo isto é a grande história, a história dos homens grandes e dos grandes acontecimentos de Cabo Verde. Regressemos à história mais comezinha mas não menos animada do espiritismo na ilha de São Vicente. Não cheguei a assistir a nenhuma manifestação do espírito de Baltasar Lopes nas sessões depois de ter revelado a alguns presidentes de centro o papel que ele desempenhara no julgamento de Luísa Honorata, Rodrigues Pereira e Henrique Morazzo (a primeira e o último espíritos que continuam também a deixar as suas comunicações doutrinárias nas sessões). Mas suspeito que um ou dois presidentes, fazendo a parte que lhes compete, terão começado a aludir ao episódio nas suas prelecções. Imagino-o por causa do entusiasmo e da atenção com que me ouviram narrar os factos do julgamento, pedindo-me que repetisse datas e nomes que anotaram nos seus papéis, certamente para uso futuro. Tal como eu os anotei, para um uso diferente.

*

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 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 retirara a aprovação dos 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 1940. 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 Salamança,
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, cicerones ou proxenetas, ou eventualmente tratarem 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

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

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 em 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.

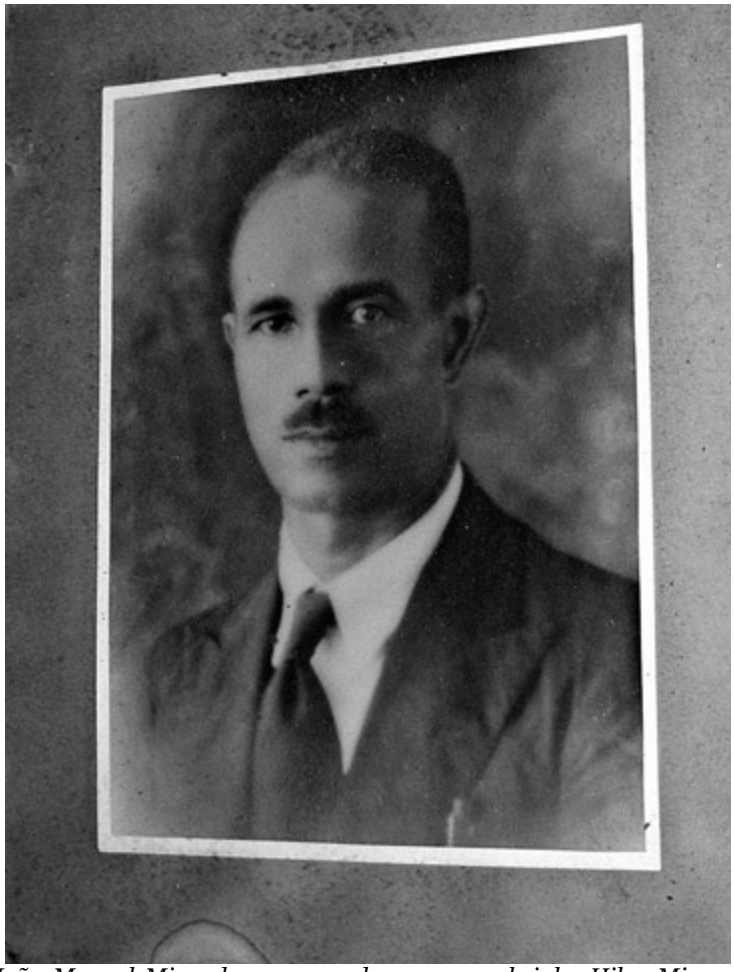
Um ano antes da publicação deste poema, o casal norte-americano Everette e Garnet Howard deixou também um testemunho escrito que dá conta importância do espiritismo na ilha do Porto Grande. São Vicente, escreveram eles, era uma Sodoma de pecado. «O povo, especialmente os homens mais jovens, abandonaram 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 1940, 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

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

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 fortificar um sentimento de camaradagem e cumplicidade entre os adeptos.



25. *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 sete centros racionalistas cristãos para uma população de cerca de 67 mil pessoas. Os quatro 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.

26. *Médiuns, esteios e fecho à mesa, numa sessão de limpeza psíquica no centro da Avenida de Holanda. No centro, ao fundo da mesa, o fecho olha de frente para a câmara (que está no lugar do presidente). Sentados a seu lado estão dois doentes. Atrás do fecho pode ver-se a secção central da meia corrente.* Fotografia de João Barbosa, Junho de 2004.

Capítulo VI
A língua dos espíritos

Numa tarde do mês de Maio de 2001 bati à porta da senhora Arminda. Arminda tem cinquenta anos e mora em Ilha de Madeira, um dos bairros mais pobres dos subúrbios do Mindelo, na ilha propriamente dita de São Vicente. Cidadezinha portuária nascida nos alvores da revolução industrial como estação carvoeira das companhias britânicas que dominavam então a navegação entre a Europa e os portos do Atlântico Sul, o Mindelo foi crescendo da orla da baía para o interior e é actualmente o segundo maior centro urbano do arquipélago de Cabo Verde. A cidade tem perto de 63 mil habitantes e a ilha de São Vicente não tem muitos mais.[1] Fora do Mindelo moram apenas umas quatro mil pessoas, espalhadas por meia dúzia de povoados piscatórios e pelas hortas plantadas à volta do Monte Verde e nos leitos de ribeira menos ressequidos que sulcam a paisagem vulcânica.

Ilha de Madeira é um subúrbio que começou a tomar forma na década de 1960. Inicialmente era um amontoado de casinhas de *tambor*, excrescência lumpen do bairro popular da Ribeira Bote. Era, como se diz em Portugal, um bairro de lata. Tambor é o nome que se dá em Cabo Verde aos bidões metálicos que se usam como contentores nos navios. A chapa dos tambores era a matéria-prima mais barata para levantar quatro paredes e um tecto. Ouvi dizer que o topónimo Ilha de Madeira tem origem no facto de uma das primeiras barracas da zona exibir essas palavras, que estariam pintadas na chapa de um contentor utilizado na sua construção. Independentemente da veracidade desta etimologia, a sua poética neo-realista não podia ser mais apropriada.

No final dos anos 70, após a independência de Cabo Verde, o município de São Vicente pôs em marcha um programa de autoconstrução financiado pela

---

[1] O maior centro urbano de Cabo Verde é a cidade da Praia, capital do país, que fica na ilha de Santiago e tem cerca de 95 mil habitantes. Para se ter uma ideia da escala destes números – que são os do recenseamento da população de 2000, realizado pelo Instituto Nacional de Estatística de Cabo Verde – acrescente-se que a população total das nove ilhas habitadas do arquipélago ronda as 432 mil pessoas e que mais de metade delas vive em Santiago.

cooperação sueca (o PACIM), graças ao qual a maioria das casas de tambor de Ilha de Madeira foi substituída por casas de *bloco*.[2] Os moradores vivem do dinheiro que mandam familiares embarcadiços e os que emigraram para os países do Norte, dos pobres salários que as mulheres recebem por exemplo nas casas onde trabalham como empregadas domésticas e nas fábricas de vestuário e de calçado que desde há uns anos vêm sendo deslocalizadas do Noroeste de Portugal para a ilha, e dos salários igualmente magros que os homens trazem da estiva no Porto Grande, do trabalho na construção civil e doutros ofícios pouco qualificados.

O desemprego afecta um quarto da população activa de São Vicente. E a população activa representa cerca de 40 por cento da população total de da ilha. A pirâmide etária de São Vicente mostra objectivamente aquilo que até o visitante mais desprevenido depreende quando observa os bandos de crianças e adolescentes que enxameiam a cidade: a ilha tem uma população extremamente jovem (43 por cento dos habitantes têm menos de 18 anos), e também extremamente minguada na faixa etária compreendida entre os 20 e os 60 anos de idade, devido à emigração. É em grande medida por causa da emigração que 32 por cento dos menores de 18 anos vivem com pessoas que não os respectivos progenitores, dois terços deles com os avós, muitos dos quais foram emigrantes durante muitos anos antes de retornarem a São Vicente.

Endémico em toda a ilha, o desemprego incide especialmente em zonas como Ilha de Madeira. Por isso, muitos dos que lá moram recorrem a expedientes de ocasião para assegurar ou complementar a subsistência. Casa sim casa não, mulheres diligentes montam pequenas vendas atrás da porta. Compram *drops*, *chupetas* e *chuingas* em quantidade nos supermercados e revendem-nos ali à meninagem do bairro.[3] Revendem também cigarros avulsos, postas de moreia, pastéis de milho e pastéis de peixe fritos em casa, e

---

[2] Isto é, de tijolo de cimento. O PACIM foi também implementado na vizinha Ribeira Bote e na zona de Campinho.

[3] *Drops*, *chupetas* e *chuingas* são os nomes crioulos para rebuçados, chupa-chupas e pastilhas elásticas, respectivamente.

caquinhos de grogue comprado aos garrafões de cinco ou de vinte litros a agricultores da ilha vizinha de Santo Antão.[4]

Estamos longe, bem se vê, do Mindelo que recebe o viajante que entra de barco na enorme baía do Porto Grande ou que chega de táxi pela estrada do aeroporto. Longe da encantadora cidadezinha colonial em tons de aguarela desbotada. Longe da pracinha da igreja de Nossa Senhora da Luz, das casas comerciais da Rua de Praia, das moradias com muro e jardim e das boutiques das ruas calcetadas de Morada. Longe do cinema Éden Park e das noites de estreia de sexta-feira, dos hotéis, dos cafés e dos velhos edifícios da alfândega (hoje Centro Cultural do Mindelo) e do palácio do governador (hoje Palácio do Povo), que evocam episódios de prosperidade fugaz. Longe dos bancos de jardim da Praça Nova e da sua lânguida movida nocturna de sedução e conversa mole, da esplanada do quiosque onde os meninos de rua e as meninas de vida vão meter conversa com turistas, marinheiros e caixeiros-viajantes solitários, e do coreto diante do qual a criançada em roupa de ir à missa faz rodas e dança enquanto a banda municipal toca aos fins de tarde de domingo.

Nas traseiras do Mindelo persiste um cheiro morno a gasóleo e a maresia, mas o colorido da fachada dá lugar à monotonia da terra seca e o vento levanta remoinhos de poeira nas ruas. Ouvem-se crianças a brincar, vizinhas à conversa e rádios tocando zouks que se misturam numa melodia indistinta com a mesma cadência. Cedo pela manhã ou na hora do calor, quando os outros sons serenam, ouvem-se cacarejos de galinhas e grunhidos dos porcos que as mulheres engordam nos quintais e nas varandas das suas casas de PACIM, com os desperdícios de comida que trazem das casas mais afortunadas onde trabalham a dias. E consegue entender-se nitidamente a letra da morna de Lela de Maninha, um dos grandes compositores desta ilha de músicos, que Cesária Évora canta no seu disco de 2001: «*Quem q'oiá São Vicente di longe, ca ta imaginá qui tromente nô ta passá*». Quem vê São Vicente de longe, não imagina o tormento que passamos.

---

[4] Aguardente de cana sacarina, como o rum das Caraíbas e a cachaça brasileira, o grogue é produzido no arquipélago, sobretudo nas ilhas de Santo Antão e Santiago, e é a bebida alcoólica mais consumida em Cabo Verde.

27. *Cena de rua em Ilha de Madeira*. Fotogafia de João Barbosa, Julho de 2004.

Naquela tarde de Maio, porém, não eram mornas nem eram zouks mas sim o reggae a música que se ouvia em Ilha de Madeira. À volta dos rádios espreguiçavam rapazes com estilo mas sem trabalho e sem dinheiro, rapazes *cool* de cabelo curto, óculos escuros, camisolas de futebol, shorts e sandálias de loja de chinês. A rua principal, uma rua de terra como as outras mas mais larga, a que chamam com um humor bem cabo-verdiano Avenida Las Vegas (não por causa da opulência, bem entendido), estava enfeitada com bandeiras rastafari e retratos de Bob Marley. Festejava-se por aqueles dias mais um aniversário da morte do cantor jamaicano, um dos heróis da juventude local, como o são também Jesus Cristo, Amílcar Cabral e Che Guevara.

*

O motivo que me levou a ir bater à porta da senhora Arminda é que dias antes umas vizinhas me tinham dito que ela conhecia muitos casos de manifestação de espíritos ocorridos na zona e que era pessoa para falar do assunto sem problema. Uma vez que procurar histórias de espíritos era uma das minhas principais actividades e uma das principais razões da minha estadia em São Vicente, não tardei a contactá-la. Vou agora contar uma das histórias que Arminda me contou naquela tarde. Foi um caso que ela própria

presenciou há meia dúzia de anos e que ocorreu bem perto de sua casa. Há nesta história três personagens principais. A primeira é São, uma mulher que na altura tinha 36 anos e que sofria de epilepsia. A segunda é Maria da Luz, a mãe de São, com quem esta vivia. A terceira é o espírito de uma irmã de Maria da Luz (tia de São, portanto) que morrera dias antes em Santo Antão, a ilha de onde as duas irmãs eram naturais.[5]

Naquela manhã de sábado, Maria da Luz e a filha preparavam-se para descer ao cais e apanhar o barco para Santo Antão. Planeavam ir assistir à missa do sétimo dia que ia ser celebrada lá pela alma da defunta. Foi então que São "apareceu com aquela má disposição"... Passo a palavra a Arminda.[6]

> *Arminda:* Eu vinha do trabalho, passei aqui na esquina dessa rua, e então está aí uma senhora com a cabeça debaixo de uma selha.[7] Estava lá pesada, ninguém conseguia tirar aquela senhora debaixo da selha. [...] O pessoal todo preocupado, que a São não está a poder sair debaixo da selha. Então apareceu uma senhora assim que faz parte de coisa espírita, fez irradiações, fez, fez, fez... E então a São conseguiu sair de lá e vem para a porta, a falar só em português, com a mão na cintura, dizendo assim: «Ó Maria da Luz! Eu vim de Santo Antão num mastro do barco! Porque eu faleci na viagem de sua casa para Santo Antão, eu tive um acidente e morri na viagem. Então eu vim de Santo Antão num mastro». Esta senhora [São] agora é que está a falar. Está a falar assim, tudo em português, com uma cara transformada, parecia uma pessoa mesmo...
>
> *João:* A falar em português...
>
> *Arminda:* Só a falar em português. Assim enfiadinho na linha! «Eu vim tomar os meus dois mil escudos, que a senhora me ficou a dever, a minha pasta amarela, que deixei debaixo da sua cama, e os meus sapatos. Os sapatos e a pasta você entrega para a minha tia. Os dois mil escudos você deita no mar. Então eu vou lá apanhar, porque aquilo era do meu trabalho, da minha aguardente, que você ficou para me dar». Falou, falou, falou... Depois ela pôs-se normal. Quando se pôs normal, a Maria da Luz disse assim: «Ai, que coisas é que estás a dizer?!». [São respondeu:] «Não sei quem estava em mim, não sei quem estava em mim! Ah, ele está a ir, está a ir!» Então ela estava a ver mesmo aquela pessoa que estava a correr, o espírito. [...] Depois a senhora pôs-se boa. Agora ficou com dores de cabeça...

---

[5] Para salvaguardar a privacidade das pessoas implicadas, todos os nomes são fictícios, incluindo o de Arminda.

[6] A conversa com Arminda decorreu ora em crioulo, ora em português. Nesta fase do trabalho de campo eu já estava familiarizado com o crioulo de São Vicente. Na maioria das ocasiões de entrevista, era nesta língua que me apresentava e que dava início à conversa. Apesar disso, nalguns casos os meus interlocutores preferiam exprimir-se em português, ou então aportuguesando o crioulo ou alternando entre as duas línguas. Creio que o faziam essencialmente por causa da formalidade que se associa a uma entrevista gravada, e também por deferência para comigo. A passagem da conversa com Arminda que transcrevo aqui decorreu toda ela em português.

[7] Selha de madeira, feita de um barril de vinho cortado ao meio e usada para lavar a roupa.

Infelizmente, não pude falar com São nem com Maria da Luz sobre este caso. São emigrara para a Holanda algum tempo depois da ocorrência e continuava por lá. Maria da Luz mudara-se para Santo Antão e eu acabei por não ter oportunidade de ir procurá-la. Como as restantes ilhas de Cabo Verde, São Vicente é uma terra de gente em trânsito. Alguns moradores de Ilha de Madeira que presenciaram o episódio confirmaram-me o relato de Arminda, mas não lhe acrescentaram nada de significativo.

As possibilidades de interpretação deste caso de possessão espiritual multiplicar-se-iam se eu tivesse conseguido reunir mais versões dos acontecimentos. Mas mesmo nesta versão, abrem-se pistas de leitura que não irei explorar aqui. O episódio reúne uma série de elementos recorrentes em muitas outras histórias que ouvi contar em São Vicente acerca de espíritos que vêm incomodar a gente.

Um deles é a predilecção desses espíritos por lugares sujos e mal cheirosos, neste caso uma selha de lavar a roupa, cheia de água choca. Os espíritos maus são também espíritos imundos, que proliferam onde há sujeira e desmazelo. Congruentemente, muitas das medidas profiláticas e terapêuticas a que se recorre para afastá-los são as mesmas a que se recorre para eliminar insectos e micróbios nocivos. Se se suspeita que uma casa está *mal assistida*, redobram-se os cuidados de limpeza, por exemplo passando-se creolina pura nos rodapés e nas frinchas das portas e das janelas. A creolina, um desinfectante e vermicida poderoso de uso corrente na limpeza das casas, é considerada um óptimo resguardo contra os maus espíritos, que ao que se diz não suportam o seu cheiro. Há até quem a use para lavar o corpo, umas gotas apenas diluídas na água do banho. Os banhos mais populares, contudo, são os banhos de eucalipto. E o eucalipto, à semelhança de outro mato como o alecrim e o rosmaninho, usa-se muito também em defumadouros, para purificar o ar e afastar espíritos maus. Banhos e defumadouros podem ser recomendados por curandeiros ou por pessoas ligadas aos centros espíritas, mas fazem igualmente parte do senso comum terapêutico de boa parte da população, não necessitando de ser prescritos por um especialista para se lhes fazer recurso sempre que ocorre uma *crise* ou uma *desorientação*

atribuída a má influência espiritual.[8] Todas estas práticas evidenciam a existência de uma grande contiguidade entre as noções de limpeza corporal, moral e espiritual, que me parece ser bem generalizada em São Vicente.

Outro elemento da história de São relativamente comum é a circunstância de o espírito importuno ser o espírito de um parente falecido há pouco tempo, a quem a pessoa afligida (neste caso a mãe da pessoa directamente afligida) tenha ficado a dever dinheiro ou o perdão de uma afronta. Contudo, na maioria dos casos de perseguição espiritual a identidade precisa dos espíritos não chega a ser conhecida e é irrelevante. Nestes casos, os espíritos são agentes perturbadores convocados por um poder malévolo que lhes é exterior. Presume-se geralmente que se trata do poder de um feiticeiro, a quem alguém, movido por ciúme ou cobiça, encomendou um *trabalho sujo*. Não interessa muito saber se os agentes do mal são almas penadas, se são *espíritos inferiores* ou *atrasados*, como dizem os espíritas, ou se são *demónios*, como dizem ultimamente os pastores da Igreja Universal do Reino de Deus.[9] O certo é que o mal existe.

Um terceiro elemento habitual em situações de crise atribuída a má influência espiritual é o recurso às sessões de limpeza psíquica dos centros espíritas. Os racionalistas cristãos dizem que os centros são escolas. Os alunos são os espíritos atrasados e também as pessoas mais pobres e menos esclarecidas que se sentam nos bancos corridos. Os professores são o presidente da mesa e os chamados *espíritos superiores*, ou *espíritos de luz*. Como ficou referido atrás, os espíritos desta segunda categoria intervêm na parte final das sessões, ao passo que os espíritos inferiores se manifestam na primeira parte. Os espíritos superiores transmitem discursos doutrinários extensos através de médiuns geralmente mais escolarizadas que as restantes.

---

[8] Sobre o uso de mato na preparação de remédios pelos curandeiros e pela população camponesa da ilha de Santo Antão, consulte-se Rodrigues 1991: 107-113.

[9] A Igreja Universal do Reino de Deus foi criada no Brasil em 1977 e é hoje a principal igreja neopentecostal neste país. Difundindo a chamada teologia da saúde e da prosperidade, a Igreja Universal alcançou uma expansão mundial notável, com uma presença forte nos países de língua oficial portuguesa. Opera em São Vicente desde 1993 e possui actualmente quatro templos nesta ilha, onde se realizam cultos diários a várias horas. Um dos cultos mais frequentados é o de sexta-feira, a *corrente de libertação*, que visa a expulsão de demónios parasitas. Este culto aproxima-se muito em termos funcionais das sessões de limpeza psíquica dos centros espíritas, embora o enquadramento doutrinário e a praxe de ambos sejam totalmente distintos. Essa afinidade funcional é sem dúvida uma das razões pelas quais a Igreja Universal se tornou a principal concorrente do Racionalismo Cristão desde que começou a trabalhar em São Vicente.

Ao contrário dos espíritos inferiores, os espíritos superiores dão o nome. A maioria deles pertenceu a gente que em vida ocupou posições de destaque no racionalismo cristão, tanto em Cabo Verde como no Brasil e até noutros países. Manifestam-se igualmente com certa frequência espíritos de indivíduos carismáticos em Cabo Verde, que em vida não tiveram qualquer relação com a doutrina, mas que desenvolveram obra meritória em domínios como a medicina, as letras, a política e a instrução. Espíritos de escritores como Baltasar Lopes e António Aurélio Gonçalves (Nhô Roque), de filantropos como João Cleofas Martins (Nhô Djunga), de médicos queridos do povo como foram os doutores Francisco Regala e Baptista de Sousa, ou de líderes políticos libertadores como Amílcar Cabral. Cabral, o principal obreiro da independência de Cabo Verde e da Guiné-Bissau, que acabou por ser assassinado antes que esta se concretizasse, pode também ser incluído numa outra categoria, que engloba espíritos de políticos progressistas que morreram de forma violenta e por vezes em circunstâncias nebulosas. Esta categoria inclui cabo-verdianos (além do espírito de Cabral, deixa comunicações nos centros racionalistas cristãos o de Renato Cardoso, membro do último governo do PAICV em regime monopartidário, que foi assassinado em 1989 em circunstâncias não totalmente esclarecidas) e inclui também políticos estrangeiros, como é o caso de Martin Luther King, John Fitzgerald Kennedy e Olof Palme. Em geral, o conteúdo dos discursos que estes espíritos comunicam através das médiuns tem muito pouca relação com as respectivas biografias. As prédicas versam essencial e insistentemente sobre a cosmologia do racionalismo cristão e sobre as normas de conduta que os seres humanos devem seguir a fim de evitarem o assédio do mal e apressarem a sua evolução espiritual.[10]

Muito mais haveria a dizer acerca do contexto cultural em que os espíritos vivem em São Vicente. Limitei-me a mencionar alguns aspectos dessa

[10] Não tem cabimento neste capítulo analisar os conteúdos das comunicações que os espíritos superiores deixam nos centros racionalistas cristãos. O que não significa de todo que esse exercício me pareça pouco importante, bem pelo contrário. Procurei demonstrá-lo no Capítulo VIII. Estou em pleno acordo com Barbara Placido (2001) quando ela critica a tendência dos estudos antropológicos sobre "possessão espiritual" para focarem a forma dos episódios de possessão, frequentemente exuberante, e negligenciarem o respectivo conteúdo, geralmente mais comezinho.

paisagem que ajudem a acompanhar o resto da argumentação. Irei agora concentrar-me num único elemento do episódio que comecei por apresentar: a lusofonia do espírito da tia de São.

*

Quando se manifestou através da voz da sobrinha para dar um recado à irmã, o espírito da tia de São falou em português. A comunicação verbal é apenas uma das formas possíveis de os espíritos se darem a conhecer. A forma mais comum, e também mais inefável, é aquilo a que vulgarmente se chama *intuições* ou *pressentimentos*. A influência dos espíritos pode manifestar-se também em visões, em sonhos ou através de sensações tácteis e térmicas. Quem se sente perseguido por espíritos inferiores refere com frequência uma sensação de afogueamento, ao passo que as médiuns dos centros racionalistas cristãos que incorporam espíritos elevados falam da frescura que as invade nessas ocasiões. Nas palavras de uma delas, «parece conforme se está num ambiente com calor e se entra num quarto que tem ar condicionado, uma sensação de bem-estar».

Independentemente do facto de a comunicação verbal não ser a única forma nem a forma mais comum de os espíritos se manifestarem, acontece que em quase todos os casos que registei em que um espírito falou a alguém ou através de alguém, fê-lo em português. Neste aspecto, portanto, o caso de São é um caso típico. E é-o também num outro aspecto relacionado. Tanto Arminda como os restantes vizinhos que me relataram a crise de São insistiram que ela não sabia falar português. Esta alegação é recorrente. Outras pessoas com quem conversei que nalguma ocasião falaram sob influência de espíritos disseram-me igualmente que não sabiam falar português. À medida que os casos de espíritos lusófonos se foram acumulando, fui prestando cada vez mais atenção ao fenómeno. Comecei também a explorar hipóteses de interpretação sociológica. Quero agora apresentá-las.

O crioulo é habitualmente designado a *língua nacional* de Cabo Verde. É a língua que toda a gente aprende do berço e usa na maioria dos contextos de interacção. Conforme sentenciou o escritor brasileiro Jorge Amado quando

visitou o país, em Cabo Verde «a vida decorre em crioulo».[11] O português, porém, é a *língua oficial*. É a língua utilizada em quase toda a comunicação escrita, no ensino escolar, na maioria dos eventos políticos, nos actos burocráticos formais, em muitos programas de rádio e de televisão, em conferências e palestras e nos serviços religiosos. Contudo, o domínio fluente do português ao nível da expressão oral e escrita não é generalizado. As elites e a pequena burguesia instruída possuem-no, mas uma parte significativa da população não. E mesmo os cabo-verdianos instruídos aprendem e sentem o português como um idioma mais ou menos estrangeiro. Por tudo isto, há linguistas que afirmam que em Cabo Verde o crioulo e o português coexistem numa situação de diglossia, no seio da qual o bilinguismo pleno constitui uma marca de distinção social.[12]

Falar em diglossia, no entanto, é focar somente um dos aspectos da realidade sociolinguística de Cabo Verde.[13] O modelo da diglossia presume a coexistência numa dada comunidade de falantes de dois sistemas linguísticos discretos: uma "língua forte", associada à formalidade e às coisas sérias, e uma "língua fraca", associada ao quotidiano, à informalidade e à brincadeira.[14] Embora esta polaridade seja flagrante em Cabo Verde, não é menos manifesto que existe uma variação considerável na fala crioula. Entre os factores que contribuem para essa variação está sem dúvida o facto de até ao presente o crioulo não possuir uma norma escrita consensualmente aceite nem ser objecto de aprendizagem formal na escola. A variação do crioulo regista-se em vários planos. Há por exemplo uma variação regional significativa, com duas grandes variantes linguísticas (que correspondem *grosso modo* aos grupos de ilhas de Sotavento e de Barlavento) e, dentro delas, uma série de particularismos insulares. Existe também variação de classe, que no caso de São Vicente pode ser polarizada entre um crioulo dito *de zona* (isto é, de subúrbio) e um crioulo *de Morada*. Nas ilhas agrícolas, a variação entre o falar da gente do campo e o da gente das vilas e das cidades tende a coincidir sensivelmente com a variação entre os chamados *crioulo*

---

[11] Citado em Duarte 1998: 21 e em Veiga 1995: 29.
[12] Ver por exemplo Duarte 1998 e Veiga 1995: 29-33.
[13] A reflexão contida neste parágrafo é largamente devedora de observações de Wilson Trajano Filho, a quem renovo aqui o meu agradecimento.
[14] Cf. Veiga 1995: 31.

fundo e *crioulo leve*.[15] Observam-se igualmente variações situacionais (isto é, que dependem do contexto em que decorre uma conversa e da identidade dos interlocutores) e metafóricas (que dependem do assunto e do tom da conversa).[16] Há por exemplo um "crioulo de político", que é muito usado em discursos e debates, e que se caracteriza entre outras coisas pelo recurso a flexões nominais de género e de número presentes no português mas ausentes na fala habitual do crioulo. Em suma, em vez de se considerar o crioulo como sistema linguístico estanque ao lado do português, será mais adequado falar-se de um *continuum* linguístico que engloba o português e as diversas variações do crioulo.[17]

Estas observações não são irrelevantes para a discussão do assunto particular da lusofonia dos espíritos que nos ocupa aqui. Quando alguém nos diz que não fala português, não devemos levar esta asserção demasiado à letra. Aquilo que essa pessoa está a dizer é que nunca ou quase nunca usa o português, que não o domina de forma correcta e fluente e que tem vergonha de falá-lo mal. Mas isto não significa que seja completamente incapaz de se exprimir nessa língua, que seja incapaz de improvisar um mesolecto aproximado e muito menos que seja incapaz de compreendê-la. Mesmo a população analfabeta (cerca de um quinto da população de São Vicente com mais de quinze anos e um quarto da população do conjunto do arquipélago) convive quotidianamente com o português, nas variantes de Portugal e do Brasil. A programação da RTP África e boa parte da programação da Televisão de Cabo Verde (por exemplo os noticiários e as populares telenovelas brasileiras) são em português, tal como muitos programas de rádio. E é em português que se celebram os cultos de doze das treze igrejas

---

[15] O crioulo fundo corresponde ao basilecto, a variedade do crioulo mais afastada do português (que é em termos genéticos o acrolecto, ou língua lexificadora), e o crioulo leve corresponde ao mesolecto mais próximo do português.

