

UNIVERSIDADE DE LISBOA
INSTITUTO de CIÊNCIAS SOCIAIS



**Missionários do Sul: evangelização, globalização e mobilidades dos pastores
cabo-verdianos da Igreja do Nazareno**

Max Ruben Tavares de Pina Ramos

Orientadores: Prof. Doutor João Manuel Monteiro de Castro Vasconcelos
Prof. Doutor Ramon Maluquer Sarró

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor em Antropologia
Especialidade de Antropologia da Religião e do Simbólico

2015

UNIVERSIDADE DE LISBOA
INSTITUTO de CIÊNCIAS SOCIAIS



Missionários do Sul: evangelização, globalização e mobilidades dos pastores cabo-verdianos da Igreja do Nazareno

Max Ruben Tavares de Pina Ramos

Orientadores: Prof. Doutor João Manuel Monteiro de Castro Vasconcelos
Prof. Doutor Ramon Maluquer Sarró

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor em Antropologia
Especialidade de Antropologia da Religião e do Simbólico

Júri:

Presidente: Doutora Ana Margarida de Seabra Nunes de Almeida

Vogais:

- Doutor José Manuel Fraga Mapril Gonçalves
- Doutora Elizabeth Pilar Challinor
- Doutora Maria Celeste Gomes Rogado Quintino
- Doutor João Manuel Monteiro de Castro Vasconcelos
- Doutora Maria Clara Ferreira de Almeida Saraiva

Financiada por Fundação para a Ciência e Tecnologia (SFRH/BD/60494/2009)

Agradecimentos

Para a realização desta tese muito contribuíram o apoio institucional e a generosidade de várias pessoas que passo a enumerar e a agradecer. À Fundação para a Ciência e Tecnologia, pelo financiamento da pesquisa. Ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, por todo o apoio, especialmente pelo apreço, dedicação e carinho de Dr^a. Maria Goretti Matias. A todos os meus professores, pela ótima aprendizagem e encorajamento. Ainda no ICS, destaco aqui a sempre, pronta e simpática colaboração de Madalena Reis, Elvira Costa, Andreia Parente, Paula Costa, Margarida Bernardo e Susana Mela.

Aos meus orientadores, Prof. Dr. João Vasconcelos, pela nossa longa amizade, pela tua imensa generosidade, empenho e paciência incansáveis, e Prof. Dr. Ramon Sarró, pela confiança, pela caminhada desde o mestrado e entusiasmo.

Ao logo do doutoramento, beneficiei-me da partilha e carinho de colegas e amigas, nomeadamente de Ana Luísa Micaelo, Giulia Cavallo, Irene Rodrigues, Madalena Patriarca, Patrícia Matos, Jonas Mahumane, Carolina Höfs, Ana Rita Amaral, Maricò Lo Bosco, Inês Galvão, Catarina Sampaio, Joana Abril, Joana Gonçalo, Ricardo Moreira, Elza Andrade, Amanda Guerreiro, Susana Boletas, Gonçalo Antunes, Francesca De Luca, Luís Bernardo, José Mapril, Diana Espírito Santo e Ruy Blanes. De igual modo, queria agradecer a indispensável amizade e companheirismo de Alexandra «Xaninha» Gomes, Filipa Pais, Patrícia Antunes, Júlio Mascarenhas, Dénis Andrade, António Galileu Cardoso, Josué Delgado, Celeste Fortes, Sara Medeiros, Idíria Lopes, Natália Máximo e Melo, Mónica Barros, Miguel e Manuela Sargento, Carla Storino, Paula Vanina e Daniel Durante, Christian Landone, Igor Monteiro, Daniele Ellery e Melissa Lopes. Iolanda Évora, obrigado pelos constantes incentivos.

A todos os meus interlocutores em Portugal, em particular ao pastor Fortunato Lima e família, pela amizade, admiração e acolhimento, ao pastor Fernando Sousa, à Teresa Sofia Fortes, Pedro e Hugo, pela convivência, amizade, e porque foram mais que interlocutores.

No decorrer do meu trabalho de campo em Cabo Verde, pude contar com a amizade, atenção e disponibilidade de várias pessoas. À Prof. Dra. Dora Pires, pelo apoio e acolhimento institucional. Ao superintendente distrital da Igreja do Nazareno, pastor

David Araújo, pelo apreço e por me ter fornecido muito material de arquivo sobre a IN em Cabo Verde. Ao pastor António Barbosa Vasconcelos, pela interlocução e estima. Ao pastor Socorro Fontes, sempre atencioso. Na cidade da Praia, aos queridos compadres Marcelo Araújo e Vandira Fernandes, pela hospitalidade e amizade. Na ilha Brava, à minha querida tia Domingas «Minguinha», porque cuidaste de mim desde tenra idade, pelo acolhimento, carinho, admiração e respeito. À minha prima Raquel, porque me recebeste de braços abertos. Em São Vicente, aos meus tios Laura e Osvaldo, pelos cuidados e estímulos. Ao meu querido amigo Orlando «Ná» Baptista e Sheila Mões, pelas nossas risadas e confraternização. À Leila Miranda, sempre presente.

Estou imensamente grato a outros amigos que sempre me suportaram nesta jornada. Ao Elísio Jossias, pela camaradagem, apoio e impecável formatação da tese. À Carmo Daun, pela partilha. À Raquel Carvalheira, pelo percurso e carinho. Ambra Formenti, pela caminhada durante a tese e pelos projectos. À Ana Rodrigues «Deeksha», pela amizade antiga e cuidados. Gustavo Blanco, pelos nossos mais de uma dúzia de anos de camaradagem, aquele abraço, «Grande!». À Rosilda Benrós, sempre querida em variadíssimos momentos. À Elsa Peralta, pelo enorme carinho. À querida Georgiana «Gi» Oliveira, pela nossa linda amizade, acompanhaste bem de perto parte substancial deste trabalho com companheirismo e zelo. Ao Cássio Serafim, pelas partilhas e conversas intermináveis. Murilo Guimarães querido, sempre afável, pelas conversas, partilhas e passeios desde 2006. Meu amigo, obrigado pelos incentivos e constantes cuidados. Gleiciani Fernandes, preciosa amiga, começamos juntos esta caminhada e sabes o quanto te admiro. Maninha, obrigado pela força e carinho em todas as horas. Terêncio Lins, amigo e kumpadi em todos os momentos, pelas nossas conversas e valentes gargalhadas pela noite a dentro, pela inesquecível partilha de casa, por todo o apoio e camaradagem, «é tanta coisa nesta Lisboa, vei!».

À Natalia Zawiejska, pelos momentos partilhados juntos no trabalho de campo, pelo companheirismo, dedicação, paciência, cuidado e carinho. Obrigado por tudo, Niunia. Simone Frangella, esta tese tem o selo do teu incansável apoio e empenho. Pelas inúmeras conversas, discussões, por vezes acaloradas, que me ajudaram imensamente a afinar vários argumentos do manuscrito final. Obrigado pelo carinho, paciência,

cuidados e pela nossa amizade sem fim. Ao meu tio Alfredo Ramos Tavares «Féfê», por toda a preocupação comigo desde que cheguei a Portugal.

Kel braça especial a Carlos Elias Barbosa e Bertânia «Beti» Almeida, companheiros de longa data, das reflexões e do crescimento. Um muito obrigado pela vossa amizade e cumplicidade.

Aos meus queridos irmãos Euclides, Sandro e David. À memória da minha estimada irmã Ivânia, foi tudo tão rápido... a tua alegria estará sempre comigo.

Por fim, aos meus pais Lúcia e Quintino e à minha irmã Catise. Todas as palavras de gratidão a vocês serão poucas e pobres. Pelo amor, suporte e cuidados irrepreensíveis. Dedico esta tese a vocês.

Resumo

Esta tese tem como objectivo analisar as dinâmicas da mobilidade de missionários e pastores nazarenos cabo-verdianos para a África continental e Portugal. Partindo de uma etnografia multi-situada, argumentar-se-á que as motivações que propiciam essa mobilidade são múltiplas, salientando-se de entre elas a importância da pulsão evangelizadora com raiz na concepção protestante de «desígnio divino» e também das aspirações individuais e familiares conducentes a trajetórias de ascensão social. A justaposição destes dois factores constitui a antecâmara deste *movimento* protestante. A topografia desse *movimento* missionário revelar-nos-á que estes dois factores não são indiferentes às conjunturas históricas. Estas contingências afectaram as trajetórias de mobilidade dos meus interlocutores, quer a nível da constituição das suas subjectividades, quer na sua inserção na estrutura e administração missionárias – e na organização económica e social global. Compreender este fenómeno de forma sistemática requer um esquadramento das dinâmicas de uma globalização «a partir de baixo» e a análise da calibragem das suas *instituições*, *horizontes* e *vocabulários* (Appadurai, 2001: 19). Estes três tópicos permitirão explorar e entender com mais clareza os bastidores da mobilidade dos meus interlocutores. Lançarão luzes sobre os meandros de todo este processo de deslocamento.

Palavras-chave: missionação e mobilidade; Igreja do Nazareno; Cabo Verde; «desígnio divino»; *condição global* e aspirações sociais.

Abstract

This dissertation analyses the dynamics of mobility of Cape Verdean Nazarene missionaries and pastors to continental Africa and Portugal. Based on a multi-sited ethnography, it argues that the motivations that drive such movements are multiple. Among them the analysis highlights the evangelizing drive, which is rooted essentially in the protestant conception of «God's will», as well as individual and familial aspirations leading to trajectories of upward social mobility. The juxtaposition of both factors constitutes the threshold of this Protestant *movement*. The topography of this missionary movement reveals that historical conditions affect the mobility routes of my interlocutors, in what concerns both the constitution of their subjectivities and their insertion in the missionary structure and management, as well as in the global social and economic organization. In order to understand this phenomenon in a systematic way it is necessary to scrutinize the dynamics of a globalization «from below», as well as to analyse the constitution of its *institutions, horizons and vocabularies* (Appadurai, 2000: 19). These three topics allow us to explore and understand more clearly the backstage of my interlocutors' mobility, highlighting its meanders and the paths that embrace the whole mobility process.

Keywords: missioning and mobility; Church of the Nazarene; Cape Verde; «God's will»; *global condition* and social aspirations.