[16] Sobre esta questão, ver por exemplo Rickford 1979: 454-476.

[17] O modelo do *continuum* crioulo foi desenvolvido por linguistas que estudam a variação na linguagem em contextos de coexistência de línguas crioulas com as respectivas línguas lexificadoras. Para uma apresentação crítica deste modelo, ver Fasold 1990: cap. 7. Estou convencido de que o privilégio que os linguistas cabo-verdianos têm dado ao modelo binário da diglossia, deixando em segundo plano a problemática da variação do crioulo, é inseparável do seu envolvimento técnico e político na "construção do bilinguismo" e na padronização escrita do crioulo com vista à sua promoção ao estatuto de língua oficial, em paridade com o português (cf. Veiga 1982, 1995 e 1997). Para uma panorâmica do debate político em torno da língua no Cabo Verde contemporâneo, ver o dossier "O bilinguismo" no número 2 da revista *Cultura* (1998: 92-139) e a análise que dele faz Juliana Braz Dias (2002).

que operam na ilha.[18] Se tomarmos tudo isto em conta, o uso extraordinário do português (ou de um mesolecto aproximado) por pessoas que alegam não saber falá-lo perde bastante o seu mistério.

Mas não deixa de ser significativo que a improficiência linguística seja um pouco exagerada nos relatos de manifestações de espíritos lusófonos. A menção de que alguém que falou em português sob influência de um espírito não sabia falar essa língua no seu estado normal foi-me sempre apresentada como prova de que não houve ali intrujice ou *mistificação*, só pode mesmo ter sido um espírito a falar. É importante esclarecer aqui que os casos de espíritos lusófonos que registei ocorreram em meios populares, tal como a maioria dos episódios de influência espiritual de outros tipos que ouvi contar. Não estou em condições de afirmar que os espíritos se manifestam com mais frequência nos meios populares do que nos meios burgueses, mas posso asseverar que foi nos primeiros que as pessoas falaram mais abertamente comigo sobre o assunto.

É comum em numerosos contextos culturais que as pessoas empreguem idiomas diferentes da língua quotidiana quando são actuadas por espíritos exteriores. Nas igrejas cristãs carismáticas, por exemplo, uma das formas que o Espírito Santo tem de se manifestar durante os cultos é a glossolalia, um linguajar incompreensível. Muitas vezes o idioma utilizado relaciona-se directamente com a identidade dos espíritos em questão. Na África Ocidental, os espíritos *hauka* e os espíritos *turawa* da área do Níger, uns e outros espíritos "europeus", falam uma mistura de francês, de inglês ou de *pidgins* destas línguas com os idiomas locais.[19] No candomblé afro-brasileiro, os orixás falam por vezes uma língua que é tida por *africano*; e nos terreiros da Argentina, para onde o candomblé foi levado do Brasil, falam um portunhol que é tomado por português.[20] Em São Vicente, porém, a lusofonia dos

---

[18] Além da Igreja Católica, operam na ilha a Igreja do Nazareno, a Igreja Adventista do Sétimo Dia, a Igreja Baptista, as Testemunhas de Jeová, a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (Mórmones), a Assembleia de Deus, a Igreja Nova Apostólica, a Igreja Evangélica Missionária, a Igreja Maná, a Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja Deus É Amor e a Igreja Vida Profunda (*Deeper Life Church*). Esta última é a única que não utiliza o português nos cultos. Trata-se de uma igreja cristã neopentecostal que é dirigida por um pastor nigeriano e frequentada por imigrantes oriundos de países anglófonos da África Ocidental (essencialmente comerciantes itinerantes da Nigéria e do Gana), razão pela qual os cultos se celebram em inglês.

[19] Cf. Stoller 1989: 154 e Krings 1999.

[20] Informação transmitida por Marcio Goldman em comunicação pessoal.

espíritos parece ser um fenómeno geral, que não se relaciona com a identidade particular deste ou daquele espírito.

Independentemente de outras considerações pertinentes em cada caso específico, o recurso a uma língua mais ou menos estrangeira nos episódios de "possessão espiritual" pode ser interpretado como um dispositivo muito recorrente para sublinhar a dissociação entre a pessoa que é actuada e a entidade que fala através dela. Mas entendo que a interpretação sociocultural do uso da língua portuguesa pelos espíritos em São Vicente não se esgota aqui.

Uma segunda hipótese que me parece também plausível e compatível com outras consiste em reconhecer na lusofonia dos espíritos a influência da praxe das sessões espíritas. Muita gente, sobretudo quem nunca entrou num centro racionalista cristão, diz que os centros são lugares onde as pessoas vão ouvir os espíritos falar, movidas pela curiosidade.[21] Os racionalistas cristãos mais dedicados à causa não gostam muito desta caracterização, que efectivamente não faz inteira justiça àquilo que se passa nas sessões de limpeza psíquica nem às motivações de todos os que as frequentam. Mas não deixa de ser verdade que a manifestação verbal dos espíritos constitui um dos principais atractivos das sessões, que muita gente vai aos centros para ouvir as histórias de perseguição que os espíritos inferiores vêm contar e os ensinamentos dos espíritos superiores.

A manifestação dos espíritos nas sessões é essencialmente verbal. As médiuns mantêm-se sentadas à volta da mesa, com as mãos pousadas no tampo e o corpo quase imóvel. Cada médium tem à frente um microfone e as suas palavras são amplificadas pela sala. O silêncio, a quietude e a penumbra que se instalam durante a sessão contribuem para que a assistência foque a atenção naquilo que é dito. As médiuns falam sempre em português, quer quando transmitem espíritos superiores, quer quando transmitem espíritos inferiores. Parece-me plausível admitir que pessoas habituadas a ouvir os espíritos manifestarem-se em português nas sessões – ou mesmo apenas a ouvir dizer que nas sessões os espíritos falam em português – transfiram esse

[21] Duas breves passagens dos livros *A ilha fantástica* e *As memórias de um espírito*, do escritor cabo-verdiano Germano Almeida, ecoam esta ideia comum (cf. Almeida 1994: 203 e 2001: 54).

hábito para as suas próprias experiências de comunicação com eles. A lusofonia dos espíritos poderá constituir então uma evidência, a somar a várias outras, de que em São Vicente o relacionamento das pessoas com os espíritos foi densamente colonizado pelas ideias e pelas práticas do racionalismo cristão.

Outros exemplos dessa colonização são a já referida utilização da irradiação ao Grande Foco como fórmula popular de esconjuro, a vulgarização na linguagem comum de expressões originárias do vocabulário e da literatura espíritas (como é o caso de "mal assistido", "obsedado", "avassalado", "canjerista" e "macumbeiro", estes dois últimos vocábulos de raiz africana aportuguesados no Brasil e daí exportados para São Vicente, que designam aqui os praticantes da *magia negra*), ou o recurso a certos preparados medicinais à base de plantas que durante décadas foram receitados nos centros espíritas. O mais popular é o Cozimento 8, um purgante potente que tem a reputação de purificar o corpo e o espírito. Embora os centros racionalistas cristãos tenham deixado de receitar chás e cozimentos na década de 1970, o preparado com que se faz o Cozimento 8 é ainda hoje vendido mais ou menos por debaixo do balcão pelo menos numa das farmácias de São Vicente.

*

Continuemos a explorar hipóteses de interpretação. O facto de os espíritos se manifestarem em português não deve ser isolado de outros contextos de uso da língua portuguesa e do estatuto que ela tem na sociedade cabo-verdiana. Por ser a língua do país colonizador, por ser a língua da política, da administração, da escola e da escrita, por ser a língua oficial do Cabo Verde independente, o português esteve e continua a estar fortemente associado ao poder e à autoridade. Quando falam entre si, os cabo-verdianos bilingues recorrem ao português em ocasiões formais e solenes, para discutir assuntos elevados, e também para marcar distância. Inversamente, o crioulo é a língua que aproxima, a língua do afecto e da familiaridade. Para a maioria dos cabo-verdianos bilingues, seria excêntrico usar o português para falar com uma

criança ou para trocar carinhos com as pessoas de quem se gosta. O português é sentido como uma língua dura, incapaz de comunicar ternura.

No decurso do trabalho de campo em São Vicente fui aprendendo a falar crioulo. É verdade que o meu progresso estacionou numa espécie *sui generis* de crioulês, mas apesar disso nos últimos meses já quase não me servia do português propriamente dito. A minha aprendizagem da língua nativa foi também uma aprendizagem dos contextos em que era conveniente usá-la e daqueles em que isso era despropositado. Quando um português circula nos subúrbios do Mindelo e conversa com pessoas pobres e pouco escolarizadas, falar em português, podendo não o fazer, significa querer manter-se distante. Falar em crioulo, por sua vez, significa ter vontade de conquistar um pouco de intimidade cultural. Não apaga a condição de *branco*, de *mondrongo* e de *estrangeiro*, mas atenua-a bastante.[22] Mas se o português for entrevistar uma pessoa de classe média e instruída que não conhece bem, o uso do crioulo corre o risco de ser mal interpretado. Pode parecer que está a insinuar ao seu interlocutor que ele não domina bem a língua portuguesa. Se o relacionamento com essa pessoa se prolongar e evoluir para uma certa cumplicidade, então já poderá decorrer em crioulo.

Em São Vicente contei com a colaboração de dois assistentes de campo, a Isa e o Paulo. Tenho-lhes muita amizade e devo-lhes muito do que está aqui. A dada altura o Paulo adoeceu e teve que ser internado. Certa manhã fui visitá-lo ao hospital. Sabia que a hora das visitas era de tarde, mas naquela tarde eu não poderia mesmo ir lá e o recado que tinha para dar ao Paulo era urgente. Foi com estes argumentos, e sobretudo à força de repeti-los muitas vezes, que consegui convencer o guarda do hospital a fechar os olhos ao regulamento e deixar-me subir por um instante. Fui ter com o Paulo, dei-lhe o recado que tinha para dar e expliquei porque é que não podia demorar mais. O Paulo achou estranho que o guarda não tivesse facilitado a visita. Embora ele não me conhecesse de lado nenhum, eu era branco e estrangeiro. Respondi que achava normal a atitude do guarda. Ele cumpria regras, eu é que estava a desrespeitá-las. «Mas tu falaste com ele em português?»,

[22] *Mondrongo* é um termo crioulo pouco lisonjeiro para designar um português. Usava-se também no Brasil como alcunha depreciativa de *português*. Tanto em Cabo Verde como no Brasil a palavra designa igualmente um indivíduo disforme ou um monstrengo.

perguntou-me o Paulo. Não. Falei em crioulo. «Ah... Não devias ter feito isso. Nestas alturas é melhor falares em português. Facilita».

É impossível saber se o guarda me teria facilitado mais depressa o aceso à enfermaria caso eu tivesse falado em português. Mas o facto de o Paulo estar convencido de que sim é em si significativo. Mais tarde, aliás, encontrei num livro uma passagem que reforça a convicção do Paulo. Segundo o antropólogo cabo-verdiano José Carlos Gomes dos Anjos, há em Cabo Verde «um reconhecimento generalizado de que os funcionários são mais prestativos quando o usuário utiliza a língua portuguesa na solicitação, especialmente de serviços burocráticos».[23]

Conto aqui este episódio porque ele me parece particularmente eloquente. Em São Vicente eu apresentava vários sinais exteriores de ser português. Tinha a pele clara e o cabelo fino, insistia em calçar meias e sapatos fechados, e falava um crioulo muito contaminado pela pronúncia e pela gramática da minha língua materna.[24] A sugestão do Paulo foi que, embora estes atributos me favorecessem naquela situação, o facto de eu ter escolhido não falar em português deitara tudo a perder. Ao falar com o guarda em crioulo eu colocara-me ao seu nível, abdicando de uma posição de autoridade que me era muito acessível, por ser lusófono, e entrando no registo horizontal da persuasão e do favor.

A língua portuguesa é mais do que a língua do poder e da autoridade. Ela própria é poder e autoridade. Uso aqui o termo "poder" no seu sentido mais forte e também mais abrangente, no sentido do vocábulo francês "*puissance*", mais do que no sentido de "*pouvoir*". Em São Vicente, a língua portuguesa é uma língua mágica, poderosa, uma língua que abre portas. Estou convencido de que é em grande medida por isso que os espíritos se valem dela. Aliás, o português não é apenas a língua dos espíritos. É também a língua que alguém

---

[23] Anjos 2002: 254.

[24] Contudo, dei-me conta de que os traços de português levemente acrioulado em São Vicente podiam passar por traços de mindelense noutras ilhas. Quando visitei Santiago e o Fogo no final do trabalho de campo, perguntaram-me em diversas ocasiões se eu era de São Vicente. O facto de essa possibilidade se colocar, apesar de a aparência física e os modos fazerem de mim um manifesto exemplar de *branco*, põe em evidência que a "raça" é um critério de classificação das pessoas que, embora importante, briga menos com a presunção de nacionalidade na sociedade pós-colonial de Cabo Verde do que na sociedade pós-colonial de Portugal (sobre a classificação dos cabo-verdianos em Portugal, cf. Batalha 2004 e Fikes 2000).

que ande a ser perseguido utiliza quando, um dia, se enche de coragem e enfrenta o espírito perturbador, ordenando-lhe que vá para o seu mundo e que o deixe em paz. Quando fazem imprecações aos espíritos, as pessoas que dizem que não sabem falar o português servem-se frequentemente dele. O português é então usado como uma língua mágica, capaz por si só, pelo seu poder, de inverter a relação de forças habitual entre pessoas e espíritos.

28. *Centro racionalista cristão do Madeiralzinho. Fachada lateral.* Fotografia de João Barbosa, Julho de 2004.

Capítulo VII
Caboverdianidade e "espiritualidade"

No capítulo anterior, tentei avançar algumas hipóteses de interpretação da lusofonia dos espíritos em São Vicente. Neste capítulo pretendo derivar um pouco para lá desta questão. Nas histórias que ouvi contar, observei repetidamente que mesmo os espíritos de gente que em vida só falara o crioulo, quando se manifestavam depois de desencarnarem falavam em português. A partir de certa altura comecei a expor esta observação aos meus interlocutores, esperando que me ajudassem a interpretá-la. As pistas que me forneceram foram surpreendentemente uniformes.

Selecciono como exemplo um excerto de uma conversa que tive com Teresa, uma mulher de 39 anos, analfabeta, desempregada, que partilha com dois dos seus filhos e o pai deles uma casa minúscula na Ribeira Bote. Meses antes ela fora perseguida pelo espírito de uma tia sua. Quando a tia morreu, Teresa ficou a dever-lhe mil escudos. Pedira aquele dinheiro emprestado num momento de aflição e depois não tivera possibilidade de devolvê-lo. Alguns dias após o falecimento da tia, Teresa começou a sentir-se perseguida. Certa noite, deitada na cama, viu um vulto movendo-se na parede. Noutra noite, sentiu alguém apertar-lhe o pescoço e acordou em pânico a ofegar. Depois começou a ouvir uma voz que reclamava em português: «quero o meu dinheiro de volta». Cada vez que Teresa ouvia aquela voz o cabelo eriçava-se-lhe. Certo dia foi *actuada* pelo espírito e começou ela própria a falar em português, reclamando a dívida. Numa outra ocasião em que tinha ido ao quintal fazer xixi a meio da noite, foi empurrada no momento em que se levantava, caiu e rachou a boca na pedra. Teresa pediu ajuda a uma vizinha que é médium num centro espírita e foi levada algumas vezes à sessão, onde a sentaram à mesa, numa das cadeiras destinadas a pessoas doentes. Mas o espírito da tia não se manifestou na sessão, e a perseguição continuou. Teresa consultou então uma pessoa *mais velha*, uma pessoa *antiga*, que lhe disse que a única maneira de pôr fim ao tormento era pegar nos mil escudos em

falta e empregá-los na compra de intenções pela alma da falecida para serem celebradas em missas na igreja católica.

Quando me contou esta história, Teresa disse que tinha «mandado rezar um responso». Os responsos eram uma prática católica que foi substituída pelas intenções (orações em intenção das almas) na reforma litúrgica do Segundo Concílio do Vaticano, mas o termo antigo continua a ser usado em São Vicente. Visando dar repouso às almas dos defuntos, os responsos, tal como as intenções, dialogam muitas vezes na prática com noções populares acerca da perseguição dos vivos por espíritos credores, por almas penadas e pela feitiçaria. Em 1911, o primeiro governador republicano da então província ultramarina de Cabo Verde proibiu aos párocos a prática dos responsos, considerando que ela representava uma «exploração, baixamente mercantil, da ignorância e da credulidade dos indivíduos iletrados e também dos sentimentos ruins das pessoas menos educadas».[1] Esta proibição, contudo, parece ter surtido pouco efeito. Numa monografia sobre a ilha da Boavista, António Germano Lima refere que na década de 1950, «para além das esconjuras para afugentar maus espíritos, maus pensamentos e mesmo intenções maldosas de outrem, acreditava-se também no poder que detinha o *responso*, rezado pelo padre, sob encomenda do supersticioso, mediante um pré-pagamento de 2$50, 5$00 ou 10$00, conforme o poder da *alma penada*, ou do malefício». E informa ainda que, «para além de padres, havia gente curiosa [eufemismo para curandeiros] que também rezava responso».[2] Ao contrário dos responsos, cujo valor não era fixo e cabia integralmente ao padre que os rezava, as intenções têm um preço único estipulado pela diocese e estão limitadas a dez por missa. Por cada missa em que se rezem intenções o sacerdote recebe como estipêndio o montante correspondente a uma, revertendo o restante para a diocese.

Teresa fez questão de me dizer que não é *de igreja*, é *de centro*. Mas apesar disso seguiu a indicação que lhe deram, encomendou "responsos" no valor de mil escudos e o espírito da tia nunca mais a incomodou.

---

[1] Portaria n.º 17 do Governo da Província, publicada no *Boletim Oficial* de 14 de Janeiro.

[2] Lima 2002: 42.

Quando Teresa me contou esta história, perguntei-lhe a dada altura se a tia quando era viva sabia falar português. Teresa respondeu:

> Ela nem escola tinha! [...] A questão é que, como dizem, tu aqui, mesmo que não tenhas escola, mesmo que não tenhas aulas, basta chegares lá acima e ficas a saber tudo. [...] Aquilo que fizeres aqui em baixo, quando chegares lá encontras o teu quadro.[3]

Nesta resposta, Teresa enunciou uma ideia com a qual me confrontei vezes sem conta em São Vicente, em meios sociais muito diversos e em contextos discursivos variados: a ideia de que as capacidades cognitivas potenciais das pessoas são superiores aos seus conhecimentos efectivos. Teresa exprimiu esta ideia partindo do princípio tácito de que o crioulo é uma língua menor (uma crença muito comum, apesar do esforço de nobilitação da língua nacional empreendido por linguistas, intelectuais e políticos após a independência) e traduziu-a no idioma cultural do espiritismo. Verbalizou-a nos termos do desfasamento existente entre a clarividência que um espírito possui quando está no seu nível ou plano astral e a ignorância da pessoa em que ele encarna. Na resposta de Teresa, o contraste entre a lusofonia dos espíritos e a crioulofonia das pessoas é explicitamente associado a esta teoria e interpretado em função dela.

Em conversas que presenciei entre adeptos mais letrados do Racionalismo Cristão e nas entrevistas que lhes fiz, veio muitas vezes à baila um assunto que pode ser relacionado com a resposta de Teresa. A doutrina racionalista cristã é, para os seus militantes de classe média, «uma ciência e uma filosofia» sofisticada acerca do universo e da vida fora da matéria, que requer uma certa capacidade intelectual e muito estudo e reflexão para ser devidamente compreendida. O espiritismo, gostam eles de repetir com solenidade, é uma «ciência profunda, vasta e eclética». Esta frase é uma citação do livro *Ciência Espírita*, do médico brasileiro António Pinheiro Guedes.[4] Originalmente publicado em 1900, *Ciência Espírita* foi um dos livros que mais influenciou o fundador do racionalismo cristão. Vem sendo reeditado até hoje pelo Centro Redentor do Rio de Janeiro, e é uma das obras mais recomendadas a quem pretenda aprofundar o conhecimento da

---

[3] A conversa com Teresa decorreu em crioulo. Passo a transcrever fielmente a passagem citada: «*Ca tinha nem escola! [...] Problema é, mod' ês ta dzê, bô li, inda que bô ca tem escola, bô ca tem aula, basta bô ta tchegá lá de cima, bô ta sabê tude. [...] Quel que bô ta fazê li debóche, quando bô t' tchegá lá bô ta otchá bô quadro*».

[4] Guedes 1992 [1910]: 33.

doutrina. Para os militantes do racionalismo cristão, embora a prática da limpeza psíquica aproveite a toda a gente, independentemente do seu grau de conhecimento da doutrina, esta só pode ser inteiramente compreendida pelos espíritos mais avançados. Foi por essa razão que ela só foi codificada no século XX, em plena era da ciência, quando a humanidade – ou pelo menos parte dela – estava suficientemente evoluída para poder recebê-la.

Os racionalistas cristãos cabo-verdianos mais informados estão também bem cientes de que o nível de adesão ao movimento no arquipélago, e na ilha de São Vicente em especial, não tem paralelo em nenhuma outra parte do mundo. Como vimos antes, no Brasil, o racionalismo cristão nunca descolou muito da colónia portuguesa no seio da qual nasceu, e pode considerar-se um epifenómeno do kardecismo com uma implantação social reduzida. Em São Vicente, em contrapartida, há pouca gente que nunca tenha ouvido falar do racionalismo cristão. Mais ainda, a difusão do movimento fora do Brasil tem sido obra quase exclusiva de cabo-verdianos, que têm levado a doutrina para os países da África, da Europa e da América do Norte para onde emigram. Fora do Brasil, o racionalismo cristão é essencialmente um movimento de cabo-verdianos – um facto cujo insuficiente reconhecimento por parte dos dirigentes brasileiros causa alguma tristeza aos racionalistas cristãos do arquipélago.

Ora, cismam muitos deles, as coisas não acontecem por acaso. Embora seja admirável que umas ilhas tão inóspitas, tão pobres e tão abandonadas se tenham tornado o alfobre de uma ciência tão avançada, se reflectirmos um pouco encontraremos sinais e razões que o explicam. Há, como já referi, quem veja no Monte Cara, *ex libris* de São Vicente, um sinal de que a ilha estava desde a origem votada a acolher a doutrina espírita. Ouvi por vezes uma outra especulação acerca dos motivos que fazem com que os cabo-verdianos sejam tão afectos ao racionalismo cristão bastante menos poética, mas apesar disso mais relevante para as questões que me interessam aqui. Registei uma versão dessa teoria numa entrevista gravada que fiz ao senhor Artur, um marítimo de 56 anos que reparte o seu tempo entre São Vicente e o navio holandês onde trabalha:

> Da minha parte, eu penso que nós nascemos cá nessas ilhas pobres, são ilhas carenciadas todavia, como toda a gente sabe... Nós não temos matérias-primas, não temos nada, nós só esperamos da natureza, vivemos pela natureza... Então, nesse caso, eu penso que os cabo-verdianos podem ser carenciados, ou podem ser pobres, mas somos espiritualizados. Os espíritos que se encarnam nessas ilhas, eu penso que já são escolhidos pelo Astral Superior. Eu penso isso. Porque nas ilhas carenciadas como essa e para ter uma evolução como essa... É incrível! Nós ajudamos todo o mundo.

Nesta teoria, a encarnação em Cabo Verde é interpretada como uma prova pela qual passam certos espíritos bastante evoluídos. Ao encarnarem no arquipélago pobre e periférico, esses espíritos sujeitam-se a provações materiais e a uma desvalorização de estatuto. Mas, em contrapartida, aqueles que se tornam seguidores do racionalismo cristão prestam um auxílio extraordinário à humanidade, irradiando com o pensamento para a resolução dos conflitos que assolam o mundo que vão sendo noticiados pela imprensa, expulsando espíritos atrasados da atmosfera da Terra, restabelecendo o equilíbrio psíquico de quem anda perturbado, esclarecendo os semelhantes menos esclarecidos e propagando a doutrina pelo espaço da diáspora. Noutras variantes da mesma teoria, a eleição de Cabo Verde (e em especial da ilha de São Vicente) como destino de encarnação de espíritos bastante avançados, serve para explicar a alegada superioridade de espírito dos cabo-verdianos (e, mais uma vez, dos mindelenses em especial) quando comparados com os demais povos africanos. Essa superioridade, é voz corrente, manifesta-se em coisas tão variadas como a ausência da violência sanguinária e do despotismo político que assolam tantos países do continente vizinho, os índices de analfabetismo e de mortalidade infantil relativamente baixos no contexto africano, ou a elevada densidade de músicos e poetas por metro quadrado.

A hipótese que quero avançar aqui é que esta teoria, à semelhança da justificação que Teresa me deu para o facto de os espíritos de gente que em vida só falou o crioulo falarem em português depois de desencarnarem, é absolutamente congruente com uma ideia muito disseminada em São Vicente acerca do que é ser-se cabo-verdiano: a ideia de que a condição cabo-verdiana é marcada por um desfasamento entre condições materiais de existência deficientes e potencialidades *espirituais* elevadas. Sublinho aqui "espirituais" para assinalar que o *espírito* em jogo nesta representação é uma palavra

polissémica, que recobre pelo menos as noções de alma, de intelecto, de cultura (nos sentidos antropológico e elitista do termo) e de sensibilidade.

Observe-se de passagem que no vocabulário do racionalismo cristão estes vários sentidos tendem também a sobrepor-se, embora não de forma inequívoca. Os racionalistas cristãos a quem essas subtilezas interessam, misturam o espírito propriamente dito, a sensibilidade e o intelecto quando elevam intelectuais, médicos e políticos falecidos à categoria de espíritos superiores, e fazem-no também quando confiam que o facto de alguém compreender intelectualmente a sua doutrina é sinal de elevação espiritual. Mas separam a sensibilidade do intelecto quando querem explicar porque é que há pessoas inteligentes e sabedoras que lêem os livros do Centro Redentor mas não aceitam que eles contenham a verdade, ou porque é que tantos indivíduos inteligentes são também maus e desumanos. Esta ambivalência, aliás, pode encontrar-se no próprio livro básico da doutrina. Afirma-se aí, por um lado, que «espiritualidade e intelectualidade são atributos diferentes que o ser humano aprimora independentemente, podendo avançar mais no desenvolvimento de um ou do outro, no curso de cada encarnação».[5] Mas encontram-se também passagens nas quais se estabelece uma equivalência entre evolução intelectual e evolução espiritual, como por exemplo a seguinte: «No mundo correspondente à sua classe não pode [...] o espírito evoluir. Essa impossibilidade resulta de todos ali possuírem o mesmo nível intelectual e, pois, idêntico grau de desenvolvimento. Nada têm, assim, para ensinar uns aos outros. Mas este planeta [a Terra] está [...] preparado para receber espíritos de dezassete classes diferentes que aqui se misturam, se auxiliam, se confraternizam, trocando conhecimentos».[6]

Procurarei demonstrar em seguida que em Cabo Verde, a ideia de um "desfasamento ontológico" entre corpo e espírito, se assim lhe quisermos chamar, não é própria somente dos espíritas, nem sequer de quem interpreta o mundo usando os espíritos propriamente ditos como categorias. É uma ideia acerca da identidade dos ilhéus bastante antiga, que se encontra em textos pelo menos desde o começo do século XX e que continua hoje em

---

[5] Centro Redentor 1986: 11.
[6] Centro Redentor 1986: 114.

circulação – pelo menos na ilha de São Vicente. Mais ainda, é uma ideia que tem pontos de contacto e se funde por vezes com uma outra, segundo a qual existe uma discrepância entre o corpo dos cabo-verdianos e o seu espírito, discrepância essa recorrentemente enunciada em termos racialistas.

Antes de prosseguir, devo dizer também que acredito que a percepção mais geral de "desfasamento ontológico" de que falo aqui é típica de uma consciência da caboverdianidade que achei muito difundida em São Vicente, mas não lhe é de forma alguma exclusiva. Pelo contrário, é bem capaz de ser uma inquietação corriqueira pelo mundo fora. Quem é que nunca julgou possuir talentos e inclinações que nunca pôde realmente desenvolver, mas que poderia ter desenvolvido se tivesse nascido noutro corpo, noutro país ou noutra época, ou se tivesse tido outros pais, outra educação, outras oportunidades, outro destino? Pensamentos destes tanto podem trazer-nos consolo quando a vida não nos satisfaz, como podem torturar-nos ou levar-nos à revolta, consoante o estado de espírito e a companhia. Não estou portanto, repito, a querer afirmar que o sentimento de desfasamento entre as capacidades que uma pessoa imagina possuir e aquilo que realmente faz na vida é algo que só se observa entre os cabo-verdianos, da mesma forma que seria disparatado dizer que todos os cabo-verdianos o partilham. Porém, também creio que onde há fumo há fogo. Nas páginas restantes, procurarei demonstrar que em Cabo Verde este sentimento é verbalizado com insistência desde há muito, e também que assume matizes característicos, que são fruto da história do arquipélago.

*

Está fora dos meus propósitos analisar em profundidade os factores de ordem social e política que favoreceram a emergência da caboverdianidade – isto é, de um corpo discursivo acerca do que é ser-se cabo-verdiano, objecto de grande difusão e de debate público.[7] Limitar-me-ei a apontar sumariamente algumas coordenadas básicas. É em finais do século XIX que

[7] O tópico dos discursos sobre a identidade cabo-verdiana foi recentemente objecto de três estudos aprofundados para os quais remeto o leitor: os livros *Intelectuais, Literatura e Poder em Cabo Verde* (Anjos 2002) e *A Diluição da África* (Fernandes 2002), e o ensaio «A aventura crioula revisitada» (Silvestre 2002).

encontramos indícios seguros da circulação da ideia de que existe uma *individualidade* cabo-verdiana. Na imprensa das últimas décadas da Monarquia Constitucional e da Primeira República portuguesa, essa ideia foi sendo elaborada no quadro de três agendas políticas: o debate em torno da definição do estatuto administrativo de Cabo Verde (província ultramarina ou arquipélago adjacente); a exigência de um reforço do investimento do estado da instrução pública; e a defesa de uma política migratória *civilizadora*, da qual a emigração para a América do Norte constituía o paradigma, ao invés da contratação compulsiva de trabalhadores braçais para as roças de São Tomé e Príncipe e de Angola. A eclosão destas questões evidencia a formação de um campo político propriamente cabo-verdiano.[8] Não se tratava apenas, embora se tratasse também, de grupos particulares que defendiam os seus interesses particulares; tratava-se nos três casos de uma elite letrada da classe média que se assumia como mediadora entre a colónia e a metrópole para defender *os interesses de Cabo Verde*.

A formação de uma classe média autóctone ligada ao funcionalismo e aos serviços resultou em boa medida do investimento na difusão da instrução no arquipélago nas décadas que se seguiram ao estabelecimento da Monarquia Constitucional. Tratou-se de um investimento limitado e com grandes assimetrias entre ilhas, é certo, mas bem superior àquele que se verificou nas restantes colónias africanas. A primeira escola primária oficial entrou em funcionamento em 1847, na ilha Brava, e logo foram surgindo mais estabelecimentos públicos e privados noutras ilhas. Em 1866 foi inaugurado na ilha de São Nicolau o seminário-liceu, que foi encerrado depois da implantação da República e substituído em 1917 pelo liceu de São Vicente. De acordo com João Nobre de Oliveira, foi no seminário-liceu

> que se formou a "inteligentzia" que vai permitir a "cabo-verdianização" do funcionalismo público de Cabo Verde [...] levando a uma espécie de *emancipação administrativa da colónia* a nível do pessoal, pois que a nível institucional nunca o arquipélago teve qualquer autonomia em relação à metrópole. Durante cinquenta anos, o seminário formou uma legião de alunos que depois foram ocupar todos os lugares públicos da província. Desde os lugares de professores

[8] Sobre este assunto, ver António Correia e Silva 2000a, que sublinha o facto de o projecto imperial delineado no decurso da Monarquia Constitucional ter criado nas colónias portuguesas uma «infraestrutura jurídico-institucional da acção política» dotada de relativa autonomia (Silva 2000a: 11).

> primários até aos da secretaria-geral do governo, passando pelos tribunais, alfândegas, câmaras, serviços administrativos, etc., no início do século XX, estavam quase todos nas mãos de cabo-verdianos.[9]

A situação não se alteraria muito no decurso do século XX, de maneira que, como escreve Germano Almeida, às vésperas da independência, o colonizador em Cabo Verde estava «representado quase exclusivamente por funcionários cabo-verdianos».[10] Esta situação contribuiu decididamente para a especificidade de Cabo Verde no conjunto das possessões africanas de Portugal. E, para aquilo que me interessa particularmente aqui, contribuiu decididamente para a formação de uma consciência da especificidade de Cabo Verde no conjunto das possessões portuguesas na África.

No início do século XX, essa singularidade exprimia-se no idioma evolucionista da época: os cabo-verdianos eram mais *civilizados* que os coloniais da África continental e das ilhas de São Tomé e Príncipe. Que Cabo Verde era diferente da metrópole, era para todos algo do domínio das evidências. E as evidências eram antes de tudo visuais: a cor da pele da esmagadora maioria dos cabo-verdianos, variando entre o moreno e o castanho escuro, atestava sem sombra para dúvida a sua africanidade. Aquilo que demasiadas vezes não era tão evidente para os políticos metropolitanos é que Cabo Verde também era diferente das outras colónias africanas. Quem consulte a imprensa cabo-verdiana da Primeira República portuguesa poderá observar que a ideia de uma singularidade cabo-verdiana no contexto das possessões portuguesas na África era muito verbalizada, tal como o era a ideia de que essa singularidade decorria do *espírito* e da *civilização* dos ilhéus. Encontramos um exemplo desta consciência num artigo que condena a emigração de cabo-verdianos para as roças de São Tomé e do Príncipe, publicado em 1912 do semanário republicano *A Voz de Cabo Verde*, à época o periódico mais progressista do arquipélago:

> O emigrante de Cabo Verde não se pode comparar por nenhum título com o Angola ou o Moçambicano: tem já um polimento de civilização e aspira a ombrear com o mais civilizado; tem também um conhecimento muito profundo das leis e regulamentos portugueses; portanto, o tratamento a dispensar-lhe não pode ser o que usualmente se emprega para com selvagens.[11]

---

9 Oliveira 1998: 80; itálico do autor.
10 Almeida 1998: 15.
11 *A Voz de Cabo Verde*, ano 1, n.º 20 (1 de Janeiro de 1912), p. 3.

Este trecho ilustra bem como a civilização e a portugalidade cultural de Cabo Verde eram invocadas pelos seus intelectuais quando se tratava de mostrar à metrópole o desprezo a que as ilhas se encontravam votadas e reivindicar para elas políticas de desenvolvimento.

É relevante observar também que alguns intelectuais cabo-verdianos deste período manifestavam publicamente preocupações políticas menos paroquiais, sintonizadas com o pan-africanismo então em voga entre os intelectuais negros norte-americanos e seus companheiros das colónias antilhanas e africanas. Era esse o caso de Eugénio Tavares e de Pedro Monteiro Cardoso, entre outros. Este último, por exemplo, assinou durante algum tempo em *A Voz de Cabo Verde*, sob o pseudónimo "Afro", uma coluna denominada «A Raça Negra», na qual foi publicando biografias de heróis negros e mulatos. O objectivo pedagógico era provar que nada havia na *raça negra* que a fizesse intrinsecamente inferior à branca. À boa maneira republicana, Pedro Cardoso considerava que a iniquidade entre raças, indivíduos e povos resultava do acesso desigual à instrução e à civilização. Assim, por exemplo, na biografia do capitão santiaguense André Alvares de Almada, "Afro" escreveu que apesar de ele ser «filho de uma mulher parda», «a educação fê-lo igual aos brancos notáveis da época». E rematou: «Se a educação é o que faz o homem, haverá quem duvide da hora da redenção dos 200 milhões de negros espalhados sobre a terra?».[12]

O pan-africanismo digerido pelos intelectuais cabo-verdianos do começo do século XX era substancialmente diferente do africanismo da negritude que viria a apaixonar alguns intelectuais dos anos 1950 em diante. Ao contrário deste último, celebrava a hegemonia civilizacional europeia, não vislumbrava o que fosse o relativismo cultural e era resolutamente anti-racista. E, como observa Alfredo Margarido, nas mãos dos intelectuais cabo-verdianos, o pan-africanismo «não servia para reforçar as relações com a África. Este pan-africanismo era sobretudo uma arma destinada a reforçar o combate político anti-português».[13] Era uma forma de os africanos exigirem à metrópole que ela implementasse efectivamente a cidadania nas colónias, que promovesse nelas o progresso económico e a assimilação cultural dos seus naturais, que

---

[12] *A Voz de Cabo Verde*, ano 2, n.º 75 (20 de Janeiro de 1913), p. 3.
[13] Margarido 1994: 109.

pusesse fim a todas as formas de discriminação entre metropolitanos e coloniais, que derramasse a jorros e sem demora na África a luz da instrução republicana e até a do espírito cristão. Muito ilustrativo desta mentalidade é o poema «Ode a África», dedicado por Pedro Cardoso aos delegados das colónias portuguesas ao Congresso Pan-Africano de Paris de 1921. Os versos finais do poema exortavam os missionários na África a chamarem a si «seus rudes e tisnados filhos – almas de neve em corpos de carvão – como Jesus outrora às criancinhas pelo Jordão» e a ensinarem-lhes «a amar as lusas quinas» e «a orar a Deus na língua de Camões». Se assim o fizessem, rematava Cardoso, «breve outros vates ouvireis cantando novos barões».[14]

Neste quadro ideológico, as proclamadas portugalidade e civilização dos cabo-verdianos podiam servir de prova viva – e serviam-no – de que a raça não obstava à integração plena no corpo da nação. Se mais escolas houvesse na Guiné, dava a entender em 1913 Juvenal Cabral, um professor cabo-verdiano colocado na única escola primária masculina que existia então em Bissau, a disparidade entre cabo-verdianos e guineenses esbater-se-ia.[15] Mas podiam também ser usadas – e eram-no – para discriminar favoravelmente os ilhéus dos restantes africanos das colónias.

A partir dos anos 30, o discurso da especificidade cabo-verdiana começou a exprimir-se num novo vocabulário. O substrato ideológico evolucionista foi coberto pela terra fresca do culturalismo, mas a semente antiga continuou a vingar no solo novo, incorporando a sua substância. Os porta-vozes do discurso da cabo-verdianidade eram agora os intelectuais que se reuniram em torno da revista *Claridade*, uma publicação cuja precariedade editorial (nove números publicados num intervalo de trinta anos, entre 1936 e 1966) não traduz de forma alguma o impacto cultural que teve. Desse impacto falámos já no Capítulo V, onde vimos também que ele derivou não apenas da *Claridade* mas também de outras publicações coevas.

Numa entrevista publicada em 1959 no boletim *Cabo Verde*, o escritor Manuel Lopes afirmava que «o substrato afro-negro ressalta mais da

---

[14] Cit. in Santos 1975: 49-50.

[15] *A Voz de Cabo Verde*, ano 2, n.º 73 (6 de Janeiro de 1913), p. 3. Natural de Santiago, Juvenal Cabral estudou em Viseu e no seminário de São Nicolau e foi professor primário na Guiné entre 1913 e 1932. Foi na Guiné que nasceram os seus filhos Amílcar (filho da boavistense Iva Pinhel Évora) e Luís (filho da viseense Adelina Correia de Almeida), futuros fundadores do PAIGC.

estrutura racial do tipo crioulo, da sua índole e exteriorização emocionais, do que das suas tendências intelectuais e das actividades ligadas às especulações do espírito».[16] Na Mesa-Redonda Sobre o Homem Cabo-verdiano que se realizou em 1956 no Grémio do Mindelo, o clube da elite de São Vicente, este tema foi repisado em múltiplas intervenções. O doutor Aníbal Lopes da Silva, médico odontologista que moderou a mesa, manifestou-se convicto de que «apesar de na nossa população não haver predomínio de sangue europeu, o povo cabo-verdiano é um povo absolutamente integrado na civilização Ocidental e é, e assim se considera, absolutamente português pelo Pensamento».[17] Baltasar Lopes secundou esta tese: «Nós estamos muito mais aproximados do tipo português de cultura do que talvez suponhamos. [...] O indivíduo que venha da Metrópole não se sente despaisado, não se encontra com um indivíduo de natureza diferente, de pensar diferente; um colorido talvez diferente, diferente mas não diferenciado».[18] Respondendo à questão que fora lançada pelo presidente da mesa, acerca da existência ou não de uma civilização cabo-verdiana, o escritor opinou que «não temos uma civilização específica, teremos traços regionais [...], como acontece com o minhoto, com qualquer provinciano da Metrópole».[19] O advogado Júlio Monteiro, à data administrador do concelho de São Vicente, juntou-se ao coro e acrescentou que o paradigma da evolução da sociedade cabo-verdiana sempre fora a metrópole: «Nós temos vindo evoluindo exactamente no sentido de obter uma identificação, tanto quanto possível, com o europeu. Essa identificação já se fez no ponto de vista espiritual, moral, étnico».[20]

Em 1958, no ciclo de Colóquios Cabo-Verdianos organizado em Lisboa pelo Centro de Estudos Políticos e Sociais da Junta de Investigações do Ultramar, a ideia de que existe um desfasamento entre o corpo africano e o espírito europeu dos cabo-verdianos voltou a assomar. Gabriel Mariano, sobrinho de Baltasar Lopes, descreveu a gente das ilhas como «um povo de

---

[16] *Cabo Verde: Boletim de Informação e Propaganda*, ano 11, n.º 121 (Outubro de 1959), p. 8. Esta entrevista foi originalmente publicada no número de 22 de Agosto de 1959 do *Diário Ilustrado*.

[17] In Lessa & Ruffié 1960: 95.

[18] In Lessa & Ruffié 1960: 117.

[19] In Lessa & Ruffié 1960: 117.

[20] In Lessa & Ruffié 1960: 119.

sangue predominantemente negro» que é, «do ponto de vista cultural, predominantemente luso». Para Mariano, este «aparente desajustamento entre a herança biológica e a herança social» não provocava nos cabo-verdianos «antagonismos de conduta nem sobressaltos de comportamento psíquico». O argumento central do seu ensaio é que essa ausência de complexos ou conflitos interiores se devia ao facto de o mulato cabo-verdiano, em vez de ter ficado entalado entre um grupo branco hegemónico e um grupo negro dominado, ter comandado ele próprio desde muito cedo a estruturação da sociedade da colónia – um papel que no Brasil coubera ao português reinol.[21]

Embora não lhe faça referência explícita, a tese de Mariano contradiz uma tese que fora enunciada duas décadas antes por Manuel Lopes. Num curto ensaio que saiu no número inaugural da *Claridade* e que é um dos textos paradigmáticos do discurso claridoso sobre Cabo Verde, Manuel Lopes retratou o homem cabo-verdiano como um indivíduo em permanente «conflito psicológico», atormentado por uma «inquietação» existencial. Na origem dessa inquietação estaria uma desadequação não exactamente entre o espírito e o corpo, mas mais propriamente entre o espírito e a condição de sujeito colonial. Uma das razões do desassossego do cabo-verdiano era a sua propensão para acalentar dois sentimentos contraditórios: a ânsia de partir para terra longe e a *sôdade* da terra natal. E para Manuel Lopes, a ânsia de partir era motivada não apenas pela pobreza e pela insularidade, mas também por aquilo a que ele chamou um desejo de «libertação moral»:

> Tendo chegado a um estado de pleno desenvolvimento espiritual, a condição de colónia, que é a da sua terra, cria nele uma convicção segundo a qual a sua acção é limitada e restringida. A sua ansiedade de partir é impulsionada em grande parte por uma espécie do que poderei chamar "libertação tabu" (tabu no sentido de interdição). E então fora de Cabo Verde, não só no estrangeiro como

[21] Todas as passagens citadas são de Mariano 1959: 39. Vistas as coisas de longe, não deixa de ser curioso reparar que quando, num gesto de subversão do cânone luso-tropicalista, Gabriel Mariano decidiu retirar ao português o papel de obreiro da crioulidade cabo-verdiana, atribuindo-o ao mulato, ele permaneceu não obstante mais colado à narrativa original de Gilberto Freyre do que aquilo que porventura pensava. É que o "mulato" cabo-verdiano de Mariano é tão mulato como o "português" de Freyre. Para Freyre, recorde-se, «a singular predisposição do português para a colonização híbrida e escravocrata dos trópicos, explica-a em grande parte o seu passado étnico, ou antes, cultural, de povo indefinido entre a Europa e a África» (1957 [1933]: 18). Esta indefinição ou «indecisão étnica e cultural» é também descrita por Freyre, no jeito críptico dos poetas, como uma «espécie de bicontinentalidade que correspondesse em população assim vaga e incerta à bissexualidade no indivíduo» (1957 [1933]: 19).

> na Metrópole, sente-se mais *ele mesmo*, não vê "contrariadas" suas possibilidades de realização.[22]

Para Manuel Lopes, portanto, o espírito plenamente desenvolvido do cabo-verdiano só poderia realizar-se plenamente quando, abandonando os constrangimentos da condição colonial, partisse para o estrangeiro ou para a metrópole. Aí haveria de reencontrar-se consigo próprio. Para Gabriel Mariano, por seu turno, o espírito predominantemente luso do cabo-verdiano convivia sem conflito com o seu sangue predominantemente negro, e era nessa simbiose que residia a originalidade da gente das ilhas. Apesar de terem pontos de vista divergentes acerca da existência ou ausência de antagonismos no íntimo do *homem cabo-verdiano*, havia um ponto em que Manuel Lopes e Gabriel Mariano concordavam um com o outro, e com a esmagadora maioria dos observadores da sociedade cabo-verdiana do seu tempo: a preponderante lusitanidade cultural ou espiritual dos ilhéus era para todos um dado adquirido. Como escrevia em 1966 um outro claridoso, "cultural e sociologicamente, Cabo Verde já não é África, embora etnicamente não seja Europa".[23]

Como veremos em seguida, esta representação de Cabo Verde começou a ser contestada a partir dos anos 50. E a elite intelectual e política que a apregoava começou a ser acusada, com maior ou menor violência, de aceitar os pressupostos da inferioridade cultural dos africanos e da superioridade cultural dos europeus, que constituíam um dos alicerces ideológicos do colonialismo, e de procurar desligar-se dos colonizados e colar-se aos colonizadores, renegando a sua africanidade cultural. Mais recentemente, alguns estudiosos vêm resgatando parcialmente os claridosos desta acusação, contextualizando o seu pensamento no quadro político e ideológico em que viviam. É esse o caso por exemplo do sociólogo político Gabriel Fernandes, para quem

> nas condições gerais de dominação colonial, em que a inferioridade cultural dos povos dominados constitui evidente suporte de sua submissão, as tentativas de anular diferenças pela presunção de homologia de conteúdos civilizacionais de dominantes e dominados podem ser vistas como parte de um esforço de neutralização [...]. Por esse prisma, a luta dos intelectuais locais para aproximar os cabo-verdianos de Portugal e afastá-los da África pode assumir um inequívoco pendor emancipatório. A identificação com o grupo dominante seria

---

[22] Lopes 1936: 5; itálicos do autor.
[23] Lobo 1966: 67.

> constitutivamente subversiva; tratar-se-ia de uma modalidade irónica do identificar-se, a partir da qual se procura anular a proeminência daquele com quem se identificou, retirando-lhe a base de legitimação.[24]

À semelhança daquilo que faziam os seus antecessores do tempo da Primeira República, embora usando um novo vocabulário, os intelectuais da *Claridade* identificavam fortemente o povo cabo-verdiano com o povo português em termos civilizacionais ou espirituais. Não há dúvida de que esta identificação tornava mais gritante o abandono das ilhas e mais desumana a miséria em que vivia a maioria da sua gente. Mas sugerir que havia nela uma ironia intencional, como parece fazê-lo Gabriel Fernandes, não é assim tão evidente para mim.

Além disso, é importante observar que a representação da caboverdianidade que acabamos de revisitar não era exclusiva dos pensadores ilhéus, bem pelo contrário. Ela era partilhada e reforçada pelos poucos intelectuais portugueses que iam estacionando no arquipélago e escrevendo sobre ele, entre os quais se destacaram José Osório de Oliveira, Augusto Casimiro e Manuel Ferreira. Este último, por exemplo, escolheu para primeira epígrafe do seu influente livro de 1967 – *A Aventura Crioula, ou Cabo Verde* – a seguinte frase, retirada de uma carta que o padre António Vieira escrevera no Natal de 1652, durante uma escala forçada em Santiago a meio de uma viagem entre Lisboa e São Luís do Maranhão: «São todos pretos, mas somente neste acidente se distinguem dos europeus». Vale a pena referir também que já em 1963, o historiador inglês Charles Boxer, insuspeito como poucos de qualquer simpatia com o luso-tropicalismo que abastecia a intelectualidade cabo-verdiana e portuguesa da época, citara a mesma frase de Vieira no seu livro sobre as relações raciais no império colonial português, precedida da afirmação de que em Cabo Verde, «com o correr dos séculos, o amálgama racial completou-se, predominando o elemento negro na constituição física e o português no aspecto cultural».[25] A representação do cabo-verdiano como um ser dotado de um corpo preponderantemente africano e de um espírito preponderantemente lusitano não pode portanto arrumar-se dentro das confortáveis balizas geográficas do

---

[24] Fernandes 2002: 97-98. Osvaldo Silvestre (2002) desenvolve argumentação semelhante. Para ele, a *Claridade* «é o lugar crítico de uma sobreposição abrasiva, e por definição irresolvida, de emancipação e colonização» (2002: 76).

[25] Boxer 1967 [1963]: 47 e 48.

movimento claridoso e do seu circunstancialismo sócio-político, da mesma forma que não se contém dentro das suas balizas cronológicas. Ela extravasa-as por todos os lados.

Mas, ao mesmo tempo, sendo uma representação muitíssimo influente e disseminada, nunca foi uma representação absolutamente incontestada. Até entre gente geracional e afectivamente ligada ao movimento claridoso, havia quem achasse que havia um certo exagero quando se falava do avanço do *espírito* e da *civilização* em Cabo Verde. Nos Colóquios de 1958, Francisco Lopes advertia os seus companheiros mais entusiasmados para o facto de o arquipélago, no seu conjunto, estar «longe de ter uma população completamente alfabetizada» nem usufruir «de uma cultura totalmente disseminada». «Quando se fala de Cabo Verde no aspecto cultural – continuava ele – fala-se geralmente do meio mindelense e de determinados círculos da cidade da Praia e da ilha de São Nicolau». Ora estes eram pólos urbanos com infraestruturas e formas de sociabilidade peculiares. O Mindelo, por exemplo, albergara desde 1917 o único liceu do arquipélago (até à abertura do liceu da Praia em 1961), razão pela qual «tinha de, forçosamente, congregar à sua volta um grupo distinto do cabo-verdiano comum». Em suma, «convém dizer que um excesso de amor pela terra natal, no que diz respeito aos naturais, e um alarde de simpatia e amabilidade da parte dos estranhos, visitantes ou estudiosos das ilhas, se tornam muitas vezes viciosos, por estarem imbuídos e enfermarem de uma certa parcialidade».[26]

*

Esta linha de crítica dominou a reacção dos jovens intelectuais cabo-verdianos que se estrearam na intervenção literária e política a partir da década de 1950 à narrativa da identidade cabo-verdiana elaborada pelos seus antecessores imediatos. Filha da conjuntura internacional do pós-guerra, esta geração encetou luta aberta contra o colonialismo português, sob as bandeiras da independência nacional, da unidade africana e do socialismo. Muitos dos seus membros mais destacados militaram no PAIGC (Partido

[26] Todas as passagens citadas são de Lopes 1959: 137.

Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde), partido que se constituiu em 1956 e que viria a governar a República de Cabo Verde após a independência política conquistada em 1975.

Amílcar Cabral, co-fundador em 1956 do PAIGC, tornar-se-ia o líder destacado desta geração. Mas outros da sua geração foram mais contundentes que Amílcar em relação aos intelectuais da Claridade. Num artigo intitulado «Cabo-verdianidade e africanidade», publicado em 1951 na revista *Vértice,* Manuel Duarte, um dos representantes da nova geração de intelectuais, afirmava que «no espírito de muito cabo-verdiano de cor» subsistia «um complexo da raça e da Cultura (em sentido antropológico), o recalcamento social e individual do que nele existe de negro africano».[27] E atribuía parte da culpa da persistência desse complexo ao tipo de «enraizamento» identitário que fora levado a cabo pelos claridosos, um enraizamento que menosprezara os elementos de africanidade cultural existentes no arquipélago (muito em especial na ilha de Santiago) e se cingira «à missão de dar uma voz poética à angústia oceânica da nossa gente».[28]

Em 1963 foi a vez de Onésimo Silveira publicar um ensaio bem mais veemente contra o lusitanismo e o barlaventismo dos escritores da *Claridade* – o célebre *Consciencialização na Literatura Cabo-Verdiana*. À semelhança de Manuel Duarte, Onésimo Silveira acusou os claridosos de «uma nítida fuga aos componentes negróides da cultura cabo-verdiana».[29] A fixação no folclore e na vivência das ilhas de Barlavento, aquelas que haviam «sofrido uma maior lusitanização», permitia «uma imediata coincidência entre a mentalidade saturadamente europeia dos claridosos e a matéria de observação e anotação literária».[30] Em suma, «para os homens da geração claridosa, "a convicção de uma originalidade regional cabo-verdiana" significava, no fundo, que é Cabo Verde um caso de regionalismo europeu».[31]

---

[27] M. Duarte 1999: 26.
[28] M. Duarte 1999: 28.
[29] Silveira 1963: 20.
[30] Silveira 1963: 16.
[31] Silveira 1963: 21-22. Este juízo encontra eco numa crítica que David Hopffer Almada dirigiria retrospectivamente aos claridosos, muito mais tarde: eles teriam valorizado positivamente a miscigenação e a interpenetração de culturas, «não pelo seu valor próprio, intrínseco, mas como uma espécie de prémio de consolação: não sendo possível ser-se "branco", e ter uma cultura "europeia" nos trópicos, que se contente ao menos e se valorize então a cultura mestiça» (Almada 1992: 49).