Índice

Agradecimentos	i
Resumo	v
Abstract	vi
Introdução	1
Etnografar um contexto familiar e suas implicações	11
Da antropologia «em casa» ao estranhamento do familiar	18
Estrutura da tese.....	24
Capítulo I	27
Cabo Verde: Formação Social e Emigração	27
Cabo Verde e o <i>manto azul que liga a nossa alma</i>	27
Formação e desenvolvimento da estrutura social cabo-verdiana	31
Genealogias e trajetórias da formação identitária cabo-verdiana	36
Arpoando baleias na caminhu di América	44
Das ressonâncias americanas em solo cabo-verdiano	52
Capítulo II	61
Emergência e expansão do protestantismo nazareno em Cabo Verde	61
João José Dias e os primórdios do protestantismo na Brava, 1900-1936	61
Fase dos missionários norte-americanos e britânicos, 1936-1994	73
A conturbada primavera de 1936.....	73
A chegada dos Howard e a «urbanização» e «burocratização» da IN	80
Os «novos nazarenos», 1938-1950	87
Os anos de 1950: consolidação e afirmação da IN em Cabo Verde.....	92
A persistência das perseguições.....	104
1975-2015: continuidades e mudanças	109
Dos capitais simbólicos a uma Igreja respeitada	114
Capítulo III	123
«Missionação Sul-Norte»: narrativas, mobilidade e os artificios da <i>condição global</i>	123
Prelúdio etnográfico de um retrato dominical.....	123
Missões cristãs africanas na Europa: entre a «missão reversa», a «provincialização» cristã da Europa e a marginalização.....	132
Missões cristãs africanas: uma missão reversa?	136
«Provincialização» cristã da Europa?	138
Missões marginalizadas	141
A IN em Portugal: de 1970 à contemporaneidade	143
As implicações da <i>condição global</i>	148
Nem só do pão vive o homem	155
Acumulação de capital académico e governabilidade eclesiástica	164
Missionação cosmopolita?.....	169

Capítulo IV	175
Mobilidade missionária em África : agência e «aventura»	175
Os novos «cireneus» e a «reescrita» da história?.....	175
Topografia da missionação nazarena cabo-verdiana no continente africano	180
Eugénio Rosa Duarte: «a primeira internacionalização da IN»	187
A «aventura» na missão.....	200
As «aventuras» missionárias de Daniel Monteiro.....	205
A «ideia» de África entre a «aventura» e a «missão».....	211
Capítulo V	222
Missionação Sul-Sul: suas múltiplas referências e os contornos da desparoquialidade	222
A missão nazarena em Dacar: percursos, trajetórias e historicidades.....	224
Dacar na encruzilhada de bens religiosos, convivialidade e «pontos de fuga».....	229
A africanidade, as derivas atlânticas e a universalidade de Nataniel Semedo	233
Do cosmopolitismo ao «afropolitismo».....	244
Mobilidade e «desparoquialidade»	258
Conclusão	266
Bibliografia	272

Introdução

Fica mais forte um pronunciado sentido de responsabilidade: não podemos falhar àqueles Homens de Deus; não podemos trair a Obra por que lutaram em condições tão adversas; não podemos deixar de acudir, e já, a tantos dos nossos patrícios que ainda não conhecem a Deus. E há que olhar para mais além. Temos de escutar e responder a essa Voz desesperada que vem do Mundo fora: MISSÕES! Fomos uma Consequência delas. Sejamos agora uma Causa. A viragem é imperativa.

Jorge de Barros (1972: 5)

A epígrafe da presente dissertação é um excerto do prefácio da primeira obra sobre o protestantismo em Cabo Verde, que versa sobre a emergência da Igreja do Nazareno nesse arquipélago africano, livro da autoria de Francisco Xavier Ferreira e prefaciado pelo pastor Jorge de Barros, um dos interlocutores deste trabalho. A escolha desta passagem prende-se com o facto de o apelo evangelizador que a atravessa remeter para o objecto central da tese. Este estudo tem como objectivo analisar as dinâmicas da mobilidade de missionários e pastores nazarenos cabo-verdianos para a África continental e Portugal. Partindo de uma etnografia multi-situada, argumentar-se-á que as motivações que propiciam essa mobilidade são múltiplas, salientando-se de entre elas a importância da pulsão evangelizadora com raiz na concepção protestante de «desígnio divino» e também das aspirações individuais e familiares conducentes a trajectórias de ascensão social. A justaposição destes dois factores constitui a antecâmara deste *movimento* protestante. A topografia desse *movimento* missionário

revelar-nos-á que estes dois factores não são indiferentes às conjunturas históricas. Estas contingências afectaram as trajectórias de mobilidade dos meus interlocutores, quer a nível da constituição das suas subjectividades, quer na sua inserção na estrutura e administração missionárias – e na organização económica e social global. Compreender este fenómeno de forma sistemática requer um esquadramento das dinâmicas de uma globalização «a partir de baixo» e a análise da calibragem das suas *instituições*, *horizontes* e *vocabulários* (Appadurai, 2001: 19). Estes três tópicos permitirão explorar e entender com mais clareza os bastidores da mobilidade dos meus interlocutores. Lançarão luzes sobre os meandros de todo este processo de deslocamento.

O arquipélago de Cabo Verde é o epicentro de toda esta mobilidade. É a partir desse país do «Sul Global» que se procura ser «causa», citando Jorge de Barros, da expansão de um cristianismo protestante tanto em direcção ao Continente como rumo ao «Norte Global». Como veremos ao longo deste trabalho, a grande circulação e mobilidade de missionários, pastores, líderes e crentes nazarenos cabo-verdianos para vários países e continentes mostram-nos que Cabo Verde passou a ser um polo difusor proeminente para o protestantismo nazareno. A formação social deste país, as vagas de emigração e a emergência da Igreja do Nazareno neste território arquipelágico serão analisadas nos primeiros dois capítulos. Por ora, detenhamo-nos na «instituição» que, no final de contas, se tornou a engrenagem necessária para a mobilidade desses cabo-verdianos: a Igreja do Nazareno.

Conforme os dados oficiais mais recentes desta organização protestante, a Igreja do Nazareno¹ conta actualmente com 2.295.106 de membros² e 29.395 igrejas em todo o mundo.³ Cabo Verde é o país que tem o mais elevado número de nazarenos *per*

¹ Doravante IN.

² Os países que contam com maior número de nazarenos são os seguintes: EUA, Moçambique, Brasil, Índia, Bangladesh, Guatemala e Haiti. Dados consultados e disponíveis aqui: <http://nazarene.org/files/docs/StatisticsAnnual.pdf> A última consulta ocorreu a 29 de janeiro de 2015.

³ Dados consultados e disponíveis aqui: <http://www.ncnnews.com/nphweb/html/ncn/article.jsp?sid=10005006&id=10014168> A última consulta ocorreu a 29 de janeiro de 2015.

capita.⁴ Financeiramente, esta igreja protestante é suportada pelas ofertas e dízimos dos seus membros.

A IN nasceu nos EUA entre 1907 e 1908. Resultou da fusão de três denominações protestantes: a Associação de Igrejas Pentecostais da América, a Igreja do Nazareno e a Igreja de Cristo de Santidade. Em Outubro de 1907, as duas primeiras reuniram-se numa assembleia geral, em Chicago. Nesta cidade, uniram-se acordando os moldes de governação da futura organização e adoptaram um novo nome: Igreja Pentecostal do Nazareno.⁵ A aliança definitiva dessa nova igreja foi selada, um ano depois, a 13 de Outubro de 1908, numa segunda assembleia geral realizada na cidade de Pilot Point, no Texas. Entretanto, o nome que ostenta até os dias de hoje, Igreja do Nazareno, só lhe foi outorgado na assembleia geral de 1919⁶. Segundo a IN, esta mudança tinha a ver com o «novo sentido que fora associado ao termo ‘Pentecostal’»⁷. No fundo, prendia-se fundamentalmente com o fenómeno da glossolalia. A partir de 1901, um novo movimento pentecostal começa a tomar corpo nos EUA, sob a liderança de dois protagonistas norte-americanos, Charles F. Parham e William J. Seymour. Este novo movimento crescia profusamente e uma das suas «bandeiras» era precisamente a glossolalia, um preceito que a então Igreja Pentecostal do Nazareno enjeitava.⁸ Daí a demarcação em relação ao novo pentecostalismo e a conseqüente mudança de nome.

⁴ Dados consultado e disponíveis aqui: http://www.adherents.com/largecom/com_naz.html A última consulta ocorreu a 29 de janeiro de 2015. Estes dados são de 1998 e reportam uma membresia de 3.604 pessoas e vinte e oito igrejas. Com o crescimento da IN no arquipélago, quer em membresia quer em número de igrejas, tudo indica que a IN de Cabo Verde ainda mantém a primazia mundial em termos de percentagem de membros no total da população do país.

⁵ Importa mencionar que algumas das organizações que estão na origem da então Igreja Pentecostal do Nazareno já se encontravam estabelecidas nalguns países, a saber: Índia (1898), Cabo Verde (1901), Guatemala (1901), Cuba (1902), Canadá (1902), México (1903), Escócia (1906) e Japão (1907). No caso de Cabo Verde, tratava-se da Associação de Igrejas Pentecostais da América.

⁶ O processo de união que convergiu para a formação da IN foi iniciado em 1890 e contou com a participação de várias congregações protestantes. Sobre os detalhes deste processo, entre os quais os nomes das associações, missões, igrejas e os seus protagonistas, consulte-se o manual da IN (2009: 16-19). O objetivo inicial, segundo o manual da IN, era alcançar «uma união que produzisse uma igreja nacional de santidade» (*idem*: 16). Sobre a emergência da IN, consultar também Chapman (1926), Smith (1962), Redford (1974 [1903]), Purkiser (1983), Greathouse (1997) e Cunningham (2009).

⁷ Justificação oficial desta igreja, que se encontra plasmada no seu Manual para 2009-2013 (2009: 19).

⁸ O pentecostalismo liderado por Charles Parham e William Seymour argumentava que a evidência inicial do «baptismo com o Espírito Santo» era dada pela glossolalia ou o acto de «falar em línguas» (*vide* Tracy e Ingersol, 1998: 143-146). Já para a IN, o «baptismo com o Espírito Santo» ocorre *no momento* da «segunda obra da graça» e não com a glossolalia que, de resto, é uma prática desaconselhada na igreja.

A IN é uma igreja protestante de ascendência wesleyana⁹ e arminiana¹⁰ além de ser uma consequência directa do *movimento de santidade*. Foi deste movimento protestante norte-americano que a IN absorveu o seu preceito distintivo: a doutrina da «inteira santificação». No essencial, a «inteira santificação» é concebida como a «segunda obra da graça», subsequente à «primeira obra da graça», a conversão. Segundo os nazarenos e os que partilham desta doutrina, a «inteira santificação» é o *momento* no qual se «extirpa» o «pecado original», num processo conduzido pelo Espírito Santo.¹¹ A partir desse momento, segundo os nazarenos, o crente deve reger-se por uma vida de «pureza», «rectidão», em suma, por uma conduta de vida que não ponha em causa o ideal protestante de *perfeição cristã*. De acordo com o manual da IN, o «batismo com, *ou enchimento do Espírito Santo*» é um dos aspectos da «inteira santificação».¹² A dissonância entre a IN e o movimento pentecostal e carismático do século XX não se resume à questão da glossolalia. Na verdade, há divergências a vários níveis. A IN rejeita por exemplo a teologia de prosperidade e determinadas abordagens pentecostais sobre o «dom de profetizar» e até mesmo quanto à «cura divina». A distância é visível igualmente nas concepções litúrgicas e na forma como são vivenciadas certas experiências religiosas na IN. Por fim, algumas ideias sobre a forma como Deus «revela» a sua «vontade» aos crentes distinguem, em grande medida, os nazarenos dos pentecostais. Nesta perspectiva, a IN enquadra-se mais no

⁹ Referente a John Wesley, pastor anglicano que, no século XVIII, foi o principal impulsionador do *movimento metodista*.

¹⁰ Alusivo a Jacob Armínio, teólogo holandês que, na segunda metade do século XVI e inícios do século XVII, se opôs à doutrina calvinista da «predestinação». Note-se que a teologia *arminiana* teve uma forte influência sobre os pensamentos de John Wesley.

¹¹ No que concerne à concepção dessa doutrina na IN, ver Quantstrom (2004). O manual da IN, por sua vez, define a «inteira santificação» nos seguintes termos: «cremos que a [inteira] santificação é [aquele ato] a obra de Deus, [subsequente à regeneração, pelo qual] *que transforma* os crentes à *semelhança de Cristo*. Ela é efectuada pela graça de Deus através do Espírito Santo na santificação inicial, ou regeneração (simultânea com a justificação), inteira santificação, na obra contínua de aperfeiçoamento feito pelo Espírito Santo, culminando na glorificação. Na glorificação somos plenamente conformados à imagem do Filho. *Creemos que a inteira santificação é o ato de Deus, subsequente à regeneração, pelo qual os crentes* são libertados do pecado original, ou depravação, e levados a um estado de inteira devoção a Deus e à santa obediência do amor tornado perfeito. É operada pelo baptismo com, *ou enchimento do Espírito Santo* e envolve, numa só experiência, a purificação do coração e a presença íntima e permanente do Espírito Santo, capacitando o crente para a vida e o serviço. A inteira santificação é provida pelo sangue de Jesus, realiza-se instantaneamente pela *graça mediante a fé*, precedida pela inteira consagração; e desta obra e estado de graça o Espírito Santo testifica» (2009: 30).

¹² Ver Manual 2009-2013 da IN (2009: 30).

conjunto de igrejas protestantes consideradas «clássicas» ou «históricas», não obstante as influências do pentecostalismo sobre alguns membros da IN em países como por exemplo os EUA ou o Brasil.¹³

Para os nazarenos, *grosso modo*, a vida cristã deve ser conduzida sob a égide da oração e também da leitura e do estudo da bíblia. Mas não só. Com muita frequência se ouve nos cultos nazarenos que o momento mais importante desses serviços é a prelação. A ênfase dada às prédicas tem, no essencial, a ver com a importância que a IN atribui ao estudo metódico e hermenêutico das «escrituras sagradas» e por acreditarem que a parte mais importante da «nutrição» espiritual emana da «palavra» de Deus. Desta forma, a interpretação bíblica deve ser devidamente esquadrihada para que se perceba com mais clarividência o «propósito» de Deus para a vida dos crentes. Este ponto é muito relevante para esta dissertação porque, como veremos nos próximos capítulos, a mobilidade e circulação dos meus interlocutores é sempre pautada por noções como as de «desígnio divino», «vontade de Deus» e «chamada». Compreender essas noções implica «auscultar» os «propósitos de Deus» que são manifestados através de «sinais», acontecimentos, convites, oportunidades, e confirmados pela oração, leitura da bíblia e uma reflexão apurada. A «reflexão» é um momento indispensável. A ênfase que é dada à «reflexão» sobre o convite para uma determinada «missão» é um aspecto importante que atravessa quase todas as narrativas dos meus interlocutores. Em alguns casos pude notar que, por um lado, esses missionários e pastores sinalizam que tiveram uma «chamada divina» para um determinado campo missionário ou região. Por outro, reflectem muito sobre a sua trajectória pastoral, missionária e de liderança, além de equacionarem também as suas aspirações individuais e familiares.

Neste *ethos* nazareno de «flexibilidade» e «ponderação» está estampado aquilo a que Max Weber chamou o «selo *racional* do puritanismo» (2004 [1904-5]: 127). Ou seja, na IN vê-se de forma clara as marcas dos movimentos puritano, pietista e metodista de outrora e a herança da máxima protestante clássica de sistematização e racionalização metódica da conduta e planificação da vida pessoal (*vide* Weber 2004

¹³ Sobre a influência de certos conceitos pentecostais sobre os nazarenos, ler a etnografia desenvolvida por Parvis Ghassem-Fachandi (2007) junto de uma pequena igreja da IN em Ithaca, Nova Iorque, EUA.

[1904-5]: 87-139). Mais ainda, os princípios «éticos» de «rectidão», «honestidade», «frugalidade», «presteza», «pontualidade», analisados por Weber a partir da conhecida homilia de Benjamin Franklin, aliados à reflexão serena e cautelosa sobre as acções quotidianas, fazem parte do vocabulário e da conduta de vida religiosa nazarena. Todos estes princípios protestantes vão ao encontro da doutrina nazarena de «inteira santificação». Vale a pena referir também que Weber analisou a relação entre a «santificação» e a «racionalização». E fê-lo nos seguintes termos: «a vida do ‘santo’ estava exclusivamente voltada para um fim transcendente, a bem-aventurança, mas *justamente por isso* ela era *racionalizada* [de ponta a ponta] em seu percurso intramundano e dominada por um ponto de vista exclusivo: aumentar a glória de Deus na terra» (2004 [1904-5]: 107, *italico do autor*).

Apesar de a IN estar mais próxima da tradição protestante luterana, ela herda toda uma influência calvinista de racionalização de conduta de vida.¹⁴ A ética e a tradição protestantes também se reverberam nos posicionamentos doutrinários da IN e na forma como ela administra, regula e governa a sua práxis eclesiástica. A importância dada à doutrina e aos dispositivos que regulam as condutas e estilos de vida dos nazarenos no processo de persecução do objectivo primordial da IN – a evangelização dos povos – está plasmada no manual desta igreja protestante.¹⁵

Em suma, para a mundividência nazarena, o «desígnio divino» é indissociável de uma certa «racionalização», ponderação e equacionamento de uma série de variáveis numa extensa malha onde se entrecruzam «vontade divina», expectativas pessoais e colectivas e contingências históricas. Essa indissociabilidade prende-se com o facto de o «desígnio divino» não se esgotar, por exemplo, no acto da «chamada» missionária em si e na forma como ela é apreendida. Aliás, como defendeu um ou outro dos meus interlocutores, o próprio «desígnio divino» não desconsidera a «vontade humana», antes pelo contrário. Esta visão sobre a «flexibilização» das deliberações do divino não é pacífica, mas verifica-se.

¹⁴ A grande divergência da IN em relação ao calvinismo prende-se com a doutrina de «predestinação», um preceito que a IN rejeita.

¹⁵ Ver Manual/2009-2013 da IN (2009: 5).

Menos polémica é a ideia de que, seja como for, há um horizonte de possibilidades que se abre quando Deus «chama» o crente para uma obra missionária. Ao reconhecerem isso, os nazarenos defendem então que a linguagem divina não é assim tão mandatória como se pensa. Na relação que estabelecem com o divino, ao fim e ao cabo, as suas aspirações são tidas em linha de conta, e não faria sentido ignorá-las ou repudiá-las. Posto isto, partamos directamente para o argumento central da tese.

Nesta tese argumenta-se que a mobilidade e a circulação de missionários e pastores nazarenos cabo-verdianos para a África continental e Portugal ganham em ser vistas e analisadas como um *movimento* sobre o qual se projecta um devir religioso e se redimensiona a condição humana, social e global. Por outras palavras, os meus interlocutores migram e circulam para darem conta do que consideram ser um «desígnio divino» e para acomodarem ao mesmo tempo nesse processo de deslocamento as suas próprias aspirações e as expectativas dos seus familiares. A concepção e a gestão desta mobilidade são suportadas e por uma *visão do mundo* «racionalizada», quer para o quotidiano como para a conduta religiosa.

Para a concretização dos deslocamentos contribuem vários «vocabulários» e «horizontes». Vocabulários como os da «aventura» e da «missão evangelizadora» e horizontes como a «acumulação de capital académico» e a «carreira missionária» alimentam esta mobilidade, mostrando que as projecções do religioso não desconsideram as ambições seculares. Em alguns casos, como veremos, determinadas aspirações sociais, como a aquisição de capital escolar, são vistas como uma mais-valia para a ambição *maior* que é a propagação da «palavra» de Deus e a amplificação do reino divino na terra. Assim, o projecto de mobilidade dos meus interlocutores elucida que o «desígnio divino» e as ambições pessoais e colectivas não são mutuamente exclusivos, mas, como pude observar nalguns casos da minha própria etnografia, complementares. Na óptica destes sujeitos, essa complementaridade não periclita nem ofusca, de modo nenhum, o projecto fundacional das suas mobilidades, que é de ordem divina. Por outras palavras, a «missão» divina não irá diluir-se nas suas pretensões pessoais.

Em suma, estamos perante um *movimento* multiforme que sinaliza a «vontade» de um Outrem, Deus, como a justificação principal para o impulso migratório. Este facto é

muito importante. No entanto, e concomitantemente, nesse processo de deslocamento, outras «vontades», outros «desejos» e «sonhos» são mobilizados e tidos seriamente em conta. Muitas dessas «aspirações» e «expectativas» são largamente desencadeadas pelas assimetrias económicas globais. Ou seja, essas mobilidades não se encontram divorciadas do sistema dos mercados de trabalho globais e das «oportunidades» que eles podem oferecer, não obstante as precarizações laborais e institucionais, as crises políticas e económicas ou ainda a erosão e a crise das soberanias nacionais. Os meus interlocutores partem de um país que, historicamente, sempre foi marcado pela sua condição arquipelágica, por vulnerabilidades de variadíssimas ordens e que muitas vezes desembocaram em desejos constantes de evasão. A emigração é ela própria um dos elementos mais constitutivos da nação cabo-verdiana, desde o advento do tráfico de africanos escravizados e das grandes vagas migratórias para os EUA a partir do século XVII. Esses dois acontecimentos foram engendrados pela engrenagem do sistema económico mundial nas dinâmicas locais. Hoje, a migração e a circulação cabo-verdianas pelo mundo mantêm-se ininterruptas e não são indiferentes ao sistema capitalista global, pelo contrário.

A presente dissertação localiza no espaço e no tempo a cartografia da missionação nazarena cabo-verdiana em dois contextos continentais, África e Europa e explora as matizes dessas deslocamentos. Quais os principais móveis da mobilidade para a África continental? E para a Europa, *i.e.*, para o contexto português, quais os factores que propiciaram esses deslocamentos? Essas duas questões serão respondidas tendo em conta o fluxo histórico e social colonial e pós-colonial no qual emergiu um conjunto de transformações subjectivas e ambivalências que os meus interlocutores incorporaram como o resultado das suas próprias mobilidades e de uma geopolítica das instâncias religiosas a que pertencem.

A economia global, como é sabido, sempre teve um papel de grande relevo nas migrações internacionais e o meu caso de estudo atesta este facto. Porém, a minha etnografia também assinala que a mobilidade dos meus interlocutores não se esgota nas razões de ordem estruturalmente económica. É que a «missão divina» é a marca distintiva deste *movimento* protestante cabo-verdiano. Neste sentido, esta dissertação procura contribuir para o estudo dos factores de emigração, em especial os de carácter

«subjectivo», que são, como defendi atrás, bastas vezes, estimulados pelo o sistema económico global vigente. Mais, no âmbito dos estudos¹⁶ da emigração e mobilidade cabo-verdianas esta tese foca uma dimensão até agora não estudada: a religiosidade dos emigrantes cabo-verdianos.