Ora os jovens da geração de Onésimo Silveira pensavam justamente o contrário: pensavam «que Cabo Verde é um caso de regionalismo africano». «Esta inversão dos termos do problema», esclareceu Silveira, «decorre do influxo do renascimento africano, que revitaliza todos os campos de actividade e todos os momentos de espiritualidade do homem negro ou negrificado».[32] O renascimento africano girava à época em torno da negritude, movimento político e cultural que tinha como figura de proa o presidente senegalês Léopold Senghor. Mas a adesão de intelectuais como Onésimo Silveira ou Amílcar Cabral ao africanismo da negritude não era cega nem incondicional. Bem pelo contrário, era uma adesão estratégica e informada pela avaliação crítica que Jean-Paul Sartre empreendera no seu ensaio de 1948 *Orphée noir*. Sartre caracterizara aí a negritude como uma forma de «racismo anti-racista», justificável e até necessária enquanto etapa de uma progressão dialéctica: ela seria a antítese da tese da supremacia racial do branco, o «momento da negatividade», destinado a preparar a síntese da «realização do homem numa sociedade sem raças».[33] É parafraseando Sartre que Silveira escreve terem ele e seus companheiros «a consciência de que só passando pela revalorização do homem negro ou negrificado e sua dimensão cultural é possível construir-se uma imagem do homem universalmente válida e elaborar-se um humanismo consequente e autêntico».[34]

Nos escritos de Amílcar Cabral encontra-se, a meu ver, uma oscilação entre um africanismo idêntico ao de Onésimo Silveira (um africanismo por assim dizer desencantado, exposto como ideário instrumental no quadro de uma progressão dialéctica) e um africanismo que pisca o olho à negritude. Creio que essa oscilação se deveu em larga medida ao facto de a consolidação do projecto de unidade política entre a Guiné e Cabo Verde, central no programa do PAIGC, exigir uma pedagogia complicada junto de cabo-verdianos e guineenses.[35]

---

[32] Silveira 1963: 22.

[33] Para uma contextualização histórica da negritude e dos debates em torno deste movimento, ver Carrilho 1975. As passagens de Sartre aqui citadas são retiradas de Carrilho 1975: 170-171.

[34] 1963: 23.

[35] Para o projecto de unidade entre os dois povos concorriam tanto factores ideológicos e pragmáticos condicionados pelo desenvolvimento da política colonial portuguesa e pelo arranjo geopolítico mundial do pós-guerra como considerações relativas à sustentabilidade económica de ambas as colónias após a independência desejada.

29. *Graffitti de Che Guevara e Amílcar Cabral, no bairro de Ilha de Madeira.* Fotografia de João Barbosa, Julho de 2004.

O primeiro desses textos é um manifesto distribuído nos anos 60 à numerosa comunidade cabo-verdiana estabelecida em Dakar, com vista a sensibilizá-la para a luta do PAIGC.[36] «Porque é que os cabo-verdianos são africanos?», interrogava-se aí Cabral. Por várias razões. Uma delas era o facto de a população de Cabo Verde descender fundamentalmente de escravos levados da costa ocidental da África desde finais do século XV. No que concerne a questão racial, Cabral parecia hesitar: por um lado sublinhava que a população do arquipélago era constituída por «97% de negros e mestiços e apenas 3% da gente de cor branca»; mas por outro lado considerava que os cabo-verdianos não deixariam de ser africanos «mesmo que em Cabo Verde houvesse uma população nativa cuja maioria tivesse pele branca, como acontece nos países da África do Norte».[37] Contudo, a principal razão pela qual os ilhéus eram africanos era o facto de terem «vivido durante séculos sob o regime colonial de Portugal, submetidos à miséria, à exploração, ao sofrimento e, mais do que qualquer outro povo das colónias portuguesas, à fome».[38] Noutros termos, a sujeição colonial era o marcador inequívoco da africanidade, equação que fazia todo o sentido se se levar em conta que fora a

[36] O texto integral deste manifesto está publicado em Pereira 2002: 152-160.
[37] In Pereira 2002: 157-158.
[38] In Pereira 2002: 158.

luta contra o colonialismo que mobilizara o renascimento africano do pós-guerra.

Um dos obstáculos que o líder do PAIGC tinha de enfrentar na construção da unidade era a representação bem sedimentada da singularidade cabo-verdiana. Cabral sabia que o seu projecto estaria seriamente comprometido se não incluísse um trabalho ideológico com vista à formação de um sentimento de identidade entre ambos os povos. Sabia que grande parte dos cabo-verdianos, sobretudo entre a classe média, olhava para os africanos do continente com espírito de superioridade. Sabia que a maioria dos cabo-verdianos que viviam em Bissau eram funcionários administrativos e comerciantes instruídos, que falavam o português com fluência e levavam vidas relativamente boas. Sabia também que durante séculos haviam sido cabo-verdianos muitos dos executantes do precário domínio português da Guiné e que persistia ainda a memória da participação de soldados das ilhas nas *campanhas de pacificação* do começo do século XX, que consolidaram a colonização do território. E sabia que, por tudo isso, os guineenses que conviviam com os cabo-verdianos na cidade tinham razões de sobra para os identificarem mais com o colonizador do que como irmãos colonizados. Convencer uns e outros de que aquilo que os unia era mais do que aquilo que os separava não era tarefa fácil. Além do mais, a disparidade entre cabo-verdianos e guineenses minava o próprio PAIGC: os dirigentes do partido eram maioritariamente cabo-verdianos, ao passo que os guerrilheiros eram maioritariamente guineenses.

A proclamação da africanidade de Cabo Verde deve ser entendida no quadro deste circunstancialismo. Não era de todo uma afirmação pacífica. Se o fosse, Cabral e seus companheiros não teriam de repeti-la vezes sem conta, como o fizeram – ao passo que nunca acharam necessário vir lembrar aos guineenses que também eles eram africanos.

Num segundo texto em que avançou para além da simples asserção da africanidade de Cabo Verde e procurou explicar o que é que significava, afinal, ser-se africano, Cabral escreveu o seguinte:

> Muita gente pensa que Cabo Verde é a Praia ou São Vicente. Mas quem conhece o mato em Cabo Verde, sente que Cabo Verde é uma realidade africana tão palpitante como qualquer outro pedaço de África. A cultura do povo de Cabo

> Verde é africaníssima: nas crenças é idêntico – há em Santiago o "polon" que alguns ainda consideram como árvore sagrada.[39] Não há muitos "polon" por causa das muitas secas, secaram. Mas os que existem ainda, ninguém toca neles. Além disso, a feitiçaria ("morundade") há muito disso. "Almas" que aparecem de noite, gente que voa, que faz, que acontece, como interpretação da realidade da vida que é igualzinho a África. Deitar sortes então, nem falemos.[40]

Nesta passagem, Cabral dispôs-se a namorar um arquétipo irracionalista da África que era acalentado tanto pela imaginação colonial como pela poética da negritude: "África" eram as crenças, as árvores sagradas, a feitiçaria, as almas que aparecem de noite. Acontece, porém, que noutras passagens do mesmo discurso Cabral atacava duramente as crenças em espíritos e na feitiçaria. As mesmas crenças "africanas" que em Cabo Verde podiam ser romantizadas, porque eram politicamente inócuas e porque os *polon* já estavam quase todos secos, na Guiné eram ameaçadoras para os objectivos do PAIGC. Entre outras coisas, elas eram um dos fundamentos do poder das autoridades tradicionais e, portanto, constituíam em potência um obstáculo à hegemonia do partido. Por isso é que Amílcar Cabral exortava os seus ouvintes a «combater a cultura colonial», mas também a «deixar na nossa cabeça aquele aspecto de cultura humana, científica, que porventura os tugas trouxeram para a nossa terra e entrou na nossa cabeça também».[41] E era de opinião que, «na nossa cultura, devemos fazer resistência para conservar aquilo que de facto é útil e construtivo, mas na certeza de que, à medida que avançamos, a nossa roupa, a nossa maneira de comer, a nossa maneira de dançar, de cantar, tudo tem que mudar aos poucos, quanto mais a nossa cabeça, o nosso sentido nas relações com a natureza e até as nossas relações uns com os outros».[42] Em suma, a africanidade *à la* negritude tinha de ser lembrada aos cabo-verdianos e aos guineenses para que eles se descobrissem irmãos uns dos outros: era um instrumento de fraternidade. Mas deveria também ser transcendida por ambos para que juntos pudessem edificar uma sociedade nova, justa e progressista.

No dia 21 de Janeiro de 1973 Amílcar Cabral foi assassinado em Conacri por um militante guineense do PAIGC. Ao que tudo indica, o ressentimento

---

[39] *Polon* é o nome dado na Guiné-Bissau e em Cabo Verde ao poilão ou sumaumeira *(Ceiba pentandra),* uma árvore de grande porte e longevidade que é considerada morada dos espíritos dos antepassados em várias partes da África ocidental.

[40] Cabral 1974: 117-118.

[41] Cabral 1974: 188.

[42] Cabral 1974:191.

para com a liderança cabo-verdiana do movimento de libertação, eventualmente instigado por Sékou Touré ou pela polícia política portuguesa, constituiu o móbil do crime. No dia 5 de Julho de 1975 Cabo Verde tornou-se um país independente e o PAIGC assumiu o controlo do aparelho de Estado. Poucos dias antes, os dirigentes da ala cabo-verdiana do partido tinham recusado uma proposta de constituição, apresentada por dois dos seus membros, que estipulava a consumação imediata da unidade política entre a Guiné-Bissau e Cabo Verde.[43] Os dois territórios tornaram-se Estados independentes com órgãos de soberania e governação próprios, mas mantiveram-se ambos sob a hegemonia do PAIGC. O projecto de unidade conservou-se em lume brando durante os anos seguintes, mas consubstanciou-se em pouco mais do que um hino nacional comum e duas bandeiras tricolores idênticas. Em 1980, a constituição cabo-verdiana ainda reafirmava a «vocação histórica do Povo de Cabo Verde [...] criar com o Povo da Guiné-Bissau uma união orgânica, livre e voluntária». Mas ao mesmo tempo protelava-a, determinando que ela teria de ser «democraticamente decidida pelos representantes legítimos, eleitos dos dois Povos e sujeita a referendo popular».[44] Na prática, sintetiza José Vicente Lopes, «o pouco que se fez de conjunto foi executado no âmbito da Conferência Intergovernamental, criada em Bissau, e que se reuniu três vezes» entre 1975 e 1980.[45] Em Novembro deste último ano, um golpe de estado em Bissau comandado pelo general Nino Vieira apeou o presidente Luís Cabral, destituiu um governo que era dominado por gente de ascendência cabo-verdiana e enterrou o projecto de unidade. Em 1981 o partido cabo-verdiano desvinculou-se do partido guineense e mudou o nome para PAICV.

Durante os cinco anos e meio que durou o projecto de unidade, a nova elite política e intelectual de Cabo Verde dinamizou uma campanha cultural apropriadamente denominada de *reafricanização dos espíritos*. Assumia-se que os espíritos dos cabo-verdianos estavam desafricanizados, que essa desafricanização representava uma *alienação cultural* e que este estado de coisas tinha de ser corrigido, a bem da legitimação colectiva do projecto de

---

43 Lopes 1996: 641.
44 Lopes 1996: 643.
45 Lopes 1996: 644 e Furtado 1997: 154.

unidade com a Guiné, um dos fundamentos da existência do partido no poder e um dos pilares da sua identidade. Em termos práticos, a reafricanização dos espíritos consubstanciou-se, por exemplo, na elevação do uso do crioulo, da evocação das raízes africanas e da denúncia do colonialismo e do passado escravocrata a critérios de mérito literário e artístico. A ausência de uma indumentária local que fizesse as vezes de traje nacional não ocidentalizado foi compensada com a adopção de bubus e balalaicas pela elite emergente.[46] E o europeísmo barlaventista da geração claridosa foi devidamente rectificado com a promoção e a nacionalização de um sem-número de manifestações culturais populares da ilha de Santiago de raiz marcadamente africana, como as festas de tabanca, as *finaçon,* o batuque e o funaná, muitas delas objecto de desprezo pelas elites e de repressão pelas autoridades civis e religiosas nas décadas anteriores à independência.

Na avaliação imediata dos africanistas mais empenhados, o fim do projecto de unidade feriu de morte o processo de reafricanização dos espíritos. Numa comunicação ao simpósio «Continuar Cabral», realizado em 1983, Dulce Almada Duarte, que fora directora-geral da Cultura do governo do PAIGC, declarou que o golpe de estado de 1980 acarretara «consequências maléficas para a reafricanização completa do homem cabo-verdiano». Embora a aspiração à unidade com a Guiné tivesse criado «uma dinâmica que levara o cabo-verdiano a ultrapassar em escassos anos mais de um século de alienação cultural e de perda da consciência das suas raízes africanas», a sua «condição de ilhéu» não lhe permitira ainda «interiorizar completamente a sua condição de africano». Para Dulce Duarte só a continuação do intercâmbio com a Guiné «iria permitir ao povo cabo-verdiano e, principalmente, à pequena burguesia uma total reafricanização dos espíritos».[47]

Mas, se para vários dirigentes cabo-verdianos do PAIGC o golpe de estado da Guiné representou o fim de um sonho, para outros, e mais ainda para muitos cabo-verdianos que não alinhavam com o partido único, representou o fim de um pesadelo. Segundo a análise de José Carlos Gomes dos Anjos, no seio da ala cabo-verdiana do PAIGC, além do interesse na unidade, havia um

---

[46] A este respeito, ver Almeida 1990.
[47] Duarte 1984: 221-222.

outro grande interesse que o contradizia, «o da reconciliação com a elite política e com a elite intelectual maldita que promovera a tese da mestiçagem e não acreditava na africanização do país».[48] Muitos dos intelectuais claridosos eram pessoas queridas pelo povo e pelos seus pares, vários estavam ligados à nova elite política por laços estreitos de amizade e de parentesco e a sua voz dissonante, quando se fazia ouvir no arquipélago ou nos países da diáspora, causava sempre embaraço. Daí o alívio que alguns dirigentes do partido sentiram quando o projecto de unidade ruiu. Ainda de acordo com Gomes dos Anjos, a convicção de que existia uma singularidade cabo-verdiana nunca terá deixado de sobreviver em estado latente nos espíritos dos líderes do PAIGC, mesmo no período mais efervescente da campanha de reafricanização dos ditos.[49]

O fim do projecto de unidade com a Guiné facilitou a assunção progressiva dessa consciência no decurso da década de 1980. Ao mesmo tempo, o reencontro ideológico com a África tornou-se menos premente devido ao sucesso da política externa multilateral do PAICV, que fez com que nos anos 1980 Cabo Verde tenha sido o país africano a receber o maior volume de ajuda internacional *per capita,* equivalente a metade do seu produto nacional bruto. Um terceiro factor concomitante foi a transformação do PAIGC/CV de um partido dominado por ex-combatentes com uma vivência intensa em países da África ocidental durante a guerra colonial num partido dominado por quadros superiores formados nas Europas e nas Américas.[50]

Alguns dos símbolos de africanidade que foram promovidos nos primeiros anos da independência resistiram melhor do que outros ao colapso da campanha de reafricanização e integraram-se no repertório da identidade nacional. Isso ocorreu sobretudo com os elementos endógenos, muito especialmente o folclore cerimonial e musical de Santiago. Em contrapartida, os símbolos politicamente mais marcados, como é o caso da toponímia referente a heróis da libertação africana, aguentaram menos a mudança da conjuntura político-ideológica.[51] Na ressaca da campanha de reafricanização dos espíritos, escreve Germano Almeida, «tivemos de aprender que há tantas

---

48 Anjos 2002: 227.
49 Anjos 2002: 224.
50 Furtado 1997.
51 Fernandes 2002: 177-178.

identidades culturais quantos os povos africanos, e bem perfeitamente que poderíamos pertencer à África desde que levássemos uma etiqueta a assinalar-nos como senhores de uma identidade que nos particulariza como cabo-verdianos».[52] Um bom exemplo desta nova consciência, que procura compatibilizar o legado discursivo dos claridosos e o dos africanistas, é o texto das conferências sobre «caboverdianidade e tropicalismo» que David Hopffer Almada, então ministro da Cultura de Cabo Verde, proferiu em 1989 na Fundação Joaquim Nabuco, no Recife, bastião do luso-tropicalismo em terras brasileiras.[53]

No plano político, os anos 90 foram marcados pela subida ao poder do MpD (Movimento para a Democracia), partido que venceu as eleições legislativas realizadas em 1991, na sequência da abertura ao multipartidarismo decretada pelo PAICV no ano anterior, e que se manteve no governo durante duas legislaturas consecutivas, vindo a ser rendido em 2001 por um PAICV remoçado. No plano económico, os dez anos de governação do MpD pautaram-se pela execução de uma política neoliberal que se concretizou, por exemplo, na privatização de empresas públicas e na captação de investimento estrangeiro, proveniente sobretudo de países europeus e dirigido principalmente ao sector do turismo. A prossecução deste programa, somada a uma boa dose de revanchismo do partido emergente face ao velho PAICV, intensificou a tendência de esbatimento do imaginário africanista e de reconciliação com discursos identitários mais antigos que se iniciara na década anterior. Atestam-no, por exemplo, a adopção de um novo hino nacional e de uma bandeira que rompe com o verde-amarelo-e-vermelho da paleta cromática do pan-africanismo, bem como a reposição de vários topónimos cabo-verdianos e portugueses que haviam sido substituídos por nomes de libertadores africanos. Também as notas emitidas pelo Banco de Cabo Verde acompanharam a mudança: à efígie de Amílcar Cabral (a única em circulação desde 1977) vieram juntar-se a do claridoso Baltasar Lopes (em 1992) e a do nativista Eugénio Tavares (em 1999).

---

[52] Almeida 1998: 17.
[53] Cf. Almada 1992.

*

E pur... no si muove! Para lá das suas diferenças e desinteligências mais que manifestas, os discursos de intelectuais e políticos sobre o povo de Cabo Verde que se sucederam ao longo do século XX exibem várias constantes. Em primeiro lugar, a identidade cabo-verdiana foi sempre definida pela mistura, e uma característica das identidades que se definem assim é que reproduzem continuamente os arquétipos originais que convocam. Os arquétipos que os discursos da caboverdianidade têm reproduzido denominam-se *África* e *Europa*, ou *Portugal*. Chamo-lhes arquétipos não só para salientar a natureza imaginária da sua realidade, mas também por causa da constância de alguns dos respectivos conteúdos ao longo do tempo. África tem evocado sempre tradição, raízes, emoção, sensualidade e, no plano intelectual ou espiritual, um mundo de crenças mágicas e superstições. Europa ou Portugal, por seu turno, têm evocado progresso, modernidade e, no plano intelectual ou espiritual, o mundo da razão e da ciência. A avaliação destes arquétipos, bem entendido, variou conjunturalmente: se para os claridosos África era uma nota pitoresca ou uma "maquilhagem epidérmica", para os africanistas ela representava uma autenticidade que fora alienada pela hegemonia cultural do colonizador.

Em segundo lugar, os cabo-verdianos, no seu conjunto, têm sido vistos como pessoas com sangue mais africano que português mas com espírito mais português que africano. No vocabulário republicano, chamou-se a isto "civilização". No vocabulário da *Claridade* chamou-se "aristocratização cultural". No vocabulário inicial do PAIGC chamou-se "alienação cultural". E no vocabulário emergente, colonizado pela literatura dos estudos culturais e dos estudos pós-coloniais, chama-se às vezes "hibridez". Estas expressões transportam lastros ideológicos muito diferentes e exprimem perspectivas bem distintas sobre aquilo que é ser-se cabo-verdiano. Mas, ao mesmo tempo, todas elas nos falam de algo em comum. Estou em crer que é sobre esse denominador comum que assentam, revitalizando-o, as especulações contemporâneas acerca da superioridade dos espíritos que encarnam em Cabo Verde e acerca do contraste entre a lusofonia dos espíritos e a

crioulofonia das pessoas que fui surpreendendo no decurso do meu trabalho de campo em São Vicente.

E justamente por falar em São Vicente, está na hora de regressar à ilha para terminar esta viagem e observar uma terceira permanência secular nos discursos sobre a caboverdianidade. A identidade cabo-verdiana não tem sido pensada apenas como algo que resulta da mistura de dois ingredientes exteriores. Ela tem sido pensada também com referência a uma África e a uma Europa internas. A África de Cabo Verde é a ilha de Santiago, e a sua personificação é o *badio*, o camponês escuro e iletrado do interior que vibra ao som do batuque. A Europa de Cabo Verde é São Vicente, personificada no literato claro do Mindelo, empregado de escritório ou funcionário público nas horas vagas. Se a caboverdianidade da *Claridade* consistiu largamente numa nacionalização (*avant la lettre*) da representação da vida mole e sofrida do Mindelo, a africanidade do PAIGC foi um movimento inverso de nacionalização do imaginário da vida rural do interior de Santiago.

Num caso como no outro, algo teve que ser menosprezado ou empurrado para fora. Quando Baltasar Lopes quis destacar a europeidade cultural das ilhas, teve de considerar que as festas de tabanca santiaguenses eram sobrevivências «de cultos e práticas mortas» que estavam condenadas a dissolver-se «no ambiente social comum».[54] Simetricamente, quando Amílcar Cabral quis destacar a africanidade do arquipélago, teve de dizer nem a cidade da Praia nem a ilha de São Vicente eram bem Cabo Verde. Portanto, sempre que se tem querido falar da identidade cultural de Cabo Verde, não se tem conseguido deixar de mencionar também a diferença cultural interna – mesmo que seja para negligenciá-la no passo seguinte.

Durante a minha estadia em São Vicente e nas curtas visitas a outras ilhas que tive ocasião de fazer, pude constatar que as pessoas gostam muito de falar acerca do que é ser-se cabo-verdiano – sobretudo quando conversam com um estrangeiro. Falam da emigração, ora como tragédia ora como vocação da gente das ilhas; falam da pobreza, da pequenez do meio e das limitadas perspectivas de futuro; falam da fome, que ainda a há, muito menos do que havia outrora, é certo, mas sofrida e envergonhada como sempre;

[54] Lopes 1956: 19.

dizem que apesar da pobreza o povo em Cabo Verde é mais evoluído que na África, que não há cabo-verdiano que não tenha veia de músico ou de poeta, tal como não há um único, pobre ou rico, que não goste de cachupa; louvam os homens as mulheres mais *sabe de mundo* que existem; queixam-se as mulheres dos homens mais mulherengos e levianos que Deus pôs na terra. Ao mesmo tempo, as pessoas em Cabo Verde também gostam muito de enumerar diferenças entre as ilhas no que diz respeito à maneira de viver e ao modo de ser dos seus habitantes. Consoante o tema e o propósito da conversa, o horizonte da identidade colectiva ora se alarga ao arquipélago, ora se confina à ilha de cada um, para compará-la com outras.

Quando a conversa é sobre a diferença, São Vicente e Santiago tendem a ser as duas ilhas mais visitadas do arquipélago cabo-verdiano de identidades, e tendem a funcionar como tipos ideais da sua europeidade e da sua africanidade, respectivamente. Num artigo recente, Dulce Duarte sonda as razões históricas deste estado de coisas. Segundo ela, apesar do longo trabalho de construção de uma identidade cabo-verdiana, subsistem diferenças consideráveis entre as "memórias colectivas" de Santiago e de São Vicente, diferenças essas condicionadas por processos de formação da sociedade enormemente desfasados no tempo e bem diversos: «enquanto em Santiago, à memória colectiva conservada pelos primeiros escravos do seu continente de origem se substituiu a memória colectiva que o santiaguense guardou da história longínqua do povo escravizado na grande ilha, em São Vicente a memória colectiva não vai muito além da implantação dos ingleses no Mindelo, no século XIX».[55]

Tanto quando me foi dado observar, esta discrepância é manifesta. Em São Vicente, a ilha que conheço melhor, cansei-me de ouvir falar de como os ingleses, os portugueses metropolitanos e os madeirenses que por lá foram passando influenciaram os costumes locais. E cansei-me de ouvir dizer que, comparado com o Mindelo, Santiago era quase um outro país e que o crioulo fundo dos badios era uma língua difícil de entender. Mesmo as pessoas que apreciam o folclore santiaguense, apreciam-no como uma espécie de exotismo do interior. Uma das consequências desta discrepância de

[55] D. A. Duarte 1999: 30.

memórias e identidades insulares é predispor os santiaguenses e os mindelenses a sensibilidades bem distintas perante a invocação da europeidade ou da africanidade do seu país. Não é por isso de estranhar que São Vicente tenha sido uma das ilhas nas quais o projecto de unidade africana do PAIGC esbarrou com maior resistência. Dada a equação persistente entre as ideias de europeidade e de superioridade de espírito, também não é de estranhar que os racionalistas cristãos da ilha achem que ela é um poiso escolhido por muitos espíritos superiores para virem encarnar. E não é de estranhar que noutras ilhas por onde andei me tenham dito que a gente do Mindelo às vezes tem um bocadinho de espírito de superioridade.

30. *Interior de uma residência no Mindelo. Sob a fotografia do casal, ambos racionalistas cristãos, um retrato de Luiz de Mattos.* Fotografia do autor, Junho de 2001.

Capítulo VIII
Mediunidade e feminidade de classe média

As sessões públicas de limpeza psíquica destinam-se a atrair as forças do astral superior e a canalizá-las para solucionar problemas das pessoas presentes nos centros e de pessoas ausentes. Como ficou já dito, as sessões destinam-se também a conduzir aos respectivos mundos astrais espíritos inferiores que permaneceram na Terra ao desencarnar, atormentando os vivos. Espíritos inferiores e superiores manifestam-se nas sessões através de *médiuns de incorporação*, pessoas que possuem e cultivam a capacidade de alojar temporariamente espíritos nos seus corpos. Os médiuns de incorporação são também chamados *instrumentos*, e são comparados a aparelhos telegráficos ou receptores de rádio.

Reunidas determinadas condições, os médiuns ou instrumentos actuam como intermediários entre as outras pessoas e os espíritos. De acordo com a doutrina racionalista cristã, todos os seres humanos possuem uma faculdade mediúnica inata mais ou menos desenvolvida. Todos nós somos susceptíveis pelo menos de ser *intuídos* por espíritos adventícios, e alguns de nós podem mesmo ser *actuados* por eles de maneira involuntária e muitas vezes violenta. Mas a mediunidade enquanto faculdade humana universal é uma coisa; outra é o seu exercício nas sessões racionalistas cristãs, que deve obedecer a um protocolo preestabelecido. Para se trabalhar como médium propriamente dito é necessário ser-se dotado da chamada mediunidade de incorporação, mas é igualmente necessário aprender a entender, desenvolver e gerir esse dom de uma certa maneira. Noutros termos, a mediunidade propriamente dita requer um tipo peculiar de carisma bem como a aquisição de competências específicas.

Em São Vicente os instrumentos são sempre mulheres. Sentadas à volta da grande mesa rectangular, as médiuns aprendem a exteriorizar as *vibrações* dos espíritos que as actuam somente através da palavra, reprimindo outras formas de manifestação corporal. Aprendem também a conservar o seu próprio espírito num estado de semiconsciência, em condições de poder censurar o

espírito alienígena que temporariamente coabita o seu corpo quando este, tratando-se de um espírito grosseiro, intenta por exemplo usar linguagem imprópria ou exteriorizar-se gestualmente. Quando ocasionalmente uma médium perde o controle da *manifestação*, seja por falta de experiência ou de concentração, seja pela violência excepcional do espírito que a actua naquele momento, o presidente da sessão interrompe de imediato a comunicação. Para exercer este papel vigilante, quem preside as sessões não pode possuir capacidade mediúnica desenvolvida, pelo menos tratando-se de mediunidade de incorporação.