Ao versar sobre um *movimento* protestante, esta tese consequentemente acaba por ser um contributo para o denominado campo da «antropologia do cristianismo». Os trabalhos nesta área da antropologia, como por exemplo os de Robbins (2003, 2014) Cannell (2006), Engelke e Tomlinson (2006), não têm contemplado nas suas análises a missionaçãõ cristã protagonizada por africanos, sul-americanos e asiáticos nas sociedades do «Norte Global». No entanto, proliferam muitas pesquisas etnográficas desenvolvidas sobre as actividades desses cristãos na Europa e nos EUA. No contexto português emergiram alguns trabalhos que atestam o dinamismo e a complexidade desse movimento. Entre eles destacamos os trabalhos de Mafra (2002), Blanes (2008), Blanes e Sarró (2008a), Blanes e Sarró (2008b), Sarró e Santos (2011), Ramos (2011), Swatowski (2013) e Formenti (2014). A meu ver, as investigações sobre as dinâmicas do cristianismo transnacional são igualmente centrais para a «antropologia do cristianismo». Esta área da antropologia tem cingido a sua análise quase exclusivamente às dinâmicas e às transformações sociais, culturais e teológicas que emanam do encontro entre as missões cristãs europeias e norte-americanas e as populações no «Sul Global». Indubitavelmente, a análise dessas transformações é muito relevante para o estudo desses contextos, do cristianismo e para a autoavaliação do percurso da «antropologia do cristianismo» no campo da «antropologia da religião», além do seu lugar no quadro mais vasto da própria teoria antropológica. Não obstante essa contribuição, uma clara lacuna surge dentro da «antropologia do cristianismo» quando se observa os impactos do cristianismo levado às grandes cidades europeias e norte-americanas por africanos e sul-americanos, por exemplo.

Esses fluxos têm contribuído muito para a reconstituição do cristianismo nos contextos ocidentais, onde têm alterando a paisagem religiosa e reconfigurado os

¹⁶ Desses estudos, entre outros, ver: Monteiro (1997, 2011); Malheiros (2001); Évora (2002); Åkesson (2004); Barbosa (2006); Grassi e Évora (2007); Góis (2008); Ascensão (2008); Batalha e Carling (2008); Mourão (2009, 2013); Fikes (2009); Cidra (2011); Lobo (2012); Weeks (2012); Fortes (2013, 2014); Rocha (2014); e Gonzalez (2013).

espaços urbanos. Pôr termo à lacuna no conhecimento destes fluxos implica entender as matrizes que esse cristianismo vindo do «Sul» acarreta e reconhecer que ele lança de igual modo desafios teóricos e epistemológicos relevantes à «antropologia do cristianismo» e conseqüentemente à antropologia. Além disso, esse cristianismo do «Sul» revelar-se-á útil para levantar interrogações como o que é afinal o «cristianismo» ou quem é «cristão», indagações analisadas ultimamente por Robbins (2003), Garriott e O' Neill (2008), Nancy (2008), Anidjar (2009) e Marshall (2014) e que podem dialogar com as obras de Asad (1986, 1993, 2003). De mais a mais, a missão nazarena no sentido «Sul-Norte» interpela-nos a levantar outras questões, como por exemplo: que tipo de experiência subjectiva é criada nas mobilidades para Portugal? Isto equivale a perguntar como se reactualizam e se redimensionam as expectativas e as aspirações eclesiásticas, pessoais e familiares inicialmente projectadas? Posto isto, e quando os sujeitos do «Sul Global» expandem o cristianismo nos seus próprios contextos continentais e intercontinentais? Pondo a questão de uma outra forma, que implicações terá esse *movimento* para a história do cristianismo e para a revisitação das teorias sociais e culturais?

Esta dissertação, além de perscrutar esse *movimento* no sentido «Sul-Norte», procura explorar de igual modo as dinâmicas do protagonismo do protestantismo nazareno cabo-verdiano no continente africano e as suas conexões com o Brasil no período pós-colonial. Nesses projectos missionários, que tipo de missionização desponta com a liderança africana? Que eventuais discontinuidades e continuidades terão as missões «Sul-Sul» com as missionizações do período colonial? Que impactos terão as transformações políticas, sociais, económicas e culturais que ocorreram no continente africano na *era* pós-colonial nas autodefinições identitárias dos meus interlocutores e nas suas próprias concepções de protestantismo nazareno?

Estas e muitas outras perguntas serão respondidas ao longo desta tese. Antes, porém, reflectirei sobre as questões metodológicas e as condições de trabalho etnográfico que tornaram possível a elaboração desta dissertação.

Etnografar um contexto familiar e suas implicações

Metodologicamente, esta tese é o culminar de uma etnografia desenvolvida junto de missionários, pastores e crentes nazarenos cabo-verdianos em Portugal e Cabo Verde entre 2008 e 2013. Mais especificamente, entre 2008 e 2009, articulado ao projecto «Atlântico Cristão: etnografias de encontros religiosos em Lisboa»¹⁷ do qual fui membro, pesquisei as dinâmicas da IN em Portugal junto de nazarenos portugueses, cabo-verdianos e brasileiros. De 2010 a 2011 fiz trabalho de campo em Cabo Verde, mais concretamente em seis ilhas, a saber: Brava, Fogo, Santiago, Sal, São Vicente e Santo Antão. Em 2012, regressei a este arquipélago africano para uma curta estadia de trabalho, dei seguimento à pesquisa iniciada anteriormente em Portugal e concluí-a em 2013. Em solo português, a pesquisa incidiu principalmente na Área Metropolitana de Lisboa e no distrito de Coimbra e compreendeu, portanto, os anos de 2008 e 2009 e de 2012 e 2013. No total, desenvolvi treze meses de trabalho de campo no arquipélago de Cabo Verde. Em Portugal, por sua vez, a etnografia foi desenvolvida esparsamente atingindo os dezassete meses.

Para esta investigação mobilizei os métodos habituais de trabalho antropológico como a observação participante, entrevistas em profundidade, conversas informais, consulta de arquivos e documentos históricos oficiais sobre a IN em Cabo Verde, além de fontes literárias entre as quais algumas de índole autobiográfica. Recorri também a notas de campo e registos fílmicos e fotográficos realizados ao longo do trabalho de terreno. Estas técnicas etnográficas e os consequentes dados coligidos permitiram-me, por um lado, ter uma visão clara e mais abrangente dos processos históricos e contingenciais da IN em Cabo Verde e compreender com mais acuidade o *movimento* missionário nazareno cabo-verdiano. Por outro lado, lançaram luzes sobre alguns aspectos por vezes menos evidentes, subtis e silenciados que envolvem esse *movimento*. Isso possibilitou-me, de certa forma, consolidar a produção de conhecimento que gradativamente ia adquirindo sobre essa mobilidade missionária.

¹⁷ Este projecto foi coordenado por Ramon Sarró e desenvolvido no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, ICS-UL, e financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia - FCT. No âmbito desse projecto, obtive uma bolsa de investigação da FCT por um período de dez meses.

Em Cabo Verde, assisti a dezenas de cultos e actividades evangelísticas de várias IN, além de duas assembleias distritais nazarenas desse arquipélago, que são os grandes encontros nacionais dos nazarenos cabo-verdianos. Em solo português, por seu turno, assisti a dezenas de cultos, participei em diversas actividades, mais concretamente, assembleias distritais, retiros e encontros nacionais dirigidos a pastores, líderes e crentes nazarenos. Fiz trabalho de campo também numa conferência internacional da IN realizada na freguesia de Vimeiro, em Abril de 2012, na qual compareceram nazarenos de quarenta e três países e que esteve sob a alçada de um dos superintendentes da IN, o cabo-verdiano Eugénio Rosa Duarte, que é um dos interlocutores desta tese. Tanto em Portugal como em Cabo Verde, o meu perímetro etnográfico não se confinou ao registo de actividades eclesiásticas, missionárias e à realização de entrevistas. Participei também em muitos convívios, passeios, almoços, lanches e jantares, a convite dos meus interlocutores. Frequentei as casas de alguns deles e acompanhei muito de perto o quotidiano e as preocupações de um casal de pastores durante mais de dois anos. Entre essas preocupações, acompanhei-os na renovação dos vistos de residência em Portugal e outros assuntos particulares. Este caso proporcionou-me um contacto mais directo com toda a realidade religiosa, social e familiar dos bastidores deste fluxo missionário. A convivialidade abrangeu também os crentes nazarenos nas ilhas de Cabo Verde e em Portugal, bem como a confraternização com as pessoas não-nazarenas em ambos os países.

Os interlocutores desta dissertação são oriundos de diferentes ilhas de Cabo Verde e provenientes de classes sociais distintas. Quase todos têm formação teológica. Alguns deles, como veremos nos próximos capítulos, prosseguiram os seus estudos teológicos com o mestrado e o doutoramento. Devo assinalar que alguns dos meus interlocutores são formados noutras áreas, como psicologia, história, direito, sociologia, engenharia civil, jornalismo e medicina. Essas formações foram realizadas em Cabo Verde, Portugal, Brasil, EUA e Inglaterra. Outros interlocutores, igualmente importantes para este estudo, não têm formação média nem superior, mas completaram o ensino primário ou liceal. Foi no quadro deste panorama heterógeno, a nível educacional e de origem social, que desenvolvi a minha etnografia. É de salientar que os meus interlocutores, no processo de mobilidade, fizeram-se acompanhar pelas suas cônjuges e pelos filhos. Vale a pena traçar também o perfil dessas mobilidades.

Para a África continental temos: a mobilidade de missionários que são nomeados pela Junta Geral da IN e recomendados pelo Comitê de Missão Global desta igreja; os chamados «directores de estratégia», que são líderes para determinados «campos» ou sub-regiões africanas¹⁸; e o director da Região-África. No essencial, deparei-me com interlocutores que eram missionários e líderes no Continente. No entanto, convém ressaltar que alguns deles exerceram os cargos de pastor local, superintendente distrital, professor em instituições de ensino teológico nazareno, responsável de departamento de literatura nazarena em língua portuguesa e de projectos sociais da IN. Em Portugal, por sua vez, encontrei uma modalidade de mobilidade diferente. Todos eram pastores em igrejas locais, a convite dessas igrejas e sob a aprovação da estrutura administrativa e liderança nacionais. Quase todos eles tinham desempenhado funções na estrutura nazarena nacional e dois deles haviam sido superintendentes distritais. Estamos, portanto, perante duas modalidades de deslocamento missionário diferentes.¹⁹ A primeira que se encontra sob a alçada das estruturas missionárias da IN internacional e a segunda que obedece à jurisdição das igrejas locais e da direcção da IN em Portugal. Por fim, queria frisar que no trabalho de campo as entrevistas e as conversas informais decorreram em diferentes variantes da língua cabo-verdiana e em português.

A delimitação do «terreno» é um dos momentos mais decisivos quando se concebe o trabalho de campo. Não que o acto de delimitação por si só seja determinante, mas porque é um dos primeiros passos que torna plausível a produção de conhecimento antropológico. Circunscrevi o meu terreno a dois contextos: Portugal e Cabo Verde. O primeiro permitia-me fazer o mapeamento e o acompanhamento próximo das

¹⁸ Entre essas sub-regiões, podemos destacar as seguintes: «África franco-equatorial», «África Ocidental» e «África lusófona».