31. *«Um médium do Centro Redentor, actuado por um dos seus dirigentes astrais de grande elevação espiritual.»* Estampa n.º 115 de *A Vida Fora da Matéria* (Centro Redentor 1934 [1932]).

Para os racionalistas cristãos, a mediunidade no seu sentido mais amplo não se reduz estritamente àquilo a que os antropólogos costumam chamar *possessão espiritual*. É possível ser-se intuído por espíritos sem se ser actuado por eles. Mas mesmo quando o comportamento de alguém é interpretado como resultado directo da acção de espíritos, os racionalistas cristãos não

gostam de usar a palavra *possessão*. Esta resistência prende-se com o facto de na tradição cultural cristã, na qual o racionalismo cristão mergulha, a palavra "possessão" evocar a ideia de jugo demoníaco.[1] Ora o espiritismo racionalista cristão rejeita a existência do diabo. É por isso que os seus seguidores preferem dizer que as pessoas são actuadas por espíritos, bons ou maus, a dizer que elas são possuídas. Adopto aqui esta terminologia, não só para me manter fiel às categorias nativas, mas também porque a noção de ser actuado descreve na perfeição aquilo que está em jogo. Ser actuado implica abdicar da agência (seja total ou parcialmente, seja de forma deliberada ou involuntária) e outorgá-la aos espíritos. Para dialogar com estudos antropológicos anglófonos e francófonos, contudo, serei por vezes obrigado a citar ou utilizar o termo "possessão", que é moeda corrente nessa literatura. Peço aos eventuais leitores racionalistas cristãos que compreendam que quando falar de possessão estou a falar de actuação espiritual, e que me perdoem a imprecisão.

As médiuns racionalistas cristãs têm de fazer com que as manifestações dos espíritos se tornem não apenas perceptíveis mas também inteligíveis aos outros. Isso só pode acontecer se tanto as médiuns como as pessoas que frequentam regularmente as sessões partilharem um certo número de pressupostos e expectativas acerca do que nelas se passa. Por outras palavras, não só as médiuns, mas também os frequentadores dos centros espíritas, necessitam de possuir conhecimentos acerca da influência espiritual, e tem de haver alguma correspondência entre os conhecimentos dos especialistas e os dos não especialistas para que a comunicação seja possível. Existem, é claro, diferenças significativas entre a aprendizagem das médiuns e a das pessoas comuns. Primeiro, enquanto as médiuns passam por um treino especial, o comum das pessoas vai aprendendo coisas acerca dos espíritos de maneira informal. Segundo, e não menos importante, as médiuns aprendem a exercer vigilância cerrada sobre as influências espirituais que as afectam, ao passo que a maioria das pessoas não – tendo por isso de recorrer aos centros racionalistas cristãos ou a outros especialistas quando necessitam de se libertar da interferência de espíritos perturbadores.

---

[1] Kramer 1993 [1987]: 60.

Nas páginas que se seguem concentrar-me-ei na mediunidade no sentido estrito, e mais precisamente na maneira como ela é treinada e praticada nos centros racionalistas cristãos de São Vicente.

*

Durante o trabalho de campo, observei que os instrumentos que trabalhavam nos sete centros racionalistas cristãos de São Vicente eram todos mulheres, e quase todas de meia-idade. No passado, até aos anos 1940, havia também alguns homens médiuns. Mas mesmo nesse tempo eram em proporção reduzida, e de então para cá os presidentes não têm permitido que os homens desenvolvam a mediunidade de incorporação nos seus centros. Esta restrição de género não é ditada pelo Centro Redentor do Rio de Janeiro; é uma convenção cabo-verdiana. A sua razão de ser foi-me sempre explicada da mesma maneira. Os homens, diziam-me, são demasiado impulsivos e obstinados, além de serem fisicamente mais fortes que as mulheres. Quando acontece serem actuados por espíritos inferiores, é-lhes difícil controlá-los e tornam-se por isso eles próprios difíceis de controlar. As manifestações espirituais através de médiuns masculinos eram com frequência muito físicas e por vezes violentas. Chegava a haver alturas em que ninguém era capaz de controlar um médium actuado por um espírito agressivo – nem o presidente, nem os esteios, nem os fiscais que zelavam pelo bom andamento dos trabalhos na mesa. Foi esta, assim mo disseram, a razão pela qual a partir de certa altura os homens passaram a ser desencorajados a desenvolver mediunidade de incorporação.

As mulheres, por sua vez, são consideradas instrumentos mais dóceis. Mas o exercício da mediunidade nos centros racionalistas cristãos não está aberto a qualquer uma. As regras do Centro Redentor recomendam que apenas se treinem para médiuns mulheres instruídas, com o ensino primário pelo menos, muito embora na prática se registem excepções. A razão desta recomendação é fácil de entender. Nas sessões, as mulheres exteriorizam os espíritos que as actuam através da palavra. Devem possuir um bom domínio da língua e falar com correcção, caso contrário poderiam soar desajeitadas e patéticas e trazer descrédito público a elas próprias e ao racionalismo cristão.

Isto funciona como uma restrição a muitas mulheres cuja sensibilidade mediúnica é reconhecida pelos presidentes, mas que não possuem instrução suficiente para se fazerem médiuns. Em Cabo Verde, onde o português é a língua oficial e aquela que se fala em todos os eventos formais, incluindo os serviços religiosos e as sessões espíritas, dá-se grande importância à capacidade das médiuns de falar fluentemente português. Como ficou referido atrás, o crioulo é a língua que se aprende desde o berço e que se fala no quotidiano, ao passo que o português se utiliza quase apenas na escola e nas instituições oficiais. Em resultado disto, mesmo pessoas que frequentaram a escola primária não são proficientes no português. Em termos sociais, isto significa que as mulheres das classes baixas ficam geralmente impedidas de seguir uma carreira de médium.

Além de falar português com fluência, as mulheres que aspiram a ser médiuns devem ser calmas, serenas, ter poucas preocupações materiais e conduzir vidas modestas e discretas. Os racionalistas cristãos dizem que, para ser uma médium propriamente dita, uma mulher deve idealmente ser casada. Se não for casada, que seja caseira. Somadas ao domínio adequado da língua portuguesa, estas condições limitam ainda mais o universo de aspirantes. As raparigas não preenchem habitualmente os requisitos, nem desejam desenvolver-se como médiuns, mesmo que sintam ou que outros lhes digam que possuem o dom. As mulheres na casa dos vinte e dos trinta e poucos anos estão normalmente demasiado ocupadas a cuidar das crianças que vão tendo. As mulheres com empregos a tempo inteiro e famílias para cuidar também não têm tempo, e dificilmente conseguem libertar-se das preocupações da lida do dia-a-dia. Às mulheres idosas, por seu turno, falta muitas vezes a saúde necessária para frequentar as sessões diariamente, como aconselhado. Não é por isso surpreendente que a maioria das médiuns sejam mulheres na casa dos quarenta e dos cinquenta anos – viúvas, solteiras, ou, muito mais comum, donas de casa sem profissão ou com ocupações a tempo parcial e filhos suficientemente crescidos para tratarem de si.

Estas circunstâncias de ordem prática relacionadas com a literacia e os padrões de género e de ciclo de vida feminino prevalentes em São Vicente explicam em parte a estreiteza da faixa etária de onde provém a maioria das mulheres que desenvolvem a mediunidade nos centros racionalistas cristãos.

Mas, embora importantes, não são apenas circunstâncias práticas aquilo que está em jogo. Além de uma cosmologia e de uma ontologia, a literatura racionalista cristã veicula uma série de preceitos morais. E acontece que muitos deles encaixam como uma luva no *ethos* das mulheres de classe média. Encontram eco nas suas experiências de vida, nas suas inquietações e nas suas expectativas.

Sociologizando a filosofia de Gilles Deleuze, poderíamos dizer que a moralidade racionalista cristã compreende um conjunto de conceitos ou ideias particularmente aptos a afectar intimamente as mulheres de classe média, proporcionando-lhes uma forma significativa de experienciarem as suas vidas.[2] Adoptando os termos de Peter Stromberg, poderíamos dizer que o racionalismo cristão oferece uma linguagem referencial cujos temas e imagens se prestam a despertar naquelas mulheres um vivo sentimento de relevância, tornando-se então para elas uma linguagem constitutiva, que conduz a uma convicção íntima profunda da realidade da doutrina.[3] Por fim, nos termos de Michael Lambek, poderíamos dizer que o conhecimento objectificado do racionalismo cristão se presta muito bem a tornar-se conhecimento incorporado pelas mulheres de classe média, um conhecimento que adquire para elas uma realidade experiencial.[4] Regressarei a estas linhas teóricas no capítulo final.

Por agora, quero explicitar o tipo de referentes e de moralidade de que estou a falar. Concentrar-me-ei aqui somente nos padrões morais que têm a ver com relações familiares e de género, e mais particularmente com um certo ideal de feminidade. Podem tomar-se como ilustração deste ideal as seguintes passagens do livro básico do racionalismo cristão:

> Em regra geral, se [um espírito] encarna como mulher, é para ser mãe. [...] O instinto materno desperta na mulher desde os alvores da infância, e ser mãe – de corpo e alma devotada a essa missão – é o mais nobre e elevado dos seus deveres na Terra. [...]
>
> Na obra da regeneração dos costumes da humanidade desempenha ela um papel da mais alta relevância, para cumprimento do qual precisa estar em contato permanente com os filhos – que serão os pais e os dirigentes de amanhã – esforçando-se por educá-los nos moldes de uma conduta moral impregnada de virtudes.[5]

---

[2] Ver Deleuze 1990.
[3] Ver Stromberg 1993.
[4] Ver Lambek 1993.
[5] Centro Redentor 1986: 164-165.

32. *«A mãe, consciente do seu papel e preocupada com a criação e educação do filho para torná-lo um homem útil a si mesmo e à colectividade, forma, com os pensamentos de valor que emite, um ambiente claro e límpido, propiciador de boa assistência espiritual e, portanto, de saúde e alegria.»* Estampa n.º 51 de *A Vida Fora da Matéria* (Centro Redentor 1984).

Inúmeras publicações racionalistas cristãs enfatizam a vocação natural das mulheres para se tornarem mães e esposas devotadas. Maria Cottas, filha de Luiz de Mattos e falecida mulher de António Cottas, anterior presidente do Centro Redentor, publicou uma série de crónicas no jornal mensal do centro, *A Razão*, muitas das quais foram depois reeditadas em colectâneas com títulos como *Contos Morais* e *Crónicas de Agora*, livros muito lidos. Nas suas crónicas, Maria Cottas deixou vários conselhos sobre o comportamento que as mulheres racionalistas devem seguir. Devem, por exemplo, vestir-se e comportar-se com modéstia, e serem condescendentes com os seus maridos quando estes não resistem aos apelos da matéria típicos dos seres do sexo masculino – como discutir, enfurecer-se e conquistar mulheres. As mulheres devem possuir um espírito suficientemente forte para fecharem os olhos aos desmandos dos seus companheiros e procurar chamá-los à razão com

paciência e delicadeza. Devem comportar-se sempre como verdadeiras senhoras, mesmo quando os maridos não as tratam desse modo. Não devem nunca esquecer que a sua missão é serem as âncoras firmes das suas famílias.

33. *Retrato de Maria Cottas, tirado em Janeiro de 1960 na sessão comemorativa do centenário do nascimento de seu pai, Luiz de Mattos, no Centro Redentor do Rio de Janeiro.* Postal à venda em São Vicente.

Poderia continuar a ilustrar demoradamente (e maçadoramente) este tema com citações da literatura racionalista cristã, bem como das comunicações doutrinárias que os espíritos superiores deixam nas sessões através das médiuns. Estas comunicações são habitualmente gravadas, transcritas, fotocopiadas e distribuídas pelos militantes e pelos frequentadores assíduos dos centros. A somar aos seus propósitos edificantes, estes folhetos constituem também o meio mais importante de manter os centros racionalistas cristãos espalhados pelo mundo ligados à casa chefe do Rio de Janeiro. Cada centro envia regularmente por correio ao Centro Redentor transcrições das comunicações doutrinárias que os espíritos superiores deixam no final das sessões. É suposto que alguns funcionários da casa chefe leiam as comunicações espirituais recebidas e avaliem se elas são ou não conformes à doutrina. Se porventura algumas não o forem, o presidente do Centro Redentor escreve aos presidentes dos centros em questão, chamando-lhes a atenção para a necessidade de exercerem a devida vigilância sobre as

suas médiuns. Caso contrário, poderão ver cessada a sua ligação oficial ao racionalismo cristão.

Para ser breve, apresento apenas alguns excertos de um outro texto, um panfleto intitulado «O Ciúme», que estava a ser distribuído certa noite no final de uma sessão num dos centros mais concorridos de São Vicente. Rezava ele assim:

> O ciúme, que é um dos sentimentos mais abjectos e animalizados, somente se aninha em almas inferiores, que só vêem a carne e para ela vivem, pois não consta, em tempo algum, que o ciúme defendesse os dons da alma, ou se batesse pela defesa da dignidade espiritual do objecto amado. [...]
>
> Se no homem o ciúme é ridículo, na mulher, então, nem se comenta...! A mulher ciumenta desce da sua dignidade e torna-se uma criatura desprezível e tola, pois demonstra não ser altiva, nem saber colocar-se no seu lugar de mulher superior a todas essas misérias. A esposa deve encarar os desmandos do homem que escolheu para marido como produtos de uma educação viciada, procurando levá-lo por bem, chamando-o, com delicadeza, ao cumprimento do dever, fazendo-o enveredar pelo caminho da honra. [...]
>
> Embora ela se sinta torturar pelas dores morais, não deve deixar de ser tolerante para com o companheiro, procurando atraí-lo pelo carinho e respeito, mas nunca demonstrando ciúme.
>
> Nessas ocasiões é que a mulher deverá demonstrar o seu valor, sendo previdente e virtuosa, não se deixando esmorecer nem abater, por coisa alguma, sabendo que a vida terrena é cheia de ilusões e sofrimentos.

Estas palavras falam por si. Dão por adquirido e promovem um modelo de relação entre géneros, mais precisamente entre casais, que, embora não deixe de censurar os desmandos dos homens, é muito mais permissivo face a estes que aos das mulheres. Acontece que este modelo cultural se ajusta na perfeição ao *ethos* da conjugalidade cabo-verdiana, e em particular ao das classes médias.

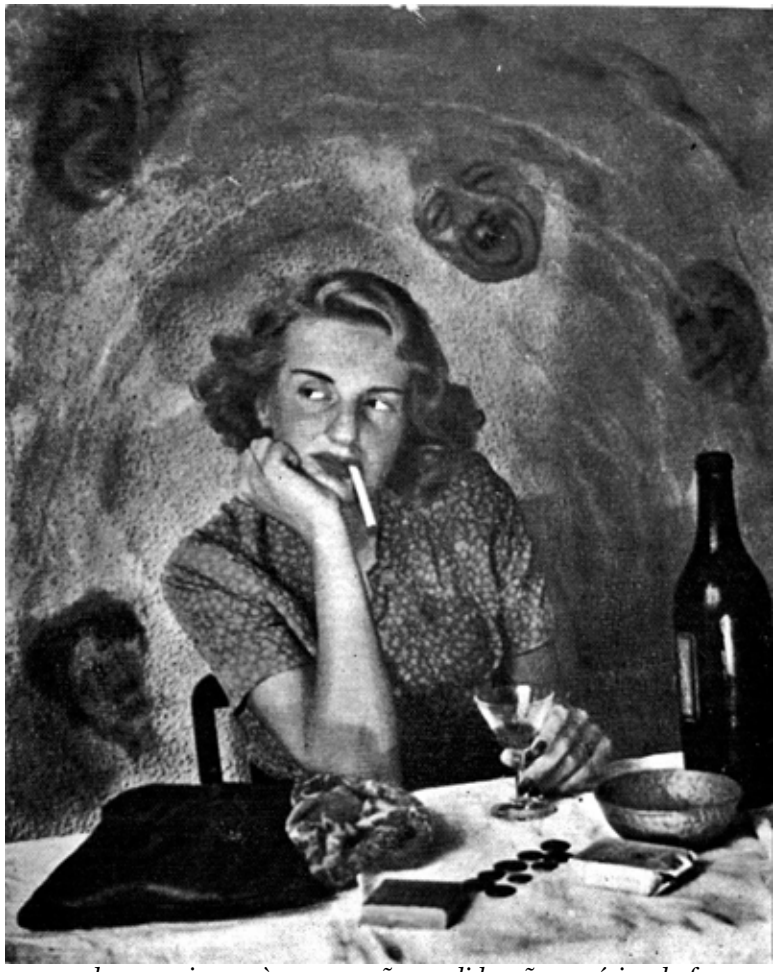
Em Cabo Verde, as relações conjugais que são formalizadas civil ou religiosamente constituem uma minoria. Em São Vicente, na década de 1990, registou-se uma média de 139 casamentos por ano (27 pela Igreja Católica, a confissão religiosa dominante, e 112 casamentos civis ou por outras igrejas). Não há estatísticas relativas às uniões de facto ocorridas durante o mesmo período de tempo. Porém, tendo em conta a população total da ilha (que cresceu de 51 mil habitantes em 1990 para 70 mil em 1999), é fácil perceber que as uniões de facto foram certamente em número bem superior. Importa também saber que cerca de 80 por cento das crianças cabo-verdianas nascem de uniões não formalizadas. A proporção diminuta de casamentos é um dado de senso comum. As mulheres dizem que os homens cabo-verdianos não gostam de casar – e

apontam essa como uma das diferenças principais entre os homens cabo-verdianos e os portugueses. Não pretendo sondar aqui as misteriosas razões pelas quais os homens portugueses gostam tanto de casar, nem as razões pelas quais os homens cabo-verdianos preferem simplesmente juntar-se. Diversos estudos sugerem uma série de factores para explicar o elevado nível de informalidade conjugal em Cabo Verde, tais como as *raízes africanas* (sempre invocadas quando algo foge aos padrões europeus), o passado histórico marcado pela escravatura, ou a importância da emigração e as condições precárias em que vive a maioria da população. A ausência de um vínculo marital formal pode facilitar a mobilidade geográfica das pessoas. E a mobilidade é sem dúvida uma vantagem num país onde a população activa representa uma pequena fatia da população total (devido à falta de emprego e à emigração), com uma taxa de desemprego a rondar os 20 por cento e séculos de tradição migratória.

Os termos crioulos *marid* e *amdjer* utilizam-se normalmente para referir apenas pessoas casadas. *Mãe-de-fidje* e *pai-de-fidje* são os termos habituais para os casais de facto. É assim que a maioria dos homens e mulheres tratam os respectivos companheiros. Esta prática de nomeação evidencia um dos traços mais característicos da conjugalidade cabo-verdiana: mais que qualquer outra coisa, aquilo que liga um homem e uma mulher é o facto de terem filhos comuns. Idealmente, o vínculo parental deve sobreviver mesmo que o casal se separe, como ocorre com frequência. Isto, porém, nem sempre acontece. Compreensivelmente, são homens dos estratos sociais mais pobres aqueles que menos cumprem os seus deveres parentais para com os filhos de uniões anteriores, por falta de recursos materiais. Muito embora a justiça cabo-verdiana seja cada vez mais exigente no tocante ao reconhecimento da paternidade e ao cumprimento das obrigações que daí decorrem, em muitos casos é financeiramente impossível a um homem acatar as decisões dos tribunais.

Entre as classes médias, e mais ainda entre as elites, o ideal de um casamento duradouro com residência, economia e sustento das crianças partilhados por ambos os cônjuges impõe-se com mais vigor. Este ideal é muitas vezes posto em prática. Contudo, está em contradição com o ideal masculino de conquista sexual. Eu próprio pude testemunhar a pressão social para que um homem arranje uma ou duas *pequenas* além da sua mulher ou companheira oficial. Ao fim de algum tempo, quando já falava crioulo com fluência e seguia muitos dos costumes locais,

os homens com quem convivia (de idades, religiões e estratos sociais variados) foram começando a perguntar-me quando é que eu arranjava uma pequena. Era raro passar-se um dia sem que alguém me fizesse esta pergunta. Arranjar uma pequena seria mais um passo, um passo importante, para a minha crioulização. Eu respondia que não andava à procura de romance e que além disso tinha mulher e filhos. Esta resposta nunca satisfazia os meus amigos, que replicavam com o velho ditado «casado mas não capado». Posso por isso assegurar que é difícil para um homem não ceder à pressão da masculinidade predatória. Muitos homens das classes médias e das elites do Mindelo casam, têm filhos e vivem com as suas mulheres, mas isto não os impede de terem também namoradas e *fidje de fora*. Aqueles que têm posses e sentido de responsabilidade reconhecem a paternidade destes filhos, e muitos sustentam as suas namoradas pagando-lhes uma mensalidade ou a renda de casa. Outros não o fazem.



34. *«O caminho que conduz uma jovem à encarnação perdida, são os vícios do fumo e do álcool, que estampam, neste quadro, uma vida desregrada. Essa mulher não pode ser mãe capaz de conduzir seus filhos pelo caminho da honra e do dever. A má assistência evidencia a decadência e a queda próxima de um ser transviado.»* Estampa n.º 27 de A Vida Fora da Matéria (Centro Redentor 1984).

A posição das mulheres de classe média é mais complicada. Constituir uma família monogâmica estável que compartilhe duradouramente tecto e mesa é um ideal que lhes é mais firmemente inculcado do que aos homens. A censura social da infidelidade marital feminina é também mais forte que a censura da infidelidade masculina. Acresce a isto que muitas mulheres de classe média, em parte por força da sua dedicação à maternidade e à lida da casa, não possuem meios de sustento que lhes permitam emancipar-se economicamente dos seus companheiros sem perderem o desafogo económico a que se habituaram. Depois de casarem ou de se juntarem a um companheiro, muitas destas mulheres acabam, mais tarde ou mais cedo, por vir a saber que o marido lhes é infiel. Abandonar o marido é sempre uma opção, mas é uma opção que acarreta como consequências prováveis dificuldades financeiras, o desmoronar de todo um ideal de vida e o receio da censura das mulheres do mesmo estrato social. Isto acontece sobretudo quando o marido, embora arranje outras mulheres, não deixa apesar disso de dormir em casa e de contribuir para a economia doméstica. É natural então que, como diz o panfleto sobre o ciúme, a mulher se sinta torturar por dores morais, e aprenda na carne que a vida terrena é cheia de ilusões e sofrimentos. Uma vez mais, a moralidade racionalista cristã proporciona uma linguagem objectificada cujos referentes encontram eco nas experiências de vida de muitas mulheres de classe média, mães e donas de casa dedicadas e esposas negligenciadas.

Acontece que uma porção significativa das mulheres que evidenciam sinais de sensibilidade mediúnica (ter visões, ouvir vozes e sofrer outras perturbações que são interpretadas por elas e pelos seus próximos como sinais de actuação espiritual), começa a manifestá-los na sequência de crises conjugais. E acontece também que boa parte das médiuns dos centros racionalistas cristãos são mulheres de classe média que, na sequência de crises conjugais, começam a frequentar as sessões (ou a frequentá-las com maior assiduidade) e vêm a manifestar vontade de desenvolver o seu dom como instrumentos ao serviço do Astral Superior.

*

Quando manifestei o meu interesse em falar com mulheres que colaboravam como médiuns em centros racionalistas cristãos de São Vicente, deparei com um obstáculo inicial. Segundo o regulamento do Centro Redentor do Rio de Janeiro, que deve ser seguido pelos centros de todo o mundo, os médiuns estão interditos não apenas de exercer a sua actividade fora dos centros, como também de falar acerca dela. Há razões fortes para estas proibições. Possuir uma faculdade mediúnica desenvolvida é um dom mas é igualmente um fardo pesado. Quem a possui pode prestar grande auxílio aos seus semelhantes, mas é também mais propenso às investidas do astral inferior. Um médium que dê livre curso ao seu carisma, mesmo com toda a boa vontade e com o objectivo de auxiliar os outros, sucumbirá mais tarde ou mais cedo ao poder de espíritos inferiores que o subjugarão. Dizem os racionalistas cristãos que é isso que invariavelmente acontece aos médiuns que trabalham individualmente. Acabam sempre por tornar-se instrumentos de forças inferiores e por causar mais mal que bem a quem os procura.

Um médium racionalista cristão não pode nunca trabalhar sozinho. Tem de estar integrado numa corrente da qual fazem parte, além de outros médiuns, um presidente e outros militantes esclarecidos sem mediunidade desenvolvida, os esteios. Estes constituem, por assim dizer, as amarras dos médiuns. Os poderes benéficos que eles convocam se mantiverem a concentração adequada impedem que os médiuns sejam avassalados por espíritos inferiores violentos.

É em parte pela mesma razão que os médiuns não devem sequer falar do seu dom fora dos centros. O simples facto de o fazerem poderia excitar a sua sensibilidade mediúnica e colocá-los numa situação de vulnerabilidade. Mas esta interdição tem também outras explicações. Dizem alguns presidentes que um médium não deve reflectir demasiado sobre a sua faculdade. Deve ler os livros doutrinários e ouvir com atenção os colegas quando estes manifestam espíritos e os presidentes quando os doutrinam. Isso basta para que o seu pensamento se sintonize e saiba o que deve fazer quando chegar o momento de ser actuado por um espírito adventício. O excesso de reflexão sobre os mecanismos da mediunidade pode levar o pensamento do médium a interferir demasiado nas manifestações dos espíritos, ou até a simulá-las. Pior, pode ainda despertar nos médiuns a dúvida, o cepticismo acerca da sua

faculdade. O livro *Prática do Racionalismo Cristão* é muito claro acerca deste risco:

> Devem os médiuns abster-se de conversas sobre a mediunidade, limitando-se a ler, com atenção, o que a respeito do assunto expõe o livro *Racionalismo Cristão*, pondo o raciocínio em acção, com o firme desejo de dissipar toda e qualquer dúvida, e meditando sobre o que ouvirem nas doutrinações.[6]

Este ponto do código de conduta dos médiuns deixava-me numa situação complicada. Por um lado, eu tinha todo o interesse em conversar pessoalmente com médiuns, em conhecer as suas histórias de vida, em ouvir das suas bocas a fenomenologia da mediunidade. Por outro lado, não queria violar o regulamento. Expus o meu problema aos presidentes de alguns centros, e um deles, particularmente empenhado em auxiliar-me, acabou por me sugerir uma maneira de contorná-lo. Bastava que eu fosse falar com mulheres que tinham trabalhado como médiuns mas que, por força da idade ou de outras circunstâncias, já não se encontravam no activo. Acolhi de imediato esta sugestão. Procurei algumas antigas médiuns e acabei por me relacionar mais de perto com três delas, com quem conversei várias vezes e que entrevistei formalmente. Todas trabalharam em centros racionalistas cristãos durante longos anos e todas continuam a seguir a doutrina e a frequentar as sessões. Concentrar-me-ei agora nas histórias de duas delas, focando as circunstâncias que as levaram a tornar-se médiuns.

*

Em 2001, quando a conheci, Dona Cândida tinha 64 anos, embora aparentasse muitos menos. Era uma mulher de pele morena, uma mulher clara para os padrões cabo-verdianos. Vestia com cuidado e discrição, habitualmente uma blusa e uma saia abaixo do joelho. Tinha o cabelo escuro e usava-o sempre preso. Dona Cândida era dona de um salão de cabeleireiro num bairro de classe média.

Como tantos outros habitantes de São Vicente, Cândida nasceu na ilha vizinha de Santo Antão. Numa época em que os camponeses mais pobres ainda morriam de fome em anos de seca, a família de Cândida vivia com relativo desafogo. O pai possuía várias propriedades na Ribeira de Paul, era regente agrícola e fazia também de solicitador (advogado não diplomado). Filha de gente de respeito, Cândida foi criada por uma tia na Ribeira Grande, a povoação principal da ilha. Lá

---

[6] Centro Redentor 1989: 110.

fez a sua primeira comunhão aos seis anos, fez a escola primária, ia à catequese todos os domingos, cantava no grupo coral e aprendeu bordado em ponto de cruz e outros lavores com a menina Felismina, irmã do pároco. Ser esposa, mãe e dona de casa eram o seu sonho e o seu destino.