¹⁹ As modalidades não contempladas nesta dissertação têm características distintas. Ainda que algumas se assemelhem ao caso português, nenhuma delas se aparenta, a nível da configuração e administração institucional, com a mobilidade para a África continental. Para o Brasil, seguiram alguns pastores que cooperaram na inauguração da obra nazarena nesse país, exercendo cargos a vários níveis, como os de professor do seminário nazareno, pastorado nas igrejas locais, cargos de liderança e um deles até foi eleito superintendente do distrito brasileiro, por sinal o primeiro líder da IN no Brasil. Já nos EUA e na Holanda, a experiência foi diferente. Nestes dois contextos, os pastores nazarenos cabo-verdianos sempre lideraram igrejas locais junto da comunidade cabo-verdiana. Em França, o trabalho nazareno foi instalado por um casal cabo-verdiano e desenvolvido junto de comunidades africanas e antilhanas, principalmente, mas também junto de franceses e chineses. Na Noruega, a IN foi também inaugurada por um pastor cabo-verdiano que dirige uma congregação constituída maioritariamente por imigrantes oriundos de Cabo Verde, Brasil, Nigéria e Bangladesh.

condições materiais de uma das modalidades de mobilidade missionária nazarena cabo-verdiana. Permitia-me assim etnografar um dos casos de fluxo missionário, os propósitos que o suportam, a sua materialidade e concretização. O segundo contexto possibilitava-me estudar e etnografar três dimensões: a) as circunstâncias que Cabo Verde se converteu num dos centros difusores deste protestantismo – a história, as dinâmicas e a difusão da IN nas ilhas; b) os ex-missionários, entre os quais alguns já reformados; e, por fim, c) as actividades de missionários, pastores e líderes nazarenos cabo-verdianos que se encontravam de passagem pelo arquipélago em missão de serviço ou de férias. Captar esse fluxo missionário, em Portugal e nas seis ilhas de Cabo Verde, implicou, como demonstram as minhas notas de campo, o registo etnográfico de diferentes lugares, quer de vivências insulares como de contextos continentais e migratórios. Ante esta dispersão espacial assumo que estamos perante uma etnografia «multi-situada», na esteira da proposta de George Marcus (1995) e de trabalhos como os de Ulf Hannerz (2003).

A paisagem social e cultural que encontrei no meu terreno era de uma realidade que «opens onto complex histories of dwelling and travelling, cosmopolitan experiences» (Clifford, 1997: 2). Em Cabo Verde, por exemplo, fui ao encontro de interlocutores que residiam no arquipélago mas que já tinham vivido noutras paragens como missionários, pastores e crentes nazarenos. Um quadro muito semelhante ao que encontrei em Portugal. Ambos os contextos, como pude observar no meu trabalho, são espaços de grande circulação e mobilidade para missionários, pastores e crentes nazarenos cabo-verdianos. São lugares de trânsito, de intenso fluxo, plataformas de conferências missionárias, campanhas evangelísticas e de repouso. Muitos dos meus interlocutores circularam e continuam a circular entre Cabo Verde, EUA, Portugal, Angola, Brasil, África do Sul, Holanda, Noruega, sendo que alguns deles circulam por outras paragens como Coreia do Sul, Índia, México, Quênia ou Bangladesh, como veremos ao longo desta tese. Como se vê, a mobilidade dos meus interlocutores é pautada por uma intensa e proliferante itinerância. Porém, para a produção do conhecimento antropológico é mister definir um «terreno». E foi o que fiz ao estabelecer fronteiras geográficas. À margem dessa circunscrição emergiu uma reflexão que está intimamente ligada a este processo de demarcação de terreno e que se prende com uma determinada noção e imaginário antropológicos de «campo» e de

«nativo». Tal reflexão derivava também da minha própria condição ali, ou seja, do sujeito que estudava missionários do seu próprio país de origem. Esse facto teve impacto no meu olhar etnográfico e na forma com ia paulatinamente produzindo o «terreno».

A minha chegada a Cabo Verde, por exemplo, estava longe de ser semelhante à do antropólogo-solitário *malinowskiano* que «de repente, desembarca sozinho numa praia tropical, perto de uma aldeia nativa, rodeado pelo seu material, enquanto a lancha ou pequena baleeira que o trouxe navega até desaparecer de vista» (Malinowski, 1997 [1922]: 36). O meu terreno era, a vários respeitos, profundamente familiar, como demonstrarei adiante. Para mim, chegar a Cabo Verde era viver a imagem e a pulsação sentimental do *regresso*, regresso «à casa» e a tudo o que me era familiar. Deste ponto de vista, a minha descrição de *chegada* seria, em grande medida, uma antítese daquilo que Bronislaw Malinowski descreveu acima.

O trabalho empreendido por Malinowski nas ilhas Trobriand projectava um estereótipo que perdurou por muito tempo no imaginário antropológico, que é o do etnógrafo-solitário, homem, branco e de classe-média.²⁰ A etnografia *malinowskiana*, e muitas outras que se seguiram, contribuíram de igual modo para a canonização de uma ideia de trabalho de campo na qual se invocava e predominavam investigações em «ilhas longínquas», em territórios colonizados «distantes» e «selvagens». Sob esse olhar exotizante, terrenos «remotos» eram representados como o reverso dos contextos urbanos, metropolitanos e universitários ocidentais nos quais os antropólogos residiam e onde redigiam as suas monografias. Estabelecia-se deste modo uma fronteira rígida entre o «lá» e o «cá». O primeiro, correspondia ao «campo», onde se recolhia o material etnográfico e o segundo, seria a «casa», lugar de análise, teoria, ensino e escrita dos dados coligidos. Assim sendo, consciente ou inconscientemente, pôs-se em marcha o ordenamento do «território antropológico» e, *ipso facto*, estabeleceu-se uma hierarquia de «lugares». O «lá» era, segundo a leitura da época, um terreno *mais* adequado para a realização de etnografias, por ser «imaculado», porquanto ainda não «contaminado» pelo *modus operandi* das

²⁰ Sobre esse estereótipo, ver Gupta e Ferguson (1997: 11-18) e George W. Stocking, Jr. (1992).

sociedades ocidentais e urbanas. Quer dizer, alguns terrenos seriam mais «etnografáveis» que outros.

No entanto, como os antropólogos Akhil Gupta e James Ferguson nos mostraram, essa construção de «lugares» antropológicos baseava-se «in fields of unequal power relations» (1997: 35). Desta forma construiu-se e produziu-se o imaginário do «campo *mais* antropológico» que estava intimamente associado ao senso comum académico de «centro» e «periferia» (*idem*: 27). Essa hierarquia de «lugares» antropológicos tem ainda implicações na definição da política académica de vários departamentos de antropologia, inclusivamente no que toca a financiamento de projectos, como nos alertaram Gupta e Ferguson (*idem*: 14).²¹ Em suma, a ideia de que alguns «terrenos» seriam mais «antropológicos» que outros e a consequente hierarquização criou em muitos círculos um certo fetiche para com o «terreno» na antropologia e alguma presunção de «legitimidade» etnográfica. No subsolo dessa hierarquização está a ideia de que os terrenos «distantes» seriam lugares fechados sobre si próprios e por isso mais «etnografáveis» e antropológicamente mais «aptos» para se estudar. Mas, no fundo, essa hierarquia foi mais marcada ainda pela ideia de imobilidade do «nativo». E aqui emerge o segundo ponto da minha reflexão.

Durante uma fase da produção antropológica o termo «nativo» substituiu outros como «primitivo»,²² «indígena» ou «autóctone». A sua utilização vinculava-se à imagem da pessoa que está «mais» próxima da natureza, do «natural». O «nativo» encontrava-se fundamentalmente associado à imagem de um ser imóvel. Ele era, portanto, o símbolo da pessoa «confinada» ao seu espaço. É isso que nos diz Arjun Appadurai por outras

²¹ A propósito de políticas académicas, Gupta e Ferguson mostram-nos, por exemplo, o quão difícil é para os doutorandos nos EUA, que desenvolveram os seus trabalhos de campo inteiramente nesse país, arranjar empregos nos departamentos considerados «de topo» (cf. Gupta e Ferguson, 1997: 14). Eles chamam a atenção para o facto de existirem ainda reminiscências da ideia de que trabalho de campo nos EUA é para as pessoas que não conseguiram bolsas de estudo (*idem*). Esta seria, portanto, uma forma de secundarizar o trabalho de campo «em casa». Um outro aspecto importante que estes dois autores observam é que muitos antropólogos nos EUA que hoje trabalham sobre questões «domésticas» são «mostly anthropologists whose careers are already established and who take on second field sites closer to home» (*idem*: 14). Ou seja, e sucintamente, muitos desses antropólogos no início das suas carreiras fizeram pesquisas nos chamados terrenos «remotos» e deste modo ganharam aquilo que pode ser interpretado por alguns como «legitimidade» antropológica e prestígio nas academias norte-americanas, garantias suficientes para que assim pudessem começar a trabalhar *at home*.

²² Ver Appadurai (1988b: 36).

palavras: «natives are not only persons who are from certain places, and belong to those places, but they are also those who are somehow *incarcerated*, or confined, in those places» (1988: 37, itálico do autor). Appadurai segue sinalizando as dimensões morais e intelectuais dessa efabulação: «they are confined by what they know, feel and believe. They are prisoners of their ‘mode of thought’» (*idem*). Quer dizer, o «nativo» simbolizava «the *most* other» (Hannerz, 1986: 363) ou então aquilo que Valentim Mudimbe denominou de «paradigma da diferença»²³ (2013b: 12). Ora, como nos mostra a história da humanidade, não obstante os seus níveis de sedentarismo, o ser humano sempre abjurou confinamentos. As suas acções sempre se pautaram pela itinerância, pelas migrações de curta e longa distância tendo em vista alimentos, comércios, conquistas, guerras ou aventuras. Esses deslocamentos alteraram a sua demografia, ecologia, língua, arte, religiosidade, tecnologia, etc. Tais mobilidades influenciaram a sua recomposição social e cultural, alterando o seu modo de sentir e *conceber o quotidiano*. Em várias etnografias «clássicas» que acabaram por se tornar parâmetros do *savoir faire* antropológico, porém, as confecções da ideia de «campo», do «outro» e do próprio etnógrafo estavam, em termos gerais, minadas pelo signo do confinamento, da particularidade e da homogeneização.²⁴ Resumindo, a produção do campo antropológico por essa altura ignorava outras dimensões, outras vivências, experiências e componentes amalgamados que transcendiam as fronteiras simbólicas e materiais desse «espaço». Ignorava-se que essas realidades tivessem sido marcadas também pela dispersão e circulação, bem como pela abertura em relação a outras formas de vida e modos de pensar.

Foi precisamente isso que encontrei no momento em que delimitava o meu terreno. Ou seja, deparei-me no terreno com uma profusa e fluida mobilidade e circulação de bens e pessoas cujas subjectividades eram marcadas pelas viagens e o cruzamento com outras formas de pensar locais e globais. Todavia, convém frisar que todo esse processo foi cadenciado não só pelo fluxo, mas também pela clausura.²⁵ Eram as

²³ Sobre a ideia de «paradigma da diferença» de Mudimbe, consultar o capítulo IV.

²⁴ Sobre as limitações da prática etnográfica desse período, mas não só, alguns autores produziram contribuições relevantes (*e.g.* Fabian, 1983, 1990; Stocking, 1983; Clifford e Marcus, 1986; Marcus e Fischer, 1986; Appadurai, 1986, 1988a, 1988b; Said, 1989, Harrison, 1991; Gupta e Ferguson, 1997).

²⁵ No que concerne à ténue fronteira existente entre o fluxo e a clausura nos processos de *globalização*, ver o trabalho de Meyer e Geschiere (2003).

histórias de experiências locais e globais ou em *movimento* de que tinha de dar conta na minha etnografia e para isso limitar fronteiras seria essencial para poder captar essa realidade. O processo de delimitação de um terreno fluido, complexo e cosmopolita, como era o meu, convidou-me a uma reflexão sobre os interstícios da práxis e história da etnografia e antropologia nas quais o terreno foi vezes sem conta hierarquizado e os sujeitos de pesquisa vistos como encarcerados e marcados pela imobilidade.

Da antropologia «em casa» ao estranhamento do familiar

Por ser cabo-verdiano, realizar trabalho de campo em Cabo Verde implicava fazer uma antropologia «em casa», *at home*, e reconhecer todas as suas implicações. O terreno era-me familiar e mais familiar ainda era o contexto onde me ia inserir: junto dos nazarenos cabo-verdianos e da IN. Tinha nascido e crescido num ambiente protestante nazareno. Conhecia muito bem esse terreno. Conhecia relativamente bem também a história da IN em Cabo Verde, tendo curiosamente realizado, entre 1997 e 1998, no âmbito de estudos liceais, uma pequena e rudimentar monografia sobre o percurso dessa instância religiosa no arquipélago de Cabo Verde. Ademais, conhecia quase todos os meus interlocutores e estes conheciam os meus familiares e a mim desde tenra idade. Inclusivamente muitos deles são amigos íntimos e colegas do meu tio paterno, que desembarcou há quase trinta anos em São Paulo, Brasil, como pastor nazareno. Por conseguinte, a relação entre a minha pessoa e os meus interlocutores era atravessada por forças históricas e laços de muita amizade. Contudo, antes de prosseguir com a discussão sobre a minha inserção num terreno familiar, gostaria de chamar a atenção para o facto de o meu trabalho de campo não ser o corolário de uma ponderação autobiográfica. Com efeito, a recolha do meu material etnográfico não foi aleatória, mas sim planeada e produzida, como acontece noutros casos de produção de conhecimento antropológico.

Debrucemo-nos sobre o trabalho de campo desenvolvido em Cabo Verde. Por vezes, e momentaneamente, soava-me estranho a expressão «ir para trabalho de campo», visto que esse «campo» coincidia com os sítios de onde sou oriundo. Dizer «campo», conscientemente ou inconscientemente, como vimos anteriormente, remete-nos

muitas vezes para a ideia naturalizada de «campo» erigida sob o véu do trabalho de terreno malinowskiano. A maior parte da literatura antropológica com a qual me cruzei durante a minha formação académica remetia-me para esse «campo» longínquo, desconhecido, exótico e não-familiar onde se estuda um ser humano *muito* diferente de «nós». A naturalização dessa noção de «campo» relaciona-se com o facto de o imaginário antropológico estar, de certo modo, povoado pela evocação de imagens e narrativas etnográficas que têm um peso enorme na constituição de textos canónicos da teoria antropológica.²⁶ Outrossim, a grande maioria da literatura de reflexão sobre a etnografia e os modos de realizar o trabalho de campo é dirigida a problemáticas, vicissitudes, apreensões, incertezas, ansiedades e volatilidades que encerram as pesquisas desenvolvidas por antropólogos *outsiders* em áreas que lhe são estranhas. Consequentemente, muitas dessas preocupações não eram compatíveis com uma reflexão mais precisa e apurada sobre a minha inserção no terreno.

É que, afinal de contas, esse «campo» correspondia a um universo que me era muito familiar, ao local onde eu havia nascido e crescido e, principalmente, a uma instituição e pessoas que conhecia bem. Era um «campo» que ia remeter-me explícita ou implicitamente para as minhas memórias de infância, adolescência e juventude, experienciadas nas ilhas de Cabo Verde, em especial naquelas onde vivi, a saber: Brava, Fogo, Sal e São Vicente. Portanto, além do território, conhecia bem os possíveis interlocutores e sabia como mobilizar toda a rede e meios necessários para chegar a eles. Encontrava-me também familiarizado com os vocabulários religiosos e o quotidiano dos meus interlocutores, e ainda com as estruturas institucionais, agendas e dinâmicas da IN em Cabo Verde. Era com toda essa realidade social e familiar que o meu olhar etnográfico teria de dialogar. Esse «olhar» tinha como referência outros trabalhos etnográficos que eu desenvolvera já em Portugal²⁷ e escorava-se também noutras narrativas etnográficas que fazem parte do arsenal de conhecimento e saber antropológicos.

²⁶ Ver uma análise aproximada dessa leitura em Appadurai (1988) e Marcus (1988).

²⁷ Refiro-me a Barbosa e Ramos (2008) e Ramos (2008, 2009 e 2011).

A antropologia «em casa» ou conduzida por um *insider* no ambiente onde nasceu, cresceu e passou por agências de socialização, mereceu a reflexão de alguns autores.²⁸ Franz Boas²⁹, Robert Lowie, Malinowski e Alfred Radcliffe-Brown incentivavam e apontavam as «potencialidades» do antropólogo «nativo» (*vide* Jones, 1970; Narayan, 1993; Peirano, 1998). Por exemplo, o indiano M. N. Srinivas³⁰, o chinês Hsiao-Tung Fei³¹ e o queniano Jomo Kenyatta³² foram treinados por percussores da antropologia social como Malinowski e Radcliffe-Brown. Nos anos 1930, Robert Lowie defendeu que o «nativo» treinado tinha «the immeasurable advantage of trustworthiness authentically revealing precisely the elusive intimate thoughts and sentiments of the native, who spontaneously reveals himself in these outpourings» (Lowie cit. em Jones, 1970: 252).

O que depreendemos da argumentação de Lowie é a ideia de que há «virtualidades» na «autenticidade». Ou seja, a ideia de que a condição «nativa» do antropólogo *insider* oferece quase por si só uma leitura e interpretação mais exactas do modo de ser e das formas de pensar da sua realidade social e cultural. Neste ponto, como argumenta Kirin Narayan, a crítica de Appadurai sobre a genealogia e uso do termo «nativo» pode estender-se ao de «antropólogo nativo», por este carregar o selo da autenticidade (cf. Narayan, 1993: 676-677). Mais, esta discussão pode remeter-nos para uma polarização entre o antropólogo «real» e o antropólogo «nativo» (*idem*: 672). Essa polarização, no essencial, revela-se um tanto infecunda porquanto comporta graus de homogeneização e teores essencialistas. As implicações dessa

²⁸ Entre esses autores destaco os seguintes: Jones (1970) Velho (1978, 2003); Nakhleh (1979); Aguilar (1981); Messerschmidt (1981); Fahim (1982); Altorki (1982); Hau'ofa (1982); Asad (1982); Sørbo (1982); Madan (1982); Ohnuki-Tierney (1984); Jackson (1987); Scott (1989); Narayan (1993); Weston (1997); Peirano (1998). Muitos dos trabalhos desenvolvidos em terrenos metropolitanos são também etnografias conduzidas «em casa». Sobre esses contextos, consultar a coletânea organizada por Antónia Pedroso de Lima e Ramon Sarró (2006).

²⁹ Prefaciando o livro *Mules and Men* da antropóloga e novelista afro-americana do início do século XX Zora Neale Hurston, Boas sublinha que o grande mérito do trabalho desta autora entre os negros do sul dos EUA, foi o facto dela ter entrado na vida quotidiana desses indivíduos como um deles e de ter sido completamente aceite pelos seus colegas de infância, o que a permitiu participar «in his true inner life» (2008[1935]: ix). Aqui, Boas tenta, se quisermos, salientar as vantagens de Hurston ao desenvolver uma etnografia como uma «insider».

³⁰ Desenvolveu trabalho entre os coorgs na Índia.

³¹ Fez uma monografia sobre camponeses chineses.

³² Trabalhou sobre os kikuyu do Quênia, lançando em 1938 o *Facing Mount Kenya*.

polarização podem ser estendidas também a da de antropólogos *insider* e *outsider*, embora essas duas categorias sejam, *grosso modo*, mais aceitáveis. No entanto, os seus limites devem ser sempre apontados. Por exemplo, seguindo a análise de Narayan sobre o caso de M. N. Srinivas entre os Coorgs vemos que este, apesar ser indiano, observava os seus interlocutores e concidadãos a partir do ponto de vista de um homem e brâmane que teve uma educação urbana. Este ponto, em bom rigor, é crucial. Tanto para o *insider* como para o *outsider*, não se pode ignorar em momento algum o ónus que determinadas categorias sociais e factores como educação, género, «raça», nacionalidade, religião, ideologia política e idade têm na forma como as antropólogas e os antropólogos observam, registam e descrevem as realidades que estudam.

Outrossim, a etnografia é também marcada pelas relações que se estabelece com os interlocutores e pela atmosfera política, social e económica internacionais e do lugar pesquisado.³³ Estes aspectos têm um peso substancial na forma como se observa e se recolhe o material etnográfico. No âmbito das suas interacções com os etnógrafos, os interlocutores observam, tecem considerações, indagações e especulações. Esse facto tem em linha de conta as dimensões históricas, sociais e políticas que encerram as mundividências desses sujeitos. Delmos Jones no seu célebre texto sobre antropologia *at home* feito por um *insider*, *Towards a Native Anthropology* de 1970, fornece-nos argumentos interessantes para pensarmos essas dimensões. Nesse artigo aponta alguns limites da antropologia realizada por *insiders* e por *outsiders*. Como *insider*, Jones pesquisou junto de uma comunidade negra de Denver, Colorado, EUA. Enquanto *outsider*, desenvolveu etnografia entre os papago de Arizona, EUA, e os lahu da Tailândia. Estes últimos suspeitavam que Jones fosse um missionário norte-americano e para os convencer do contrário, mostrava-lhes que tinha tomado parte em actividades em que um missionário jamais participaria (cf. Jones: 170: 254). Em Denver, por ele ser negro e por ter feito comentários sobre a opressão política e económica, alguns cogitaram a hipótese de que fosse um *Black Panther*. Também suspeitavam que estivesse ligado às agências do *Establishment* (*idem*). Nestes dois contextos, pensar que Delmos Jones fosse um missionário ou membro dos *Black*

³³ Ver, sobre esta questão e outros aspectos que moldam o olhar etnográfico, José Mapril (2008: 7).

Panther não eram hipóteses descabidas, portanto. Em suma, estes episódios reforçam a ideia de que a etnografia é, em larga medida, o corolário dos seus condicionantes históricos e políticos. Esses relatos etnográficos ilustram igualmente, por outro lado, que a fixidez das categorias *insider* e *outsider* pode ser bastante contraproducente, como vimos anteriormente. Mais, essa polarização oculta também o facto de o *insider* poder ser *outsider*. Ou seja, como propõe Narayan, um pesquisador pode ser as duas coisas simultaneamente (1993: 678). Dito de um outro modo, determinadas «lógicas domésticas» podem soar a um *insider* tão estranhas como soariam a um *outsider*. Em suma, fazer etnografia como um *insider* não implica necessariamente ter uma familiaridade com o terreno e o universo pesquisados. Seja como for, existem outras implicações e de variadas ordens.