Nunca naquele tempo Cândida se interessou pelo espiritismo. Não é que não soubesse da sua existência. O assunto até era bastante falado, mas sempre com alguma reserva. É que falar muito em espíritos, sobretudo em espíritos baixos, pode atrai-los. O centro de Henrique Morazzo funcionava regularmente em São Vicente desde o final dos anos 1910, e muitos moradores de Santo Antão, em caso de aflição, viajavam de barco à ilha vizinha para fazer a limpeza psíquica com Nhô Henrique. Em 1947, quando Cândida tinha dez anos, o senhor Lela Martins, proprietário agrícola do Vale do Paul, abriu o primeiro centro racionalista cristão na ilha de Santo Antão. Mas mesmo depois disso, em caso de necessidade, os habitantes da ilha que tinham algumas posses preferiam ir ao centro espírita de São Vicente, mesmo tendo de enfrentar a manha do mar e as despesas da viagem e da estadia. Uma familiar próxima de Cândida chegou a ir em romagem ao centro de Henrique Morazzo, e em sua casa havia alguns livros editados pelo Centro Redentor do Rio de Janeiro. Desde a infância, portanto, Cândida estava familiarizada com a existência de espíritos, com a literatura do Racionalismo Cristão (em particular com *A Vida Fora da Matéria*, um livro didáctico com dezenas de estampas ilustrativas de todo o tipo de fenómenos *psíquicos*) e com o recurso às sessões de limpeza psíquica em caso de perseguição espiritual.

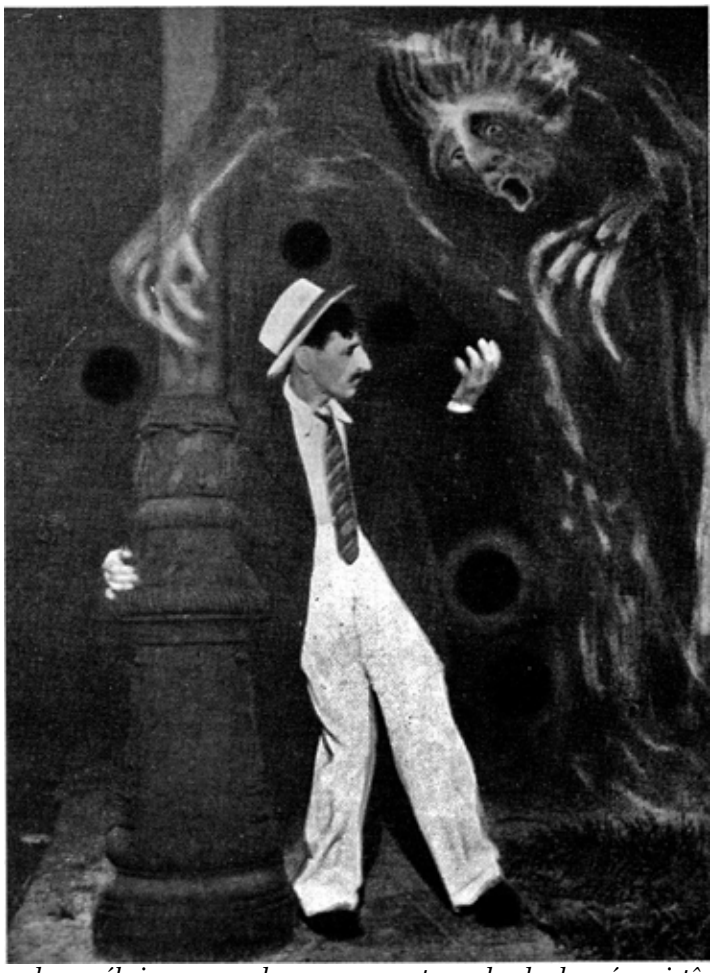
Aos vinte e um anos Cândida casou e veio viver com o marido para São Vicente. O marido era marítimo e tinha já um filho de outra mulher, um mocinho de três anos. Ficaram a morar os três. Houve um tempo de romance, mas foi sol de pouca dura. Em breve o marido de Cândida retomou a boa vida (*vida sabe*) a que estava acostumado. Nas temporadas que passava na ilha quando não andava embarcado, gastava as noites em borgas com os amigos e chegava tarde a casa, com o corpo pesado e hálito de grogue. Cândida começou a sofrer com aquilo. Começou também a suspeitar que havia outras mulheres. E foi no meio desse sofrimento que chegou ao racionalismo cristão. Pelo menos, foi assim que ela me narrou as circunstâncias que a levaram a entrar pela primeira vez num centro espírita.

> Eu cheguei ao Racionalismo Cristão de uma maneira subtil. Numa certa altura, o meu marido tinha saído à noite. E ele chegou às tantas da madrugada. Ele bateu

à porta, não tinha levado as chaves. Ele bateu e eu levantei assim meio... entre acordada e a dormir. E fui abrir a porta. Pronto, logo fiquei actuada. Quer dizer, fiquei... Quando eu quis chamar o nome do meu marido, que eu vi um fenómeno nele... Ele trazia uma companhia de pessoas com caras desconhecidas, que eu vi. Mas não eram pessoas que eu podia identificar. Quando eu fui abrir a boca para lhe dizer [perguntar] porque é que ele vinha acompanhado daquela gente, então fiquei com a língua actuada, com a língua atada na boca. Já não consegui dizer palavra nenhuma. E logo eu desmaiei e caí no chão. Estava à espera do meu primeiro filho. Tinha nessa altura vinte e dois anos e pouco.

Ele apanhou-me do chão, pôs-me na cama e começou a chamar-me. Não conseguia, não vinha... Logo foi chamar uma vizinha, dizendo que lhe socorresse, que eu me encontrava aflita. Ele chamou mesmo da minha porta para a porta dela, porque éramos assim porta a porta. Então, durante aquela madrugada eu fiquei assim actuada. Eu queria adormecer, não conseguia. Eu ia a passar pelo sono, sentia-me aflita, chamava pelo meu marido... Quer dizer, no meu subconsciente eu queria chamar. Mas ele não respondia, porque eu não conseguia articular palavras, a minha língua era presa à boca.

Então, no dia seguinte ele levou-me para o senhor João Miranda, que era um presidente de um centro, fazia as sessões. [...] Ele levou-me para lá, à noite. Fizeram limpeza. Então, no fim da sessão eu fui para casa, normal. Fiquei a frequentar durante o fim da gravidez, até nascer o meu filho. Depois, quando nasceu, eu deixei de ir para o centro.



35. *«A triste figura de um ébrio segurando-se a um poste, rodeado da má assistência que trouxe do antro de onde saiu. Não tem disposição para enfrentar a luta pela vida. Os seus dias trágicos estão sendo preparados por ele mesmo e pela sua perniciosa companhia.»* Estampa n.º 34 de *A Vida Fora da Matéria* (Centro Redentor 1984).

Cândida chegou ao racionalismo cristão como paciente, com manifestações agudas daquilo que ela própria e os seus próximos interpretaram como um distúrbio *psíquico* ou *espiritual*. Na sua narrativa, Cândida associou ela própria o aparecimento dos primeiros sinais de sensibilidade mediúnica exacerbada a uma situação prolongada de desassossego conjugal. A busca de alívio para situações agudas ou crónicas de mal-estar físico ou psíquico incapacitante cuja causa se julga ser espiritual é o motivo mais comum para a primeira ida a um centro espírita. Isto ocorre quer em casos como o de Cândida, uma mulher que mais tarde viria a trabalhar como médium, quer no da maioria dos militantes, dos frequentadores assíduos e dos frequentadores ocasionais. Quando se dirigem pela primeira vez a um centro racionalista cristão, as pessoas não partem de uma posição de ignorância. Sabem que existem espíritos malignos prontos a aproveitarem-se da fraqueza da gente, sabem que as pessoas podem ser intuídas ou mesmo actuadas por eles e perder o controlo de si, e sabem que quando isso acontece o melhor a fazer é ir procurar socorro num centro espírita. Aquilo que elas não possuem ainda é aquele *saber só de experiência feito* (para tomar de empréstimo a bela expressão de Luís de Camões) que algumas vêm a adquirir mediante a participação regular nas sessões e a leitura da literatura racionalista cristã. Esse sentimento de revelação, essa convicção íntima a que geralmente se chama crença, ocorre apenas quando conceitos, preceitos e afectos encaixam uns nos outros.

Após o nascimento do primeiro filho, tinha Cândida 22 anos, interrompeu as idas ao centro de João Miranda. É isso que faz a maioria das mulheres nos primeiros tempos de maternidade. Um ano depois, o marido voltou a embarcar e ela ficou em São Vicente a criar o filho e o enteado, vivendo do dinheiro que ele mandava. Alguns meses depois, o enteado, então um mocinho de cinco anos, «começou a sentir-se perturbado. Dizia que via pessoas no fundo da casa, e que alguém andava a chamar para ir ter com ele». Uma irmã de Cândida aconselhou-a a voltar a frequentar as sessões, convicta de que as visões do menino resultavam de *má assistência* espiritual. Nessa altura, em meados de 1960, João Miranda acabara de fechar o seu centro e

fora viver para Lisboa. Cândida começou então a frequentar as sessões de Henrique Morazzo três vezes por semana.

As sessões faziam-se às escondidas. Desde há muito que o pároco local denunciava regularmente ao administrador do concelho de São Vicente a realização clandestina de sessões espíritas. Apesar do encerramento oficial do centro de Morazzo pelo governo da província, em 1932, as sessões nunca tinham deixado de se fazer em diversos locais da cidade, com grande concurso de gente. Às vezes o administrador mandava a polícia rondar esses locais e as sessões eram interrompidas por algum tempo. Entre os militantes do racionalismo cristão havia muitos funcionários públicos, incluindo funcionários da administração do concelho e polícias. Sempre que o administrador, cansado de ouvir as queixas do pároco, dava ordem para montar vigilância a uma casa suspeita, era raro que os racionalistas cristãos não o soubessem de antemão através dos seus canais de informação. Os espíritas habituaram-se a jogar ao gato e ao rato com as autoridades. Embora clandestina, a sua actividade era conhecida de todos. A partir de 1960, com a chegada a Cabo Verde dos primeiros agente da PIDE (a polícia política do estado ditatorial), e até à revolução de 1974, a repressão do espiritismo tornou-se mais cerrada. A correspondência privada dos militantes e simpatizantes notórios do Racionalismo Cristão passou a ser sistematicamente violada, e os livros e os ingredientes para a preparação de xaropes e cozimentos medicinais expedidos do Centro Redentor do Rio de Janeiro eram confiscados.

Apesar da clandestinidade do espiritismo, Cândida frequentou regularmente o centro de Henrique Morazzo durante cinco anos, na companhia do seu enteado. Os medos e visões do rapazinho foram-se desvanecendo. Em finais de 1965 Henrique Morazzo sofreu uma trombose e deixou de fazer sessão em sua casa. Nessa altura, a assistência habitual das sessões rondava as duas mil pessoas, numa população de cerca de vinte e cinco mil. Cândida deixou então de frequentar o centro. Os companheiros mais próximos de Morazzo dispersaram-se, passando cada um a fazer curtas sessões de limpeza psíquica nas suas casas ou em locais cedidos por outros simpatizantes. Cândida continuou também a fazer a sua limpeza psíquica familiar em casa, com os seus filhos, que entretanto eram já quatro.

Reuniam-se diariamente às oito da noite, à volta da mesa da sala, e Cândida repetia em voz alta durante cinco minutos a irradiação ao Grande Foco que já sabia de cor. O marido continuava a trabalhar num navio holandês, passando metade do tempo na ilha e metade do tempo ausente, embarcado.

No começo dos anos 1970, com 33 anos de idade, e doze anos passados desde que entrara pela primeira vez no centro de João Miranda como paciente, Cândida interessava-se cada vez mais pelo Racionalismo Cristão. Encontrara naquela *ciência* não apenas um sistema doutrinário que dava sentido a várias experiências *psíquicas* que recorrentemente a apoquentavam, tais como visões e pesadelos, mas também um sistema moral que fortalecia a sua escolha de permanecer casada, apesar dos devaneios do marido que tanto sofrimento lhe causavam. Nessa altura, Cândida começou a trabalhar como fiscal no centro de Mário Mimoso, um comerciante nascido em Santo Antão que fizera parte do grupo de Henrique Morazzo. Os pesadelos não paravam de a atormentar:

> Muitas vezes parecia que eu ia morrer afogada no mar, e depois eu acordava sobressaltada. Muitas vezes parecia que, no sonho, me empurravam de uma rocha abaixo, e lá eu vinha rolando pela rocha abaixo. Quando eu chegava ao fundo da montanha eu despertava, cansada. Era bois a correr atrás de mim, uma série de bois a correr atrás de mim, e eu andava assim em ziguezague e as criaturas, quando eles iam atirar em mim, eu esquivava, o boi ia para um lado e eu vinha para outro.

Cândida escreveu ao Centro Redentor do Rio de Janeiro contando estes sonhos. Recebeu de volta uma carta em que lhe diziam que ela possuía seguramente uma faculdade mediúnica muito acentuada e que deveria dar conhecimento dela ao presidente do centro, para que este a sentasse à mesa a fim de desenvolver correctamente a mediunidade. O filho mais novo de Cândida, contudo, tinha ainda seis meses. Não tinha idade para ficar sozinho com os irmãos enquanto ela ia todos os fins de tarde à sessão. Por isso ela guardou a carta. Passado um ano, como os pesadelos não deixavam de a perseguir, Cândida pegou na carta e foi mostrá-la a Mário Mimoso. O presidente passou então a sentá-la à mesa, na quarta cadeira, destinada às médiuns em desenvolvimento e, poucos dias depois, Cândida começou a manifestar.

> Aquilo aconteceu... Quer dizer... Eu senti as mãos ficarem presas em cima da mesa. Parecia que estava gelada. E o corpo todo atracado, e eu a falar o que me vinha na cabeça. E então dizia umas coisas que não era nenhuma coisa que me tinha passado pela cabeça. Não tinha nem visto, nem sentido, nem nada. E daí eu

> fiquei ali, já comecei a receber, quando chegava a minha vez. Quer dizer, esta já transmitiu, a segunda vai recebendo e vai transmitindo, e quando chegar a minha vez eu vou transmitir. Mas durante aquele trabalho, as minhas mãos parece que estavam um monte de gelo. Ficavam frias, inchadas, parece que tenho as mãos inchadas, que nem podia fechar as mãos, nem abrir nem fechar. No fim da sessão, eles [os fiscais] fazem o sacudimento às pessoas e depois a pessoa fica normal.

Cândida trabalhou como médium durante mais de vinte anos, primeiro com Mário Mimoso, depois num outro centro da cidade. Quando abriu o salão de cabeleireiro deixou de ter horário compatível. Continua a frequentar as sessões, mas chega em cima da hora, não tem aquela disponibilidade de tempo de que uma médium necessita para se preparar. Nas nossas conversas, insistiu sempre no sentimento de serenidade com que sai das sessões, e também no bem que elas fazem a tanta gente que aparece nos centros verdadeiramente louca, obsedada.

*

Teresa tinha 78 anos em 2001. Foi criada num bairro de classe média baixa da periferia do Mindelo. Tal como Cândida, começou ainda nova a frequentar um centro espírita, o centro de Henrique Morazzo. Tinha 24 anos e um filho com três anos de idade. Viria a ter mais sete filhos, dois dos quais morreram em crianças. Ainda hoje, mais de 50 anos passados, vive com o seu *pai de fidje*, com o qual nunca chegou a casar formalmente. Ou melhor, coabita com ele. Desde há décadas que praticamente não se falam, nem sequer tomam juntos as refeições. Ela deixa-lhe a comida preparada e ele come sozinho. Ele tem o seu quarto e ela o dela.

> Acontece que tenho o marido errado. Eu baixei à Terra para fazer-lhe ganhar esta encarnação. Para reformar o seio familiar e em especial para ele ganhar esta encarnação. Mas ele não quis. É uma coisa de que eu não tenho culpa. Tantas coisas que um homem não pode fazer, quanto mais aguentar uma mulher 54 anos! Mas eu, com o conhecimento da doutrina que eu tenho, fui aguentando, aguentando, aguentando...
>
> E ele a fazer tudo quanto ele quer. Tudo quanto ele quer! A arranjar as suas menininhas lá para a rua, quando era ainda mais novo, quando éramos mais novos. Eu em casa, com os meus filhos. Eu saí da casa de minha mãe eu tinha vinte e quatro anos, fui morar lá para a cidade com ele. Ele acabou de conhecer-me e a vida mudou-lhe por completo. Ele era desempregado, não tinha nem emprego, nem dinheiro, nem mulheres, nem pequenas, nem nada! Era desempregado mesmo. Acabou de me conhecer e a vida mudou. Eu fui como uma escada, ele a subir nessa escada, aqui, no planeta Terra. Mas ele não me soube pegar, porque começou-me a fazer aquelas coisas...

> E porque é que eu estava a aguentar? Eu estava a aguentar por causa que não queria abandonar os meus filhos.

Foi quando já tinha quatro filhos suficientemente crescidos que Teresa decidiu que um dia haveria de se sentar na mesa e trabalhar como médium. Fez sabê-lo a Henrique Morazzo e o presidente começou a colocá-la na mesa sempre que alguma médium faltava. Passado certo tempo, chamou-a a sua casa e perguntou-lhe se ela já tinha lido os livros básicos do racionalismo cristão, se amava realmente aquela ciência e se gostaria de colaborar como médium. Há muito que Teresa ansiava por este convite. Respondeu que já lera os livros vezes sem conta, que tinha todas aquelas palavras gravadas na sua retina mental, que eram palavras que caíam no fundo da sua alma, palavras verídicas, que mostravam o caminho certo que a humanidade devia seguir.

Henrique Morazzo explicou-lhe então aquilo que ela precisava de fazer para se deixar actuar pelos espíritos na sessão. Não devia ficar à espera de nenhum fenómeno extraordinário, de ver luzes ou ouvir vozes. Havia médiuns que tinham essa faculdade, mas não era uma condição necessária para se ser actuado. Bastava apenas que ela lesse todos os dias livro doutrinários, de preferência uma hora antes do começo da sessão, e que fixasse bem as palavras que lá vinham. Quando ela estivesse sentada na mesa e sentisse na sua alma aquilo que tinha lido, então não devia ter nenhuma dúvida – devia começar a falar. Era bom também que observasse com atenção as estampas de *A Vida Fora da Matéria* que retratam todo o tipo de fenómenos psíquicos.

As histórias de Cândida e de Teresa apresentam semelhanças e diferenças interessantes no que respeita o ingresso na carreira de médium. Para Cândida, ele decorreu de uma série de experiências psicossomáticas desagradáveis associadas aos seus problemas conjugais, experiências essas que foram interpretadas como sinais de acentuada receptividade mediúnica. No caso de Teresa, a vontade de trabalhar como médium decorreu também de uma situação de desespero e resignação simultâneos com o comportamento mulherengo do marido. Mas não existiu qualquer experiência prévia de sensibilidade espiritual extraordinária. Teresa aprendeu a ser actuada por espíritos somente através da leitura e da observação do comportamento de outras médiuns nas sessões. Este tipo de aprendizagem é idêntico àquele que Vieda Skultans observou nos círculos espíritas de uma cidade do Sul de Gales no final dos anos 1960:

> A aprendizagem da mediunidade implica atenção à postura e à respiração, bem como ao conteúdo da mente. Quando se atinge um estado de relaxamento físico e tranquilidade mental adequado, os membros são ensinados a interpretar certos sinais como indicadores de possessão. Por exemplo, sensações de calor ou frio, calafrios ou palpitações podem ser interpretadas como sinais de início de possessão. A possessão não requer portanto um estado de espírito especial prévio, requer antes a pertença a um grupo social no qual é dada atenção minuciosa aos estados corporais e no qual a consciência exacerbada de tais estados leva a que eles sejam identificados e definidos de maneira particular.[7]

A partilha intersubjectiva de experiências e referências reforça-as mutuamente, e reforça também em cada médium o sentimento subjectivo de realidade das manifestações espirituais. A incorporação ou internalização de conhecimento objectivado, alcançada intersubjectivamente, torna-o subjectivamente real. Talvez seja precisamente o facto de as crenças espirituais ancorarem profundamente na experiência subjectiva aquilo que lhes confere uma longevidade tão notável na história da humanidade, apesar do cepticismo da ciência objectivista moderna.

Teresa trabalhou como médium no centro de Morazzo até 1965. A certa altura, tinha ela já seis filhos, o comportamento mulherengo do marido tornou-se tão descarado que pensou em separar-se dele. Consultou Henrique Morazzo que, recorda ela agora, a aconselhou assim:

> Olha, não venhas dizer-me nada, porque eu não estou a ouvir o que tu estás a dizer. Tens a tua casa, tens seis filhos. Portanto, se tu saíres daquela casa e deixares lá os teus filhos, o homem apanha a outra mulher que está lá fora e mete-a lá dentro com os filhos. E depois vem trazendo os seus filhos, a ensinar-lhes, que a mãe não tem nada, é uma mulher de rua... Eles vão-se juntar, e os filhos então acreditam que a mãe de facto é uma mulher de rua! Tu vens dizer-me isso?! Tu é um instrumento. Eu não digo aquilo que tens de fazer, só te digo uma coisa: se abandonares aquele lar com os teus filhos, perdes esta encarnação. E jamais vais ter amizade dos teus filhos, porque quando aquela mulher disser aos teus filhos: a vossa mãe é uma mulher de rua, jamais eles querem saber de ti. Portanto vais pensar no assunto muito profundamente e ver o que tu vais fazer. Eu não tenho mais nada a dizer.

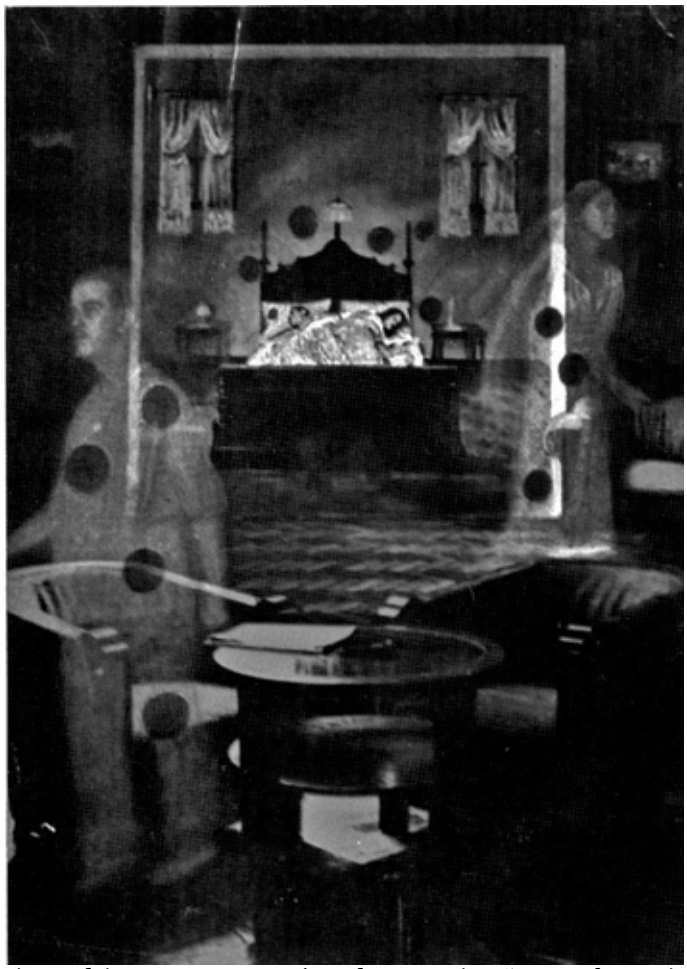
Este conselho é extremamente revelador dos padrões de género e de vida familiar prevalentes em Cabo Verde, e da forma como certos aspectos da prática e da moral do racionalismo cristão se adequaram a eles. Recordemos que o mesmo Henrique Morazzo que persuadiu Teresa a manter-se junto ao seu companheiro e a aceitar os seus desmandos foi, ele próprio, um homem que teve filhos com várias mulheres, um descendente directo de italianos admiravelmente crioulizado. Foi por causa do seu comportamento

---

[7] Skultans 1974: 6-7.

mulherengo que o Centro Redentor do Rio de Janeiro cortou relações com ele, mas tal não o impediu de continuar a fazer as suas sessões até ao final da vida e de ser o presidente racionalista cristão mais carismático do seu tempo.

Quanto a Teresa, acatou o conselho de Morazzo. Mais ainda, a partir de então dedicou-se com todo o afinco ao Racionalismo Cristão e à educação dos filhos e restringiu ao mínimo o seu relacionamento com o companheiro. Ele que vivesse a sua vida como queria. Ela escolhera já o seu destino: ser uma boa mãe, uma mulher caseira e uma médium de porte moral intocável, dedicada ao esclarecimento dos seus semelhantes e à limpeza psíquica dos sofredores. Depois da doença e da morte de Morazzo, Teresa continuou a trabalhar longos anos como médium noutro centro.



36. *«Quando os cônjuges deixam penetrar o vírus da prevaricação no subconsciente, são envolvidos pelo astral inferior, que se compraz em vê-los separados, desunidos e inclinados a se repudiarem mutuamente. Neste estado, assim que ambos adormecem, seguem caminhos opostos para o lugar em que se acha o objecto da sua atracção, do seu prazer, da sua satisfação, de acordo com as inclinações mundanas estimuladas pelos espíritos inferiores, que aparecem na figura como bolas negras.»* Estampa n.º 56 de *A Vida Fora da Matéria* (Centro Redentor 1984).

*

Nem todas as médiuns têm vidas idênticas à de Cândida ou à de Teresa. No entanto, em muitas das histórias de vida de médiuns que ouvi contar, o despertar para a mediunidade está associado a crises conjugais. Este facto encontra eco em muita da literatura antropológica sobre possessão espiritual. No seu estudo pioneiro, Ioan Lewis argumenta que os alvos principais de espíritos malignos são habitualmente mulheres casadas.[8] Muito informado pela própria etnografia do autor sobre o culto *zar* de possessão feminina na Somália, o estudo de Lewis é também um trabalho comparativo pioneiro, que pretende alcançar conclusões de ordem geral sobre o fenómeno da possessão espiritual. De acordo com o autor, «a situação epidemiológica habitual é a da mulher sob pressão, lutando para sobreviver e alimentar os filhos num ambiente desfavorável, e sujeita a algum grau de abandono, real ou imaginado, da parte do seu marido».[9] Em numerosos contextos culturais, a possessão por espíritos é integrada em cultos femininos que costumam assumir um carácter periférico do ponto de vista masculino dominante. Alguns autores interpretam estes *cultos periféricos* como formas mais ou menos veladas de protesto feminino, outros vêem-nos como formas de acomodação a uma ordem patriarcal, outros ainda consideram que são ambas as coisas em simultâneo. Como todas as interpretações, também estas dependem das particularidades dos contextos etnográficos em apreciação, bem como das orientações teóricas e ideológicas dos observadores.

Ecstatic Religion estimulou uma produção antropológica abundante. Num artigo de revisão bibliográfica publicado em meados dos anos 1990, Janice Boddy recenseou cerca de duzentos artigos e livros em língua inglesa sobre possessão espiritual, praticamente todos posteriores ao livro de Lewis, e muitos escritos em diálogo crítico com ele.[10] O ritmo de publicação não abrandou desde aquela data. Alguns estudos discutem a teoria de Lewis nos seus próprios termos, testando-a em contextos etnográficos particulares e concluindo ora pela sua pertinência analítica.[11] Outros trabalhos afastam-se

---

[8] A primeira edição deste livro data de 1971. Utilizo aqui a segunda edição, revista pelo autor.

[9] Lewis 1989: 67.

[10] Boddy 1994.

[11] No primeiro caso temos, por exemplo, Bargen 1997 e Colleyn 1999; no segundo, Wilson 1967 e Donovan 2000.

da grelha de análise de *Ecstatic Religion*, por vezes criticando-a pelo reducionismo metodológico e pela simplificação etnográfica próprios dos grandes empreendimentos de comparação inter-cultural, e optam em vez disso por abordagens circunstanciais. Estes estudos reclamam geralmente uma inspiração fenomenológica e tratam de esmiuçar, com grande detalhe descritivo, as práticas e as interpretações plurais da possessão espiritual entre determinado povo ou grupo social, bem como as premissas ontológicas que essas práticas e interpretações revelam.[12]

Em meu entender, a disputa entre abordagens "epidemiológicas" e abordagens "fenomenológicas" da possessão espiritual é por vezes exagerada. Embora sejam abordagens bem distintas, aliás precisamente por serem muito distintas, elas não colidem uma com a outra. Pelo contrário, penso que se complementam e que a combinação de ambas enriquece a compreensão sociocultural do fenómeno. Creio também que uma e outra podem ser vistas como concretizações particulares de duas orientações absolutamente díspares que têm delimitado desde sempre o objecto da antropologia social e cultural: por um lado, a procura de regularidades ou mesmo de universais através da diversidade cultural; por outro, o conhecimento aprofundado de formas de vida específicas.

Em função do ponto a que me interessa aqui chegar, limitar-me-ei a seguir a tipologia elaborada por Lewis para aquilo a que chamou *religiões extáticas*, aquelas nas quais a possessão por espíritos tem um lugar importante, para sugerir que o racionalismo cristão se encaixa bem numa categoria intermédia à qual nem Lewis nem os seus seguidores e críticos dedicaram muita atenção. Além dos cultos periféricos de possessão, predominantemente nas mãos de mulheres e alguns homens socialmente desqualificados, Lewis identifica outros dois tipos. Um consiste nos cultos centrais de moralidade, «nos quais a possessão é um pré-requisito para o exercício integral da vocação religiosa» e «os escolhidos pelas divindades são tipicamente homens».[13] Os espíritos que possuem os homens nos cultos centrais são eles próprios divindades morais centrais, ao passo que os espíritos que possuem as mulheres nos cultos periféricos são habitualmente entidades marginais amorais. Entre

---

[12] Encontramos bons exemplos desta tendência em Boddy 1989, Lambek 1981 e 1993, Rasmussen 1995, Stoller 1989, Wafer 1991 e Willis 1999.

[13] Lewis 1989: 158.

estes dois pólos extremos, Lewis reconhece a existência de um tipo intermédio, que caracteriza da seguinte forma: «quando um corpo sacerdotal masculino instituído, cuja autoridade não depende da iluminação extática, controla o culto central de moralidade, as mulheres e homens de categorias sociais subordinadas podem ser autorizados a participar enquanto auxiliares inspirados».[14]

É isto aproximadamente que se passa nas sessões racionalistas cristãs. Os presidentes são quase sempre homens, ao passo que os médiuns são sempre mulheres. À semelhança daquilo que Vieda Skultans observou nos círculos espíritas de Gales, embora num cenário diferente, os homens assumem um papel activo como educadores e curadores, enquanto as mulheres agem de forma mais passiva, como *instrumentos* que deixam *ser actuados*. A sua participação nas sessões é imprescindível: sem elas, os espíritos não poderiam vir manifestar-se. Mas durante a maior parte da sessão, enquanto as médiuns vão transmitindo as palavras dos espíritos inferiores, é o presidente quem assume o comando das operações, quem faz as vezes de professor, quem chama os espíritos à razão para os libertar da prisão terrena e assim curar as pessoas que eles afligiam. A somar à moralidade transmitida na literatura racionalista cristã, a própria *performance* das sessões de limpeza psíquica põe em prática o ideal masculino do comando e o ideal feminino da submissão. Tal como nas sessões espíritas de Gales, as sessões racionalistas cristãs são, em muitos aspectos, «expressões simbólicas dos papéis masculino e feminino idealmente concebidos. Embora no dia-a-dia homens e mulheres fiquem aquém destes ideais, no ritual a sua força é reafirmada».[15]

É claro que as coisas não são assim tão lineares do ponto de vista das mulheres. As que trabalham como médiuns retiram dessa actividade uma satisfação, um sentimento de plenitude que tanto Cândida como Teresa mencionaram nas conversas que tive com elas. O exercício da mediunidade reforça a sua convicção de que a adesão ao ideal da feminidade de classe média é a escolha correcta, o caminho a seguir, e dá-lhes um sentimento de

---

[14] Lewis 1989: 159.
[15] Skultans 1974: 60.

superioridade moral sobre os homens – a começar pelos seus próprios homens.[16]

[16] Para uma conclusão semelhante num contexto cultural muito diferente cf. Lambek 1993: 334.

37. *Presidente, médiuns e esteios (à sua direita) e auxiliares (atrás) numa sessão de limpeza psíquica no centro da Avenida de Holanda*. Fotografia de João Barbosa, Junho de 2004.

Capítulo IX

Conclusão e notas finais sobre o conhecimento espiritual

Neste capítulo final pretendo chegar a algumas conclusões de âmbito geral a partir dos materiais tratados e das linhas de análise desenvolvidas ao longo da tese. Pretendo depois disso esboçar uma teoria para a compreensão daquilo a que chamarei o conhecimento espiritual. Sondei, a partir de diferentes perspectivas, a história e a realidade contemporânea do racionalismo cristão em São Vicente de Cabo Verde. A circunstância de esta doutrina ter sido criada no Brasil, e de continuar a possuir neste país a sua sede, levou-me a cruzar o Atlântico rumo a poente. E a circunstância de o seu fundador ter sido um emigrante português, bem como a de ter sido entre a colónia portuguesa do Brasil que a doutrina se expandiu neste país, levou-me a um novo cruzeiro, à procura de um imaginário lusitanista com raízes em Portugal que marcou Luiz de Mattos e que os seus seguidores continuaram a nutrir.

A história do racionalismo cristão é uma história atlântica, a vários títulos. Intersecta a história social e política do último século de um arquipélago perdido no meio do oceano. Intersecta também a história social e política do Brasil urbano e da importante colónia portuguesa que ali se estabeleceu com a emigração continuada. Cruza-se com a história oitocentista e novecentista do imaginário dos heróis e espíritos superiores de Portugal. Isto, claro, para não recuar um pouco atrás, aos anos 1860, quando aportou na costa brasileira a doutrina espírita de Kardec, imaginada em França a partir de uma nova forma de comunicação com os espíritos inventada alguns anos antes por duas filhas de emigrantes ingleses nos Estados Unidos da América. Todos estes trânsitos nos obrigam a ver o Atlântico como um mar que une os territórios que mantém separados. Existe, desde há séculos, uma trama atlântica, uma teia marítima que enreda eventos e movimentos culturais, uma espécie de infra-estrutura por onde circulam produtos, ideias e pessoas.

Visto o Atlântico como um espaço de comunicação, sobressai no estudo

que levei aqui a cabo a importância dos trânsitos entre o Brasil e Cabo Verde. O racionalismo cristão é apenas um dos elementos da cultura cabo-verdiana contemporânea que tem origem no Brasil. 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, tivemos oportunidade de destacar no Capítulo V a importância 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 1930 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

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

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 religião (ou, para os seus adeptos rigoristas, uma ciência e filosofia) 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 partilhas culturais.

Esta afirmação aplica-se sobretudo aos 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 duas 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 que ficaram narradas no Capítulo III 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, amantes, 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 para o 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) assumiam-se 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 – como lamentava Manuel Lopes num trecho citado no Capítulo VII. Entregaram-se, por isso, «à missão de dar uma voz poética à angústia oceânica da nossa gente» – na apreciação em tom crítico de Onésimo Silveira, citada no mesmo capítulo. 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 faleceram, 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 que pagam a sua 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 1960 graças ao investimento no sector imobiliário de homens que tinham emigrado como marítimos e haviam trabalhado a bordo ou nos portos de Amesterdão e Roterdão. 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 organizava aos sábados à tarde uns encontros denominados Círculo de Estudos e Reflexão. As sessões 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 inclui durante alguns meses), debatia-se e colocavam-se dúvidas acerca da doutrina ou de assuntos acerca dos quais a doutrina 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 permitia que os presentes apresentassem 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, como terá ficado claro no Capítulo II. 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 imprecações 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 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 maneira 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 frequentação 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*. Vimos no Capítulo VII a contiguidade que na prática se verifica entre as noções de espiritualidade e intelectualidade. Vimos também, no Capítulo II, 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, referido no Capítulo III. 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 e amantes. O paternalismo, e não o segregacionismo, é a estratégia de distinção social que pauta a convivência entre classes médias e classes populares em São Vicente.

A praxe da limpeza psíquica nos centros racionalistas cristãos constitui um palco de ritualização dessa estratégia.

*

Regressemos agora, para fechar o círculo iniciado na epígrafe, à passagem de Wittgenstein com que abri esta tese. À pergunta retórica «pode imaginar-se como um espírito desencarnado?», o filósofo dá aí duas respostas só na aparência contraditórias: «[por agora] não relaciono nada com essas palavras» e «relaciono toda a espécie de coisas complicadas com essas palavras».[2] No decurso do trabalho de campo em São Vicente, dei por mim a pensar de maneira semelhante. Ia às sessões de limpeza psíquica uma vez por semana e quase todos os dias conversava com outros frequentadores e militantes dos centros racionalistas cristãos. Volta não volta, surgia a pergunta inevitável: «Você acredita realmente nesta ciência?» Fosse ela colocada assim ou em termos mais insinuantes, era claro para mim que aquilo que os meus interlocutores pretendiam saber era se eu conseguia *realmente alcançar* os fenómenos espirituais cuja exteriorização corporal e verbal presenciava nas sessões. Isto é, se conseguia alcançar a sua realidade.

A minha resposta então era sempre a mesma, e teima em ser a mesma cinco anos passados. Dizia que estava a estudar o racionalismo cristão, que lia atentamente e compreendia os livros editados pelo Centro Redentor do Rio de Janeiro, que compreendia também, pelo menos até um certo ponto, aquilo que tantas pessoas diziam quando pacientemente me narravam casos de influência espiritual que tinham vivido ou presenciado. Mas não podia dizer com sinceridade que acreditava naquela ciência nem sequer na realidade objectiva dos espíritos. Primeiro, não podia aceitar acriticamente o rótulo de *ciência* que os racionalistas cristãos aplicam à sua doutrina e às suas práticas. Mas este era um problema menor – e um assunto que não discutirei aqui.[3] O problema principal (o meu problema, devo enfatizar) era que não me conseguia relacionar significativamente com a literatura do racionalismo cristão, nem com os relatos em primeira ou segunda-mão de

---

[2] Wittgenstein 1991 [1966]: 114.

[3] Abordo esta questão e contextualizo historicamente as pretensões científicas do espiritismo em Vasconcelos 2003.

fenómenos espirituais que pretendiam confirmá-la. Não era capaz de trazer estas coisas para a minha vida. Elas não afectavam a minha existência da maneira como vim a descobrir que afectam a existência de tantas outras pessoas.

Nos termos de Wittgenstein, eu só sabia relacionar aquilo que ouvia e presenciava nas sessões espíritas com toda a espécie de coisas complicadas. Relacionava os problemas que eram relatados pelos espíritos do astral inferior com as formas de vida das pessoas que estavam sentadas nos bancos corridos da plateia – mas não com a minha. Relacionava a descrição do salvamento de um homem encavalitado no cimo de uma árvore meio submersa pelas grandes cheias de Fevereiro de 2000 em Moçambique, um feito levado a cabo pelos espíritos das médiuns de um centro em sessão particular de *desdobramento*, com imagens que vira na véspera no noticiário da televisão.[4] Relacionava a identidade do espírito superior de Baptista de Sousa, que baixava no final de uma sessão para deixar a sua prelecção doutrinária, com as memórias sociais daquele médico muito querido em São Vicente.

Fui treinado a compreender os fenómenos humanos em termos sociológicos; isto é, a relacioná-los com as construções humanas chamadas sociedade e cultura, e não com aquelas chamadas espíritos ou divindade. Era, portanto, essencialmente um céptico do que diz respeito ao racionalismo cristão e à existência de espíritos em geral – e sou-o ainda. Mas sei também por experiência que, como escreveu Ioan Lewis, «o cepticismo não é forçosamente uma ocupação intelectual ou emocional a tempo inteiro. Muitas vezes decorre simplesmente da ausência de envolvimento directo de um indivíduo em situações particulares».[5] Confrontando narrativas de experiências espirituais como aquelas que aqui apresentei com alguma literatura antropológica e sociológica, acabei por chegar à conclusão (provisória, como todas as conclusões) de que existe algo comum a todo o conhecimento a que, à falta de melhor lembrança, chamarei *conhecimento espiritual*.

---

[4] As *sessões particulares de desdobramento* têm lugar às terças e quintas-feiras, às 20 horas. A participação é restrita aos militantes do centro. Tive oportunidade de assistir, como convidado, a três destas sessões.

[5] Lewis 1996: 20-21.

Prefiro a expressão *conhecimento espiritual* a *conhecimento religioso* por uma razão forte. O tipo de conhecimento que procurarei circunscrever é próprio mas não exclusivo das religiões propriamente ditas. É típico também da magia, da feitiçaria e de movimentos espiritualistas que não se definem a si próprios como religiosos, como por exemplo o racionalismo cristão. Em todos os casos, é um conhecimento (1) que implica ideias acerca de forças ou entidades espirituais e (2) que envolve também uma importante dimensão não conceptual. São as características dessa dimensão não conceptual e da sua articulação com ideias relativas a objectos espirituais que pretendo examinar brevemente agora.

Tomo como ponto de partida para a discussão as ideias de Max Weber a respeito da experiência ou "vivência religiosa". Weber não era um homem religioso. Mas, diferentemente dos intelectuais modernistas que viam nisso uma emancipação, considerava a sua não religiosidade um *handicap*. Definiu-se a si próprio como alguém *sem ouvido* para a religião. A vivência religiosa em si, escreveu ele,

> [...] é irracional como qualquer vivência. Na sua forma mística mais elevada [...] caracteriza-se pela sua incomunicabilidade: *tem um carácter específico e surge como conhecimento, não sendo no entanto possível reproduzi-la por meio do nosso aparelho verbal e conceptual*. Além disso, também é certo dizer que qualquer vivência religiosa, ao ser formulada racionalmente, perde imediatamente em conteúdo, tanto mais quanto maior for o grau da formulação conceptual.[6]

Weber escreveu também que «toda a teologia representa uma racionalização intelectual da possessão de valores sagrados», mas que «quem não "possuir" a fé, ou outros estados de santidade, não encontrará um substituto para eles na teologia, e muito menos em qualquer outra ciência».[7] Por outras palavras, há algo no conhecimento espiritual que não pode ser subsumido à formulação conceptual e à racionalização. Weber não sabia que nome lhe havia de dar. Chamou-lhe "fé", mas também o descreveu como uma "possessão", no sentido de um conhecimento incorporado, distinto do conhecimento conceptual. Podemos aprender conceitos e teorias acerca de forças e seres espirituais, mas o conhecimento espiritual não pode assentar *apenas* neste tipo de aprendizagem — do mesmo modo que aprender noções

---

6 Weber 1983 [1920]: 153, n. 67; itálicos meus.
7 Weber 1948 [1919]: 153-154; itálicos do autor.

acerca da meditação não é o mesmo que aprender a meditar.[8] O reconhecimento por parte de Weber da dimensão não representacional da vivência religiosa pode ser aproximado, nalguns aspectos, a várias outras abordagens não intelectualistas do conhecimento espiritual e da sua aquisição, a começar pelos textos tardios de Lucien Lévy-Bruhl acerca do "conhecimento místico", continuando com a visão da religião de Wilfred Cantwell Smith, como uma interacção entre "fé" e "tradições cumulativas", e, mais recentemente, com estudos como os de Jeanne Favret-Saada, Élisabeth Claverie, Michael Lambek e Peter Stromberg.[9] A compreensão da influência espiritual presume obviamente conceitos e representações, mas não se esgota neles. Não podemos ser afectados por algo de que não possuímos conceito.[10] Mas podemos aprender ideias sobre espíritos e ainda assim não aprender a colocar-nos em condições de sermos afectados por eles.

Ao falar em afecção, trago à baila a proposta de Gilles Deleuze de uma teoria do conhecimento que postula que os conceitos não podem ser entendidos como meras ideias. Eles implicam duas dimensões além da dimensão propriamente "conceptual" ou ideal: uma dimensão "perceptual" e uma dimensão "afeccional". Os "perceptos", tal como Deleuze os define, não são meras percepções, mas "feixes de sensações e relações que sobrevivem naqueles que as experimentam».[11] Os "afectos", por seu lado, têm uma qualidade emocional. Deleuze descreve-os como "devires [*devenirs*] que atravessam quem passa por eles — que se transforma em outro».[12] Estas três dimensões não são mutuamente exclusivas, e estão todas presentes em qualquer acto de conhecimento. Mas o peso de cada uma varia, e essa variação pode implicar diferenças consideráveis entre estilos de conhecimento. Seguindo a leitura que Marcio Goldman faz de Deleuze, aquilo a que Lévy-Bruhl chamava "experiências místicas" designa estilos de

---

8 Spickard 1993: 116.

9 Ver, respectivamente, Lévy-Bruhl 1998 [1949], Smith 1991 [1962], Favret-Saada 1977 e 1990, Claverie 1990 e 2003, Lambek 1993 e Stromberg 1993.

10 Falo aqui, obviamente, em ser afectado como um acto cognitivo, e não como um efeito (percebido ou ignorado) de uma causa externa num sujeito. Neste segundo sentido, objectivista, está provado que podemos ser afectados por coisas das quais não possuímos conceitos (como os vírus, a gravidade ou as radiações) e não está provado que possamos ser afectados por outras coisas que concebemos (como a graça divina ou o mau-olhado).

11 Deleuze 1990: 187.

12 Deleuze 1990: 187.

conhecimento nos quais a "afecção" assume um lugar proeminente.[13]

Há um certo tipo de incompreensão que surge quando somos incapazes de nos relacionarmos com palavras que ouvimos ou actos que presenciamos. Podemos espantar-nos com eles, troçar deles, ou então esquecê-los e seguir em frente. Podemos também esforçar-nos por interpretá-los, imaginar maneiras de lhes conferir significado, relacioná-los com toda a espécie de coisas complicadas. Por outro lado, há palavras e acções que nos tocam de perto. Aprendê-las ou reaprendê-las faz-nos experimentar as coisas de maneira diferente – é conhecimento que nos afecta. A afecção torna-se a própria base da sua facticidade. E poderá haver base mais sólida que nós próprios?

A afecção, porém, não é uma maneira de conhecer puramente subjectiva. O conhecimento no qual a afecção assume papel determinante é construído de forma intersubjectiva, como todo o conhecimento; é alcançado através da comunicação, do intercâmbio de ideias e experiências. Élisabeth Claverie demonstra-o muito bem quando descreve como a facticidade de Nossa Senhora (o sentimento da sua existência efectiva e da sua intervenção efectiva nos assuntos humanos) é produzida e reforçada através de conversas e da partilha de experiências espirituais entre os peregrinos demandam o santuário bósnio de Medjugorje, um local de aparições marianas recentes.[14] Para que o conhecimento assente na afecção não seja puro delírio, têm de haver referentes partilhados ("Nossa Senhora", por exemplo) e experiências partilhadas de ligação aos mesmos ("Ela mudou a minha vida", por exemplo). Voltando à minha própria etnografia, os relatos de Cândida e de outras médiuns acerca da maneira como aprenderam a desenvolver a sua faculdade nos centros racionalistas cristãos são bem explícitos no tocante à importância que tem nesta aprendizagem o falar acerca das próprias experiências de actuação espiritual com os presidentes e outras colegas médiuns. Além da leitura dos livros adequados, esta partilha de experiências é fulcral no dissipar das dúvidas e no fortalecimento do sentimento de participação nos trabalhos espirituais.

Isto pode ser relacionado com a análise de narrativas de conversão de

---

[13] Goldman 1994: 378.
[14] Claverie 1990 e 2003.

cristãos evangélicos californianos levada a cabo por Peter Stromberg.[15] Para Stromberg, o acto de alguém narrar a sua própria conversão religiosa opera uma transformação de uma "linguagem referencial" religiosa (a doutrina e a imagética evangélicas) numa "linguagem constitutiva" — uma linguagem que torna as experiências de auto-transformação significativas para a pessoa em questão e para as outras. Se bem entendo Stromberg, a sua noção de linguagem constitutiva tem afinidades com a noção de Deleuze dos afectos como novas formas de experiência. Em termos deleuzianos, poderíamos afirmar que quando a aquisição de conceitos é acompanhada de forte afecção, a realidade experiencial dos conceitos sai fortalecida. Esta ideia encontra eco também em Michael Lambek, quando este descreve todo o acto de conhecimento como um movimento dialéctico entre dois pólos ou momentos: a "incorporação" e a "objectivação". «A incorporação constitui a base mais funda para a legitimação do conhecimento objectivo, tornando-o experiencialmente real e confirmando a sua presença no e para o portador ou receptor. A objectivação, por seu turno, torna o conhecimento incorporado apreensível aos outros, afrouxando a sua ligação às circunstâncias imediatas da sua produção e reinscrevendo-o no domínio público».[16]

Voltando à etnografia cabo-verdiana de que tratámos no capítulo anterior, poderíamos dizer que o conteúdo do conhecimento objectivado racionalista cristão o torna particularmente apto para que se transforme num conhecimento internalizado pelas mulheres de classe média, um conhecimento que se torna experiencialmente real para elas. Adoptando os termos de Stromberg, poderíamos dizer que o racionalismo cristão veicula uma linguagem referencial cujos temas e imagética são propensos a despertar nestas mulheres um sentimento de significância, tornando-se assim uma linguagem constitutiva que lhes proporciona uma forte vivência interna da realidade da doutrina.

*

Para concluir, gostaria de clarificar a minha concepção provisória do

[15] Stromberg 1993.
[16] Lambek 1993: 307.

conhecimento espiritual demarcando os seus limites. Assumo uma divergência de fundo para com as abordagens antropológicas naturalísticas e cognitivistas *duras* do conhecimento religioso, que o reduzem (de facto, que reduzem o conhecimento em geral) à sua mera dimensão representacional e que o analisam com o objectivo de estabelecer uma série de princípios naturais e universais do funcionamento do cérebro-mente humano.[17] Conceber a aprendizagem como uma actividade exclusivamente intelectual não só oblitera outras formas básicas de aquisição do conhecimento (esta é a sina de qualquer redução analítica), como também (e mais desgraçadamente) nos fornece uma compreensão extremamente limitada da aquisição e da fixação de conceitos e representações religiosas.

A tendência dominante nestas abordagens é a de focalizar apenas os conceitos ou ideias religiosas para procurar demonstrar, como o faz por exemplo Pascal Boyer, que o respectivo conteúdo e organização «dependem, muito fortemente, de propriedades não culturais do cérebro-mente humano».[18] De acordo com Boyer, que caracteriza as representações religiosas é o seu carácter contratintuitivo (o facto de violarem as expectativas intuitivas que configuram a cognição quotidiana), aliado ao facto de lhes ser atribuída realidade. A combinação de contraintuição e realidade é a chave do sucesso das representações religiosas na transmissão cultural. «As representações culturais precisam de possuir saliência cognitiva para serem adquiridas, e uma violação de princípios intuitivos garante precisamente isso».[19] Por exemplo,

> a ideia de espíritos que estão em vários sítios ao mesmo tempo *não* seria contraintuitiva se não houvesse uma firme expectativa de que os agentes são objectos sólidos e que os objectos sólidos ocupam um único ponto no espaço. Da mesma maneira, a ideia de estátuas que ouvem as nossas orações só chama a atenção contra um fundo de expectativas acerca dos artefactos, que inclui a premissa de que estes *não* possuem capacidades mentais.[20]

Esta hipótese é aliciante e parece-me genericamente plausível. Mas explicar o sucesso da retenção ou da transmissão de noções espirituais ou religiosas a partir da saliência cognitiva dos seus elementos independentemente da cultura não é para mim um exercício satisfatório. Isto pela simples razão de

---

[17] Ver, por exemplo, Boyer 1994 e 2001, Boyer & Walker 2000, Lawson & McCauley 1990.

[18] Boyer 1994: 3.

[19] Boyer & Walker 2000: 135.

[20] Boyer & Walker 2000: 135; itálicos dos autores.

se tratar de uma explicação que não consegue explicar a diversidade social e cultural das ideias espirituais, nem o facto de determinadas ideias e experiências serem significativas para certos grupos sociais e não para outros, além de não contemplar os aspectos não representacionais das experiências espirituais. Ao longo desta tese, procurei pôr em prática uma antropologia que pudesse encontrar respostas para questões como estas; por conseguinte uma antropologia muito diferente daquela que é praticada pelos cognitivistas duros. Não pretendo com isto dizer que penso que se trate de uma antropologia superior a qualquer título, apenas que uma e outra perseguem objectivos bem diferentes.

Quero também, por outro lado, distanciar-me de algumas abordagens que, na sua tentativa de libertar a religião ou a espiritualidade da camisa-de-forças intelectualista dominante, acabaram por sobrelevar a dimensão afectiva do conhecimento espiritual e negligenciar a sua dimensão referencial. Um exemplo clássico desta sobrelevação encontra-se em *The Varieties of Religious Experience*, de William James – e subscrevo integralmente a crítica de Weber de que o conteúdo conceptual das ideias religiosas é bem mais importante do que aquilo que James está disposto a aceitar.[21] Um século corrido, Bruno Latour veio revivificar a abordagem fortemente subjectivista da experiência religiosa de James.[22] Para Latour, aquilo que distingue o "discurso religioso" de outros tipos de discurso é o seu regime peculiar de enunciação e compreensão: «[...] as palavras a que chamamos "religiosas" *não têm referente* [...]. Aquilo que elas transportam não são *conteúdos* de informação, mas sim um novo *contentor*», significando isto que «elas transformam os seus interlocutores».[23]

Julgo, contudo, que se ignorarmos o conteúdo referencial da linguagem espiritual, seremos incapazes de compreender o facto de diferentes pessoas aderirem a diferentes idiomas espirituais, de entre os vários que têm à disposição em dado momento e lugar. As abordagens de James e Latour contam-nos somente uma parte da história. Ao contrário de ambos, penso que o conteúdo das mensagens é uma das coisas que pode (ou não) colocar-nos em condições de sermos afectados por elas. Não podemos ser tocados ou

---

[21] Ver James 2002 [1902]. Weber 1983 [1920]: 153, n. 67.
[22] Ver Latour 1990 e 2002.
[23] Latour 2002: 34, 39-40; itálicos do autor.

movidos por discursos sem referente. A concepção de Stromberg da dialéctica entre o referencial e o constitutivo, tal como a concepção de Lambek da dialéctica entre conhecimento objectivado e incorporado, fornecem-nos perspectivas etnograficamente mais profícuas para abordar o conhecimento espiritual.

Embora o conhecimento por afecção, incorporado ou constitutivo não possa ser reduzido a um conhecimento puramente referencial sem perder a sua integridade, pode, no entanto, ser transferido de um quadro referencial para outro. Por exemplo, as crenças tradicionais sobre feitiçaria, almas perdidas e mau-olhado podem ser transferidas para a cosmologia racionalista cristã. Isto acontece constantemente em São Vicente. E muitas pessoas que não se sentem satisfeitas com as sessões espíritas começam a frequentar, ou começam a frequentar também, a Igreja Universal do Reino de Deus, onde a *limpeza psíquica* se chama *libertação* e os *espíritos inferiores* se chamam *demónios*. Uma implicação disto é que, dentro de um regime de compreensão no qual a afecção assume uma importância central, as fronteiras referenciais ou doutrinais podem ser ultrapassadas ou fundidas sem grande dificuldade. Isto, creio-o, pode ser uma boa maneira de entender fenómenos como o sincretismo religioso e a frequentação religiosa múltipla.