Quando se faz etnografia «em casa» as demandas de ordem familiar, política e social, além do envolvimento emocional, são inevitáveis.³⁴ Como mencionei no início desta secção, este estudo é o resultado de uma etnografia desenvolvida em dois contextos, Portugal e Cabo Verde. Este último é o local donde sou originário e, apesar de viver fora do meu país há mais de uma dúzia de anos, estou quotidianamente ao corrente da sua realidade política e social, através dos meios de comunicação como jornais, rádio e televisão locais, blogs e outros meios de informação digitais. Com familiares e amigos, conecto-me frequentemente através de emails, telefone e Skype. Além disso, esse contacto com a realidade do arquipélago era-me também oferecido pela convivência e troca de impressões com os cabo-verdianos que residem em Portugal e os que constantemente viajam entre Portugal e Cabo Verde. Assim, fazer trabalho de terreno em Cabo Verde transcendia o acto de me deslocar a um sítio e recolher material etnográfico. O meu envolvimento afectivo e as dinâmicas do quotidiano cabo-verdiano cadenciavam também a minha presença ali. Além disso, durante o trabalho de campo pude discutir alguns aspectos deste trabalho com colegas e amigos que vivem e trabalham nas universidades cabo-verdianas. Em Portugal, por seu turno, país onde tenho desenvolvido a maior parte das minhas actividades académicas, construí uma larga rede social e de amizade. Por estes e muitos outros motivos, parte substancial da minha vida privada e social desenrola-se em Portugal, na cidade de

³⁴ Sobre experiências emocionais, sociais e políticas que resultam do trabalho de campo *at home* e em contextos insulares, consultar uma interessante reflexão desenvolvida por Epeli Hau'ofa (1982).

Lisboa. Viver neste contexto e tomar o pulso da sociedade portuguesa e europeia em geral, além das actividades e o quotidiano que encerram a comunidade cabo-verdiana e africana, fez com que Lisboa tomasse também o sentido de «casa». Neste sentido, a minha inserção no campo era marcada *a priori* pelo influxo de pertença simultânea àqueles dois contextos.³⁵ No que tange às relações estabelecidas no campo, havia algo em comum em ambos os contextos: eu era visto como um *insider*. Afinal de contas, desenvolvia etnografia junto de amigos meus e familiares de amigas e amigos muito próximos. Por esta razão, por vezes, nem me viam como alguém que estudava o universo missionário nazareno e a própria IN. Como diria Jones, viam-me como «a friend, someone who is trusted» (*idem*: 255). Isto afigurava-se-me vantajoso, pois o acesso aos meus interlocutores e ao material etnográfico em geral era muito facilitado.

Devo assinalar aqui que o relacionamento que estabeleci com os meus interlocutores no terreno foi constituído a partir de uma relação de empatia. Desta forma, converti essa relação de proximidade com os meus interlocutores no que chamarei de «capital etnográfico». É necessário realçar também que a minha impregnação no universo que propus estudar não me coibiu do distanciamento que se exige a qualquer investigador no terreno. Ou seja, utilizando uma noção de Gilberto Velho, a minha relação com esse universo próximo não me impossibilitou de «estranhar o familiar» (2003: 15). O *estranhamento* do familiar é sempre um grande desafio, tendo em conta as afinidades que se tem com o terreno. No meu caso, tirei partido dessa proximidade que tinha com a realidade pesquisada. Ou seja, tirei partido do conhecimento que tinha da temática, da instituição religiosa em apreço, dos sujeitos e suas genealogias, redes de parentesco e trajectórias migratórias para ordenar um conjunto de interrogações que haviam fundado o meu estranhamento desse universo e que se me afiguraram determinantes para a montagem desta tese. Aliadas a este recurso, emergiram, com o arsenal teórico, outros conhecimentos e interrogações que me ajudaram a dar mais inteligibilidade às mobilidades dos meus interlocutores.

A antropologia não se esgota no trabalho de terreno nem nas suas outras estratégias metodológicas levadas a cabo no campo, como sugeriram alguns autores (Jones,

³⁵ Sobre as implicações de o antropólogo pertencer a múltiplos espaços, ver Narayan (1993: 676) e Velho (2003: 18).

1970: 254; Asad, 1982: 285; Dresch e James, 2000: 1; Forsey, 2010). A fase pós-campo, ou seja, a fase de tratamento dos dados coligidos e da escrita, não é de somenos importância. Aliás, como advogou Evans-Pritchard, é nessa fase que se trava a batalha decisiva e não no campo (2004 [1973]: 245). Uma reflexão *a posteriori* sobre as dimensões intersubjetivas que estiveram em jogo, os dilemas éticos e uma análise cuidadosa das notas de campo e das entrevistas são de grande importância para os recortes analíticos a explorar durante a redação. Ao fim e ao cabo, o conhecimento antropológico produzido pelo etnógrafo será sempre o resultado de toda a multiplicidade de relações sociais estabelecidas no campo e das interpretações e ponderações que ele vier a fazer na análise e na composição do seu manuscrito.

Por fim, importa salientar que as narrativas etnográficas inscritas neste estudo são estrategicamente utilizadas em dois níveis. Em primeiro lugar, como fonte histórica. Num segundo plano, elas afiguraram-se como relatos de autorreflexão que os sujeitos pesquisados fazem do significado histórico e pessoal das suas experiências de deslocamento e mobilidade. Além disso, elas são uma importante peça para a auto-percepção dos factos que atravessaram as suas vidas e a sua própria condição social e humana. Já no que diz respeito às descrições etnográficas, que emanam das notas de campo, estas procuram dar conta da «situação social», glosando Max Gluckman (1940), e ilustram em que condições materiais, sociais e históricas tiveram lugar as mobilidades estudadas, além de me situar na moldura da minha própria etnografia.

Estrutura da tese

No primeiro capítulo examino dois tópicos importantes para os argumentos que desenvolverei nesta tese: a formação da estrutura social cabo-verdiana e a emigração. Na formação social, entre outros aspectos, analiso o modo como se construiu a identidade dos cabo-verdianos a partir do olhar das elites intelectual e política, numa perspectiva histórica e geracional, tanto na era colonial como no período pós-colonial. A estrutura social, como veremos, passou por algumas mutações e tem na emigração para os EUA uma alavanca central. Esta, por sua vez, proporcionou a circulação pelas

ilhas de um fluxo de mercadorias, ideias e pessoas, no qual se enquadra o surgimento do protestantismo nazareno.

No segundo capítulo dou conta da emergência e da expansão da Igreja do Nazareno no arquipélago. A história desta igreja, por vezes, confunde-se com a própria história do protestantismo nas ilhas. Daí decorre o facto de boa parte dos ilhéus se referir aos nazarenos como «os protestantes». Analiso também a forma como a IN conseguiu afirmar os seus capitais simbólicos e morais, que têm sido consentâneos com os das instituições oficiais, e ampliou o seu património material. A utilização destes dispositivos permitiu-lhe recolher notoriedade junto das autoridades, disputar o campo religioso, e reforçar a sua reputação junto da IN internacional ao ponto desta confiar aos missionários e pastores nazarenos cabo-verdianos a missão de abrir igrejas e liderar missões e distritos nazarenos em várias regiões do mundo.

No terceiro capítulo descrevo e reflito sobre a mobilidade de pastores nazarenos cabo-verdianos para Portugal. A minha etnografia nos bastidores deste deslocamento, que podemos situar na chamada «globalização a partir de baixo» – *globalization from below*, toma alguns *vocabulários* e *horizontes* como forças motrizes dessa mobilidade. Projectos pessoais e familiares e a acumulação de capital académico despontam como algumas das motivações que legitimam e conferem sentido aos trajectos migratórios dos meus interlocutores.

Já no capítulo «Mobilidade missionária em África : agência e ‘aventura’», perscruto a agência dos missionários e líderes nazarenos cabo-verdianos no âmbito mais vasto da missionação nazarena no continente africano. Exploro também como é que o *vocabulário* de «aventura» dá, de certa forma, inteligibilidade à mobilidade de alguns dos meus interlocutores, e discuto a dilatação deste *vocabulário* quando confrontado com outros vocabulários como os da «chamada», da «missão» e da «ideia» de África.

Por último, no quinto capítulo, partindo das narrativas biográficas dos sujeitos desta tese, procuro analisar as influências das transformações e das convulsões políticas, sociais, económicas e culturais nas suas auto-percepções identitárias e, nalguns casos, nas suas próprias noções teológicas. Neste derradeiro capítulo, argumento que o universo de experiências vivido pelos meus interlocutores, resultante do processo de deslocamento geográfico, das contingências históricas e das formas de convivialidade

absorvidas nos circuitos que percorreram, caracteriza-se por um *modo-de-estar-no-mundo* fluido, inconstante e em contínua redefinição. Assim sendo, esta mobilidade revela-se plástica e tem uma engrenagem que simultaneamente articula e fricciona subjetividades e contextos macro-sociais.

Capítulo I

Cabo Verde: Formação Social e Emigração

Cabo Verde e o manto azul que liga a nossa alma

Começarei este capítulo citando na íntegra um texto da autoria de Nataniel Semedo da Silva, que é pastor nazareno, residente em São Paulo, Brasil, e um dos interlocutores desta dissertação, cujo percurso missionário apresentarei de forma mais detalhada no quinto capítulo. O artigo intitula-se «Oceano Atlântico: o manto azul que liga a nossa alma!» e foi publicado no seu blogue *katchupatupatupa*:

Com menos de dez anos aprendi a nadar e a mergulhar no Atlântico que, também, banha minhas ilhas de música e poesia. Criança ainda, muitas vezes me achava fantasiando se seria possível caminhar por debaixo das águas, e no outro lado do mar realizar o insuflado sonho que as imensas águas alimentavam. Sonhos que mistificavam minha imaginação anfíbia. O menino ilhéu, menino do mar, que ouvia dos mais velhos as histórias das sereias de lendária beleza. Moinhos de Vila Nova da Cidade da Praia era um dos bairros das crianças traquinas que se furtavam à vigilância dos adultos e rumavam às praias atlânticas da enseada da urbe Maria Pia para saltar da Pedra Fernanda, da Penedona e da Penedinha ou «nadar olímpicamente» até ao Ilhéu. Mais tarde na vida contaram-me que pela estrada atlântica a estenderem-se para mil partidas e a América do Norte os baleeiros pelo oceano imenso na pesca da baleia levaram o povo das nossas ilhas para o outro lado do mar! O Atlântico a espraiar-se no arquipélago de Cabo Verde e a banhar-me a alma tingindo-a de um azul singelo também me inspira a escrever! De um lado a África e a Europa e do outro a América, pelo meio a imensidão do oceano. Do lado de lá milhões de nós e do lado de cá outros tantos milhões... a civilização atlântica. Acabava o papel e escasseava a tinta no pintar milhares e milhares de histórias e cromos além Atlas ou Neptuno. No meio desta civilização, também eu, poeta que se pretende, no caminho no mar, ao sabor da brisa do nosso oceano que em sete ocasiões tenho atravessado já indo e vindo, Brasil, Estados Unidos da América. Sentado na nossa Cidade Velha ou em Porto Seguro na Bahia mergulhando na História indelével do encontro de muitos povos e tantas histórias: os conflitos diplomáticos derivados da ação de corsários que nos roubavam, a corrente marítima sul equatorial levando nossas barças perdidas para o Brasil e ainda chorando silenciosa e melancólica a divisão física de Pangeia. A alma azul atlântica, esta, ligada para sempre! Lá, onde também se abriram as escuras cortinas e se viu o teatro hediondo de um dos maiores crimes de sempre contra a humanidade, a colonização e o tráfico de escravos, os velhos e velhacos piratas que saquearam o melhor da África e das Américas... e dos meninos de Aksun, dos filhos Astecas, dos Incas, dos Maias, dos incontáveis e «branqueados» pré-colombianos e índios ameríndios. Cá, neste