Uma segunda implicação é que, muito embora a transferência de espíritos de um quadro conceptual para outro não os torne incompreensíveis, ela transforma a sua compreensão. Demónios e espíritos inferiores são conceitos diferentes que trazem atreladas cosmologias distintas. Convirá aqui regressar a Weber e segui-lo quando escreve que a "irracionalidade" da vivência religiosa, a que eu chamaria o seu lado afectivo, «[...] não impede que seja da maior importância a natureza do sistema de pensamento que, por assim dizer, essa "vivência" religiosa confisca, para o moldar à sua luz; pois é este sistema que [...] desenvolve diferenças práticas extremamente importantes nas suas consequências éticas, como podemos constatar nas diversas religiões do mundo».[24]

Parafraseando Talal Asad, os idiomas espirituais podem ser vistos como diferentes "gramáticas da fé", diferentes formas de tornar o referencial

[24] Weber 1983 [1920]: 153, n. 67.

constitutivo.[25] O facto de determinadas gramáticas, ou linguagens e imagéticas referenciais, serem mais ou menos apelativas para grupos diferentes numa mesma sociedade (isto é, a diversidade religiosa) é algo que exige escrutínio sociológico e antropológico. Foi precisamente esse o exercício que procurei levar a cabo nesta tese. Trata-se de um exercício, para fechar definitivamente o círculo e regressar uma última vez à epígrafe, que só pode ser bem sucedido se seguirmos a velha tradição etnográfica compreensiva, inaugurada na antropologia por Bronislaw Malinowski – uma tradição que cultiva a «vontade de sentir o que faz as pessoas viverem e de compreender em que consiste a sua felicidade».[26] Espero que aqui e ali, neste trabalho, tenha sido capaz de entrever estas coisas.

---

[25] Ver Asad 2001.
[26] Malinowski 1922: 25.

38. *A mesa, as cadeiras da meia corrente e os bancos da assistência no centro racionalista cristão do Alto de Santo António*. Fotografia do autor, Novembro de 2001.

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, David Hopffer, 1992, *Caboverdianidade e Tropicalismo*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco & Editora Massangana.

Almada, Dulce, 1961, *Cabo Verde: Contribuição para o Estudo do Dialecto Falado no Seu Arquipélago*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar.

Almeida, Germano, 1990, *O Meu Poeta*, Mindelo, Ilhéu Editora.

Almeida, Germano, 1994, *A Ilha Fantástica*, Mindelo, Ilhéu Editora.

Almeida, Germano, 1998, *Estórias Contadas,* Lisboa, Caminho.

Almeida, Germano, 2001, *As Memórias de um Espírito*, Mindelo, Ilhéu Editora.

Anjos, José Carlos Gomes dos, 2002, *Intelectuais, Literatura e Poder em Cabo Verde: Lutas de Definição da Identidade Nacional*, Porto Alegre & Praia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul & Instituto Nacional de Investigação, Promoção e Património Culturais.

Asad, Talal, 2001, «Reading a modern classic: W. C. Smith's *The Meaning and End of Religion*», *History of Religions*, 40 (3), pp. 205-222.

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.

Azevedo, João Lúcio de, 1984 [1918], *A Evolução do Sebastianismo*, Lisboa, Presença.

Bargen, Doris, 1997, *A Woman's Weapon: Spirit Possession in the Tale of Genji*, Honolulu, University of Hawai'i Press.

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.

Batalha, Luís, 2004, *The Cape Verdean Diaspora in Portugal: Colonial Subjects in a Postcolonial World*, Lanham, Lexington Books.

Besselaar, José van den, 1986, «As Trovas do Bandarra», *Revista ICALP*, 4, pp. 14-30.

Boddy, Janice, 1989, *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and Zar Cult in Northern Sudan*, Wisconsin, University of Wisconsin Press.

Boddy, Janice, 1994, «Spirit possession revisited: beyond instrumentality», *Annual Review of Anthropology*, 23, pp. 407-434.

Bourdieu, Pierre, 1997 [1994], *Razões Práticas: Sobre a Teoria da Acção*, trad. Miguel Serras Pereira, Oeiras, Celta Editora.

Boxer, Charles R., 1967 [1963], *Relações Raciais no Império Colonial Português (1415-1825)*, trad. Elice Munerato, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

Boyer, Pascal, & Sheila Walker, 2000, «Intuitive Ontology and Cultural Input in the Acquisition of Religious Concepts», in Karl S. Rosengren, Carl N. Johnson & Paul L. Harris, eds., *Imagining the Impossible: Magical, Scientific, and Religious Thinking in Children*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 130-156.

Boyer, Pascal, 1994, *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press.

Boyer, Pascal, 2001, *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*, Londres, William Heinemann.

Braude, Ann, 1989, *Radical Spirits: Spiritualism and Women's Rights in Nineteenth-Century America*, Boston, Beacon Press.

Cabral, Amílcar, 1974, *PAIGC: Unidade e Luta*, Lisboa, Publicações Nova Aurora.

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.

Carrilho, Maria, 1975, *Sociologia da Negritude*, Lisboa, Edições 70.

Castanho, Elisiario, 1921, *Cenas da Abolição*, São Paulo, Typ. Papelaria Americana.

Castelo, Cláudia, 1998, *"O Modo Português de Estar no Mundo": O Luso-Tropicalismo e a Ideologia Colonial Portuguesa (1933-1961)*, Porto, Afrontamento.

Castellan, Yvonne, s. d. [1982], *O Espiritismo*, trad. Geminiano Cascais Franco, Lisboa, Inquérito.

Catroga, Fernando, 2000, *O Republicanismo em Portugal, da Formação ao 5 de Outubro de 1910*, Lisboa, Editorial Notícias, 2.ª edição.

Cavalcanti, Maria Laura Viveiros de Castro, 1983, *O Mundo Invisível: Cosmologia, Sistema Ritual e Noção de Pessoa no Espiritismo*, Rio de Janeiro, Zahar.

Centro Redentor, 1914a, *Espiritismo Racional e Scientifico (Christão)*, Rio de Janeiro, Centro Redentor.

Centro Redentor, 1914b, *O Espiritismo Christão no Brazil: O Centro Espírita Redemptor, Sua Fundação, Sua Vida e Suas Obras*, Rio de Janeiro, Centro Espírita Redemptor.

Centro Redentor, 1921, *Espiritismo Racional e Scientifico (Christão)*, Rio de Janeiro, Centro Redentor, 2.ª edição.

Centro Redentor, 1924, *Espiritismo Racional e Scientifico (Christão)*, Rio de Janeiro, Centro Redentor, 3.ª edição.

Centro Redentor, 1925, *Espiritismo Racional e Scientifico (Christão)*, Rio de Janeiro, Centro Espírita Redemptor, 4.ª edição.

Centro Redentor, 1927, *Espiritismo Racional e Scientifico (Christão)*, Rio de Janeiro, Centro Espírita Redemptor, 7.ª edição.

Centro Redentor, 1930, *O Espiritismo Racional e Scientifico (Christão) atravez do Anno de 1929*, Rio de Janeiro, Centro Redentor.

Centro Redentor, 1934 [1932], *A Vida Fora da Matéria*, Rio de Janeiro, Centro Espírita Redemptor, 2.ª edição.

Centro Redentor, 1960, *Uma Data Magna: Comemoração do Nascimento de Luiz de Mattos*, Rio de Janeiro, Centro Redentor.

Centro Redentor, 1984, *A Vida Fora da Matéria*, Rio de Janeiro, Centro Redentor, 19.ª edição.

Centro Redentor, 1986, *Racionalismo Cristão*, Rio de Janeiro, Centro Redentor, 36.ª edição.

Centro Redentor, 1989, *Prática do Racionalismo Cristão*, Rio de Janeiro, Centro Redentor, 12.ª edição.

Centro Redentor Filial de São Paulo, 1977, *O Racionalismo Cristão em Marcha em São Paulo*, São Paulo, Centro Redentor Filial.

Centro Redentor Filial do Porto, 1992, *Uma Nova Perspectiva: O Homem como Partícula de Força em Evolução na Matéria*, Porto, Centro Redentor Filial.

Claverie, Élisabeth, 1990, «La Vierge, le désordre, la critique: les apparitions de la Vierge à l'âge de la science», *Terrain*, 14, pp. 60-75.

Claverie, Élisabeth, 2003, *Les guerres de la Vierge: une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard.

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.

Colleyn, Jean-Paul, 1999, «Horse, hunter and messenger: the possessed men of the Nya cult in Mali», in Heike Behrend & Ute Luig, eds., *Spirit Possession, Modernity and Power in Africa*, Oxford, James Currey, pp. 68-78.

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 Geografia 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, António do Nascimento, 1979, *Assim Surgiu o Racionalismo Cristão*, Porto, Tipografia Castro.

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.

Deleuze, Gilles, 1990, *Pourparliers*, Paris, Minuit.

Dias, Juliana Braz, 2002, «Língua e poder: transcrevendo a questão nacional», *Mana*, 8 (1), pp. 7-27.

Donovan, James A., 2000, «A Brazilian challenge to Lewis's explanation of cult mediumship», *Journal of Contemporary Religion*, 15 (3), pp. 361-377.

Doyle, Arthur Conan, 1995 [1926], *História do Espiritismo*, trad. Júlio Abreu Filho, São Paulo, Pensamento.

Duarte, Dulce Almada, 1984, «A dimensão cultural na estratégia de libertação nacional: os fundamentos culturais da unidade Guiné-Cabo Verde», in *Continuar Cabral: Simpósio Internacional Amílcar Cabral*, s. l., Grafedito/Prelo & Estampa, pp. 205-223.

Duarte, Dulce Almada, 1998, *Bilinguismo ou Diglossia: As Relações de Força entre o Crioulo e o Português na Sociedade Cabo-Verdiana*, Praia, Spleen Edições.

Duarte, Dulce Almada, 1999, «De Cabo Verde às Américas: a África reelaborada», *Anais*, 1 (3), pp. 19-31.

Duarte, Manuel, 1999, *Caboverdianidade e Africanidade, e Outros Textos*, Praia, Spleen Edições.

Edelman, Nicole, 1995, *Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France, 1785-1914*, Paris, Albin Michel.

Evans-Pritchard, E. E., 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press.

Fasold, Ralph, 1990, *The Sociolinguistics of Language*, Oxford & Cambridge (Mass.), Blackwell.

Favret-Saada, Jeanne, 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.

Favret-Saada, Jeanne, 1990, «Être affecté», *Gradhiva*, 8, pp. 3-9.

Fernandes, Gabriel, 2002, *A Diluição da África: Uma Interpretação da Saga Identitária Cabo-Verdiana no Panorama Político (Pós)Colonial*, Florianópolis, Editora da Universidade Federal de Santa Catarina.

Ferreira, Francisco Xavier, 1972, *Primórdios do Evangelho em Cabo Verde*, Brava, Edição do Autor.

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.

Fikes, Kesha, 2000, *Santiaguense Cape Verdean Women in Portugal: Labor Rights, Citizenship and Diasporic Transformation*, dissertação de doutoramento em Antropologia, Universidade da Califórnia em Los Angeles.

Fonseca, João Gomes da, 1934, *O Porto Grande de S. Vicente*, Porto, Edições da Primeira Exposição Colonial Portuguesa.

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 Geografia.

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.

Furtado, Cláudio Alves, 1997, *Génese e (Re)Produção da Classe Dirigente em Cabo Verde*, Praia, Instituto Caboverdiano do Livro e do Disco.

Gama, Claudio Murilo Pimentel, 1992, *O Espírito da Medicina: Médicos e Espíritas em Conflito*, dissertação de mestrado em sociologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Geertz, Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Nova Iorque, Basic Books.

Gil, Fernando, 1998, «Dois estudos sobre Vieira», capítulo 8 de Fernando Gil & Helder Macedo, *Viagens do Olhar: Retrospecção, Visão e Profecia no Renascimento Português*, Porto, Campo das Letras, pp. 409-471.

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.

Giumbelli, Emerson, 2003, «O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos», *Horizontes Antropológicos*, 9 (19), pp. 247-281.

Goldman, Marcio, 1994, *Razão e Diferença: Afetividade, Racionalidade e Relativismo no Pensamento de Lévy-Bruhl*, Rio de Janeiro, Grypho & UFRJ.

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.

Guedes, António Pinheiro, 1992 [1900], *Ciência Espírita*, Rio de Janeiro, Centro Redentor, 8.ª edição.

Hazelgrove, Jenny, 2000, *Spiritualism and British Society between the Wars*, Manchester, Manchester University Press.

Hess, David, 1990, «Ghosts and domestic politics in Brazil: some parallels between spirit possession and spirit infestation», *Ethos*, 18 (4), pp. 407-438.

Hess, David, 1991, *Spirits and Scientists: Ideology, Spiritism, and Brazilian Culture*, Pensilvânia, The Pennsylvania State University Press.

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.

IBGE, 2002, *Tabulação Avançada do Censo Demográfico 2000: Resultados Preliminares da Amostra*, Rio de Janeiro, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

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.

James, William, 1973, *Experiências de um Psiquista*, trad. António Pinto Ribeiro, Lisboa, Moraes.

Jesus, Felino Alves de, 1983 [1947], *Trajetória Evolutiva*, Rio de Janeiro, Centro Redentor, 8.ª ed.

Kardec, Allan, 1944a [1857], *O Livro dos Espíritos*, trad. Guillon Ribeiro, Rio de Janeiro, Federação Espírita Brasileira.

Kardec, Allan, 1944b [1861], *O Livro dos Médiuns*, trad. Guillon Ribeiro, Rio de Janeiro, Federação Espírita Brasileira.

Kardec, Allan, 1944c [1864], *O Evangelho Segundo o Espiritismo*, trad. Guillon Ribeiro, Rio de Janeiro, Federação Espírita Brasileira.

Kardec, Allan, 1944d [1865], *O Céu e o Inferno*, trad. Manuel Justiniano Quintão, Rio de Janeiro, Federação Espírita Brasileira.

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.

Kerr, Howard, 1972, *Mediums, and Spirit-rappers, and Roaring Radicals: Spiritualism in American Literature, 1850-1900*, Urbana, University of Illinois Press.

Klein, Herbert S., 1993, «A integração social e económica dos imigrantes portugueses no Brasil nos finais do século XIX e no século XX», *Análise Social*, 121, pp. 235-265.

Kramer, Fritz, 1993 [1987], *The Red Fez: Art and Spirit Possession in Africa*, trad. Malcolm Green, Londres & Nova Iorque, Verso.

Krings, Matthias, 1999, «On history and language of the "European" *bori* spirits of Kano, Nigeria», in Heike Behrend & Ute Luig, eds., *Spirit Possession, Modernity and Power in Africa*, Oxford, James Currey, pp. 53-67.

Laban, Michel, 1992, *Cabo Verde: Encontro com Escritores*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 2 vols.

Lambek, Michael, 1981, *Human Spirits: A Cultural Account of Trance in Mayotte*, Cambridge, Cambridge University Press.

Lambek, Michael, 1993, *Knowledge and Practice in Mayotte: Local discourses of Islam, Sorcery, and Spirit Possession*, Toronto, University of Toronto Press.

Latour, Bruno, 1991, *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.

Latour, Bruno, 1990, «Quand les anges deviennent de bien mauvais messagers», *Terrain*, 14, pp. 76-91.

Latour, Bruno, 2002, *Jubiler ou les tourments de la parole religieuse*, Paris, Les Empêcheurs de Penser en Rond.

Lawson, E. Thomas, & Robert N. McCauley, 1990, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, Cambridge, Cambridge University Press.

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.

Lévy-Bruhl, Lucien, 1998 [1949], *Carnets*, Paris, Presses Universitaires de France.

Lewgoy, Bernardo, 2000, *Os Espíritas e as Letras: Um Estudo Antropológico Sobre Cultura Escrita e Oralidade no Espiritismo Kardecista*, tese de doutoramento em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Lewgoy, Bernardo, 2001, «Chico Xavier e a cultura brasileira», *Revista de Antropologia*, 44 (1), pp. 53-116.

Lewgoy, Bernardo, 2004, *O Grande Mediador: Chico Xavier e a Cultura Brasileira*, São Paulo, EDUSC.

Lewis, Ioan M., 1989, *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*, Londres & Nova Iorque, Routledge, 2.ª edição.

Lewis, Ioan, 1996, *Religion in Context: Cults and Charisma*, Cambridge, Cambridge University Press, 2.ª edição.

Lima, António Germano, 1997, *Boavista: Ilha de Capitães (História e Sociedade)*, Praia, Spleen Edições.

Lima, António Germano, 2002, *Boavista, Ilha da Morna e do Landú*, Praia, Instituto Superior de Educação.

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.

Lobo, Eulália Maria Lahmeyer, 2001, *Imigração Portuguesa no Brasil*, São Paulo, Editora Hucitec.

Lobo, Pedro de Sousa, 1966, «A originalidade humana de Cabo Verde», *Claridade*, 9, pp. 64-69.

Lombroso, Cesare, 1911 [1910], *Hypnotisme et spiritisme*, trad. Charles Rossigneux, Paris, Ernest Flammarion.

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.

Lopes, Francisco, 1959, «A importância dos valores espirituais no panorama cabo-verdiano», in *Colóquios Cabo-Verdianos*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, pp. 131-140.

Lopes, José Vicente, 1996, *Cabo Verde: Os Bastidores da Independência*, Praia & Mindelo, Centro Cultural Português.

Lopes, Manuel, 1936, «Tomada de vista», *Claridade*, 1, pp. 5-6.

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.

Malinowski, Bronislaw, 1922, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagos of Melanesian New Guinea*, Londres & Henley, Routledge & Kegan Paul.

Margarido, Alfredo, 1994, «Pour une histoire des géopolitiques culturelles des îles du Cap-Vert», *Lusotopie*, 1/2, pp. 103-112.

Mariano, Gabriel, 1959, «Do funco ao sobrado ou o "mundo" que o mulato criou», in *Colóquios Cabo-Verdianos*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, pp. 23-49.

Marques, A. H. de Oliveira, 1996, *História da Maçonaria em Portugal*, vol. 2 (*Política e Maçonaria, 1820-1869: 1.ª Parte*), Lisboa, Editorial Presença.

Massa, Jean-Michel, 1997, «Heurs et malheurs de Gilberto Freyre en Guinée Portugaise et au Cap-Vert», *Lusotopie*, 5, pp. 227-236.

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.

Mattos, Luiz de, s. d., *Conferencias Sobre Sciencia e Religião*, Rio de Janeiro, Centro Espírita Redentor.

Mattos, Luiz de, 1991, *Cartas Oportunas Sobre Espiritismo*, Rio de Janeiro, Centro Redentor, 14.ª edição.

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.

Nelson, Geoffrey, 1969, *Spiritualism and Society*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

Oliveira, João Nobre de, 1998, *A Imprensa Cabo-Verdiana (1820-1975)*, Macau, Fundação Macau.

Oliveira, Maria de, 2004 [1962], *Como Cheguei à Verdade*, Rio de Janeiro, Centro Redentor, 8.ª edição.

Oppenheim, Janet, 1985, *The Other World: Spiritualism and Psychical 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).

Paulo, Heloisa, 2000, *"Aqui Também É Portugal!" A Colónia Portuguesa do Brasil e o Salazarismo*, Coimbra, Quarteto Editora.

Pereira, Aristides, 2002, *Guiné-Bissau e Cabo Verde: Uma Luta, Um Partido, Dois Países*, Lisboa, Editorial Notícias.

Pina Cabral, João de, 2004, «Os albinos não morrem: crença e etnicidade no Moçambique pós-colonial», in Fernando Gil, Pierre Livet & João de Pina Cabral (coords.), *O Processo da Crença*, Lisboa, Gradiva, pp. 238-267.

Pina Cabral, João de, 2005, «La soglia degli affetti: considerazioni sull' attribuzione del nome e la construzione sociale della persona», *Antropologia*, 5 (6) (*Emozioni*), pp. 151-172.

Placido, Barbara, 2001, «"It's all to do with words": an analysis of spirit possession in the Venezuelan cult of María Lionza», *The Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 7 (2), pp. 207-224.

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.

Rasmussen, Susan, 1995, *Spirit Possession and Personhood among the Kel Ewey Tuareg*, Cambridge, Cambridge University Press.

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.

Ribeiro, Gladys Sabina, 1994, «"Por que você veio encher o pandulho aqui?" Os portugueses, o antilusitanismo e a exploração das moradias populares no Rio de Janeiro da República Velha», *Análise Social*, 127, pp. 631-654.

Ribeiro, Gladys Sabina, 2000, «A guerra aos portugueses no Rio de Janeiro no final do século XIX», *Oceanos*, 44, pp. 68-84.

Ribeiro, Júlio, 1888, *A Carne*, São Paulo, Teixeira & Irmão Editores.

Ribeiro, Leonídio, & Murilo de Campos, 1931, *O Espiritismo no Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.

Rickford, John Russell, 1979, *Variation in a Creole Continuum: Quantitative and Implicational Approaches*, dissertação de doutoramento em Linguística, Faculdade de Estudos Graduados de Artes e Ciências da Universidade de Pensilvânia.

Rodrigues, Nélida Maria Lima, 1991, *"Doença da Terra" e "Doença de Farmácia": Um Estudo da Relação entre a Medicina Popular e a Medicina Oficial em Cabo Verde, uma Sociedade em Mudança*, dissertação de mestrado em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Rowland, Robert, 1998, «Velhos e novos Brasis», in Francisco Bethencourt & Kirti Chaudhuri (dirs.), *História da Expansão Portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, vol. 4, pp. 303-373.

Rowland, Robert, 2000, «Portugueses no Brasil independente: processos e representações», *Oceanos*, 44, pp. 8-20.

Rowland, Robert, 2001, «Manuéis e Joaquins: a cultura brasileira e os portugueses», *Etnográfica*, 4 (1), pp. 157-172.

Sahlins, Marshall, 2002, *Waiting for Foucault, Still*, Chicago, Prickly Paradigm Press.

Santos, Eduardo dos, 1975, *A Negritude e a Luta pelas Independências na África Portuguesa*, Lisboa, Editorial Minerva.

Santos, Francisco Martins dos, 1937, *História de Santos, 1532-1936*, São Paulo, Revista dos Tribunais, 2 vols.

Scott, Ana Silvia Volpi, 2000, «Verso e reverso da imigração portuguesa: o caso de São Paulo entre as décadas de 1820 a 1930», *Oceanos*, 44, pp. 126-142.

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, 2000a, «Do crepúsculo do Porto Grande ao despertar dos movimentos políticos no Mindelo (1891-1894)», *Anais*, 2 (1), pp. 7-18.

Silva, António Correia e, 2000b, *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.

Silvestre, Osvaldo, 2002, «A aventura crioula revisitada: versões do Atlântico Negro em Gilberto Freyre, Baltasar Lopes e Manuel Ferreira», in Helena Carvalhão Buescu & Manuela Ribeiro Sanches, orgs., *Literatura e Viagens Pós-coloniais*, Lisboa, Edições Colibri & Centro de Estudos Comparatistas, pp. 63-103.

Skultans, Vieda, 1974, *Intimacy and Ritual: A Study of Spiritualism, Mediums and Groups*, Londres & Boston, Routledge & Kegan Paul.

Smith, Wilfred Cantwell, 1991 [1962], *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis, Fortress Press.

Sperber, Dan, 1992 [1982], *O Saber dos Antropólogos*, trad. José Martha Aragão, Lisboa, Edições 70.

Spickard, James V., 1993, «For a sociology of religious experience», in William H. Swatos Jr., ed., *A Future for Religion? New Paradigms for Social Analysis*, Londres, Sage, pp. 109-128.

Stoll, Sandra Jacqueline, 1999, *Entre Dois Mundos: O Espiritismo da França e no Brasil*, tese de doutoramento em antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Stoll, Sandra Jacqueline, 2002, «Religião, ciência ou auto-ajuda? Trajetos do Espiritismo no Brasil», *Revista de Antropologia*, 45 (2), pp. 361-402.

Stoller, Paul, 1989, *Fusion of the Worlds: An Ethnography of Possession Among the Songhay of Niger*, Chicago & Londres, The University of Chicago Press.

Stromberg, Peter G., 1993, *Language and Self-Transformation: A Study of Christian Conversion Narrative*, Cambridge, Cambridge University Press.

Tambiah, Stanley Jeyaraja, 1990, *Magic, Science, and the Scope of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press.

Tambiah, Stanley Jeyaraja, 1996, «Relations of analogy and identity: toward multiple orientations to the world», in David R. Olson & Nancy Torrance, eds, 1996, *Modes of Thought: Explorations in Culture and Cognition*, Cambridge, Cambridge University Press.

Teixeira, António Manuel da Costa, 1902, *Cartilha Normal Portuguesa: Edição Colonial*, Porto & Cabo Verde, Victorino de Motta & Comandita.

Teixeira, António Manuel da Costa, dir., 1899, *Almanach Luso-Africano para 1899. Annuario 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.

Toren, Christina, 2006, «Como sabemos o que é verdade? O caso do *mana* em Fiji», *Mana*, 12 (2), pp. 449-477.

Turner, Frank Miller, 1993, *Contesting Cultural Authority: Essays in Victorian Intellectual Life*, Cambridge, Cambridge University Press.

Turner, Victor & Edith Turner, 1978, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, Nova Iorque, Columbia University Press.

Varela, João Manuel, 2000, «Le Brésil et les îles du Cap Vert: aspects d'influences culturelles», *Diogène*, 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.

Veiga, Manuel, 1982, *Diskrison Strutural di Lingua Kabuverdianu*, Praia, Instituto Caboverdiano do Livro.

Veiga, Manuel, 1995, *O Crioulo de Cabo Verde: Introdução à Gramática*, Praia, Instituto Caboverdiano do Livro e do Disco.

Veiga, Manuel, 1997, «A construção do bilinguismo», *Cultura*, 1, pp. 58-65.

Venancio, Renato Pinto, 2000, «A imigração portuguesa, 1822-1930», *Oceanos*, 44, pp. 60-66.

Veyne, Paul, 1987 [1983], *Acreditaram os Gregos nos Seus Mitos?*, trad. António Gonçalves, Lisboa, Edições 70.

Vieira, Henrique Lubrano de Santa-Rita, 1999, *História da Medicina em Cabo Verde*, Mindelo, Ministério da Saúde de Cabo Verde.

Wafer, Jim, 1994, *The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé*, Filadélfia, University of Pennsylvania Press.

Warren Jr., Donald, 1968a, «Spiritism in Brazil», *Journal of Inter-American Studies*, 10 (3), pp. 393-405.

Warren Jr., Donald, 1968b, «Portuguese roots of Brazilian spiritism», *Luso-Brazilian Review*, 5 (2), pp. 3-33.

Weber, Max, 1948 [1919], «Science as a vocation», in Hans H. Gerth & C. Wright Mills, eds. & trads., *From Max Weber: Essays in Sociology*, Londres, Routledge & Kegan Paul, pp. 129-156.

Weber, Max, 1948 [1923], «The social psychology of the world religions», in Hans H. Gerth & C. Wright Mills, eds. e trads., *From Max Weber: Essays in Sociology*, Londres, Routledge & Kegan Paul, pp. 267-301.

Weber, Max, 1983 [1920], *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, trad. Ana Falcão Bastos & Luís Leitão, Lisboa, Presença.

Willis, Roy, 1999, *Some Spirits Heal, Others Only Dance: A Journey into Human Selfhood in an African Village*, Oxford, Berg.

Wilson, Peter J., 1967, «Status ambiguity and spirit possession», *Man* (N.S.), 2 (3), pp. 366-378.

Wittgenstein, Ludwig, 1991 [1966], *Aulas e Conversas sobre Estética, Psicologia e Fé Religiosa*, org. Cyril Barrett, trad. Miguel Tamen, Lisboa, Cotovia.

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 bibliográfica 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).