Atlântico lendário numa civilização onde emergi poeta que se quer, das ilhas do Sol e do Mar misterioso símbolo das coisas que se perderam sem deixar vestígio e emblema de inspiração que não cessa. Dos barcos e aviões sem fim riscando o mar e os céus num tráfego intenso convergindo povos e selando nossa comum pertença. Ao sabor das brisas dos ventos alísios e dos caprichos da bruma seca fugindo aos «predadores globais do assalto» por entre lágrimas e sorrisos... do prado africano, mas também, do oceano profundo... todos nós, de cá e de lá. Oceano Atlântico: O manto azul que liga a nossa alma. Aqui Amazonas, Paraná, Congo, Níger, Loire, São Lourenço, Spitsbergen, Nova Escócia... Mississipi; brisa e sal a rodos, águas frias e águas quentes. Cá, Elmina, Benguela, Ilhéus, Fernando de Noronha, Chão Bom de Tarrafal de Santiago onde eu nasci, Calheta de São Miguel. Aqui, a Europa, os plânctons e os muitos peixes para japonês e o mundo pescar. Daqui, do meio das jazidas de petróleo estendendo-se para o hemisfério norte, as ricas Europa e EUA. Entre a terra e o Oceano (onde existe um terço das águas oceânicas mundiais, incluindo os mares Mediterrâneo, do Norte, Báltico e Caribe) eternamente presente no nosso imaginário quero escrever mensagens diferentes para o povo das minhas ilhas e de todo o mundo! Aqui, do meio deste colossal manto azul que nos envolve o qual os gregos acreditavam ser um grande rio que circundava toda a Terra. Atlânticos para sempre!³⁶

A imaginação fecunda do «menino ilhéu» e a retrospecção histórica de poeta e pastor nazareno cabo-verdiano remetem-nos para vários temas de reflexão. Entre eles estaria, decerto, uma genealogia, ainda que muito resenhada, sobre os estudos atlânticos. Apesar da sua relevância, não a desenvolveremos neste capítulo. No entanto, salientarei alguns aspectos que se mostram incontornáveis quando se quer discorrer sobre o arquipélago cabo-verdiano. Daí o recurso ao texto de Nataniel Semedo, onde ele percorre, além das suas memórias, inquietações e veleidades de menino imberbe, alguns momentos históricos ocorridos no imenso Oceano Atlântico. Um oceano que nem sempre foi *azul*, como compôs e cantou o músico, escritor e dramaturgo Mário Lúcio Sousa, no seu *Diogo e Cabral*³⁷. A observação deste artista cabo-verdiano é também captada pelo nosso interlocutor a meio da sua narrativa. Ali, se quisermos, a cor *azul*, tantas vezes, associada à tranquilidade e à harmonia, ganha outras tonalidades, agora de conotações violentas. O manto azul testemunhou a brutalidade colonial, o tráfico de africanos escravizados e o genocídio dos povos ameríndios.

A mobilidade e a emigração cabo-verdianas dão-se, pela *estrada atlântica*, com os *lançados* no século XVI, para os Rios da Guiné. Mais tarde no século XVII, para a

³⁶ Artigo disponível aqui: <http://katchupatupatupa.blogspot.pt/2011/04/oceano-atlanticoo-manto-azul-que-liga.html> acedido pela última vez no dia 30 de Setembro de 2015.

³⁷ Um dos temas do seu terceiro disco a solo, *Badyo*, que foi lançado em Março de 2007.

região da Nova Inglaterra, nos E.U.A. Mais a Sul, a partir de finais de XIX e até à independência nacional, para a sofrida emigração dirigida às roças de São Tomé e Príncipe. Já no século XX, para o solo europeu, Senegal, Brasil e Argentina, só para referir alguns exemplos. Voltarei às migrações cabo-verdianas adiante. Antes, porém, e com estes dados lançados sobre as variadas paragens atlânticas que milhares de cabo-verdianos alcançaram, julgo ser oportuno descrever, de uma forma sucinta, o contexto geográfico, histórico, social e cultural deste país africano.

Cabo Verde é um arquipélago de origem vulcânica que se situa na Costa Ocidental africana, a cerca de 350 milhas do Senegal. É constituído por dez ilhas e alguns ilhéus, cuja área territorial total perfaz 4 033,37 km². Uma área bastante exígua, portanto. Mas, em compensação, Cabo Verde possui um extenso espaço marítimo exclusivo de quase 700 000 km². As ilhas distribuem-se por dois grupos. A norte situam-se cinco ilhas, as de Barlavento: Santo Antão, São Vicente, Santa Luzia, São Nicolau, Sal e Boa Vista. A sul situam-se as restantes quatro ilhas, as de Sotavento: Maio, Santiago, Fogo e Brava. Elas diferem uma das outras a nível da paisagem física e até mesmo no que concerne ao aspecto climático. Algumas são planas e arenosas; outras, rochosas e escarpadas. No que toca à extensão territorial, Santiago é a maior e Santa Luzia a mais pequena. Todas elas são habitadas, excepto Santa Luzia. Este cenário contrasta com a fase inicial da ocupação, na qual, além de Santa Luzia, todas as ilhas se encontravam desabitadas, pelo menos segundo a tese oficial. Nela defende-se que até 1460, data do achamento do arquipélago pelos navegadores portugueses, ninguém as habitava. Contudo, antes da chegada dos europeus, alguns povos africanos vizinhos das ilhas, nomeadamente Jalofos, Sereres e Lebús, aportariam, ainda que acidentalmente, algumas delas (cf. Carreira, 1983: 25). Se considerarmos a mobilidade fronteiriça em toda esta região, conduzida pelos navegadores vizinhos, a possibilidade de isso ter acontecido não seria nada surpreendente (cf. Correia e Silva, 1996: 15). Porém, prevalece a tese de que as ilhas eram desprovidas de população humana até os anos cinquenta do século XV.

Cabo Verde situa-se também na zona tropical do Atlântico Norte e próximo da região *saheliana*, logo, apresenta um clima árido e semi-árido. Esse clima pode ser distinguido em duas estações: o «tempo das brisas», conhecido também como a

estação seca, que vai de Dezembro a Junho, e o «tempo das águas», identificado como a estação das chuvas, que vai de Julho a Novembro, e que se caracteriza, geralmente, por uma precipitação atmosférica irregular e reduzida (cf. Amaral, 2001: 4).

Não pretendo fazer, neste espaço, grandes lucubrações históricas, demográficas, sociais e culturais no que diz respeito à formação da sociedade cabo-verdiana. Porém, dada a relevância dessa formação na compreensão de qualquer fenómeno ligado a Cabo Verde, não resisto em trazer alguns dados que penso serem importantes para a análise de vários aspectos que esta tese propõe discutir. Só perscrutando as reais condições históricas nas quais a sociedade cabo-verdiana emergiu, poderemos compreender, com alguma clareza, o seu *modus operandi*. Aqui, como em qualquer outro contexto, o conhecimento histórico é o crivo indispensável para uma percepção mais abalizada da realidade social e cultural.

Logo após o achamento das ilhas procedeu-se à ocupação do território. Neste ponto, a posição geográfica deste arquipélago no Atlântico Médio foi fundamental. Santiago e Fogo foram as primeiras ilhas a serem povoadas. Da Europa chegavam homens brancos, nomeadamente portugueses, genoveses e espanhóis. Da África continental chegavam, forçadamente, homens negros que tinham sido escravizados e comprados na Costa Ocidental. Estes pertenciam a diferentes grupos e com marcadores culturais assaz distintos. Vale a pena ressaltar também que tinham uma tradição religiosa bastante heterogénea, onde se podia destacar animistas e muçulmanos (cf. Correia e Silva, 2004: 135). Este é um ponto bastas vezes omissos nos estudos sobre Cabo Verde. Resumidamente, diz-nos o historiador António Carreira que: «a breve trecho Santiago servia de ponto de apoio à navegação dirigida ao golfo da Guiné, costa de Angola, S. Tomé e depois Brasil; e de base de apoio, de aprovisionamento e querengem de navios e, simultaneamente, de concentração de escravos trazidos dos rios de Guiné, a fim de serem ladinizados³⁸ e exportados» (Carreira, 1983: 25).

Nessa fase, a ilha de Santiago, mais especificamente a então vila de Ribeira Grande, começou por se tornar o epicentro de toda a movimentação e comércio transatlânticos, principalmente no que ao tráfico negreiro diz respeito. Este papel de pivô coube-lhe

³⁸ A ladinização dos africanos escravizados compreendia três procedimentos: o catecismo, o baptismo e a aprendizagem rudimentar do português (cf. Carreira, 1983: 27). Estes eram pré-requisitos para uma maior cotação nos mercados de venda de escravos (*idem*).

por vários motivos. Entre eles, o facto de se situar suficientemente perto e suficientemente distante da costa. Aqui, a insularidade mostrou-se vantajosa porquanto fornecia, por exemplo, segurança e controlo no que tange ao comércio negreiro, assim como em relação à ladinização³⁹.

Além do tráfico de escravos, a economia do arquipélago baseava-se na agricultura e pecuária. Mas estas actividades eram bastante incipientes. Abasteciam-se os navios que aportavam no arquipélago com alguns produtos produzidos localmente como milhos e tubérculos, carne de tartaruga, carne e azeite de baleia etc., etc. (cf. Carreira, 1983: 27-30). O cultivo da cana-de-açúcar e do algodão, a apanha da urzela e do sal, a manufactura e exportação dos apreciados *panos de terra*, o fabrico de açúcar mascavado, aguardente e *sabão de terra* também faziam parte dessa economia insular (*idem*). Essas actividades, que decorriam no campo ou no espaço doméstico, eram executadas pelos escravos. As tarefas do campo eram reservadas ao «escravo de trabalho» e as caseiras ao «escravo doméstico».

Formação e desenvolvimento da estrutura social cabo-verdiana

A ocupação do território contou então com a presença de brancos europeus e africanos escravizados trazidos do continente. Estes dois grupos polarizavam a emergente sociedade. Conforme Carreira, entre os brancos podia encontrar-se nobres, representantes do clero, soldados, artesãos e degredados (cf. Carreira, 1983: 38). Esta composição atesta o quão heterogéneo era o contingente europeu no solo cabo-verdiano na fase inicial. Da parte africana, a heterogeneidade verificada no seio dos escravos que foram da Costa da Guiné para Cabo Verde era ainda mais acentuada do que na componente europeia. A multiplicidade cultural dos quase trinta grupos africanos diferentes falava por si. Refiro-me, de uma forma mais precisa, à diferenciação étnica e aos marcadores sociolinguísticos e religiosos.

A proveniência geográfica de cada um desses grupos, europeia e africana, e principalmente a implementação da arquitectura e lógica coloniais, concorreram para a construção de um mosaico cultural e social onde cada peça tinha o seu espaço bem

³⁹ Ver, a propósito, Correia e Silva (2004: 127-143).

determinado. No entanto, com o passar dos séculos, algumas delas moveram-se e adquiriram outras posições. Seguidamente, veremos algumas causas e factores que contribuíram para a ocorrência dessas mobilidades e mutações sociais. Identificar essas causas e as conseqüentes mudanças no interior desta sociedade é abrir avenidas para uma compreensão mais ampla e apurada do processo de estruturação social.

Como se sabe, nos primeiros séculos, os europeus eram numericamente inferiores aos africanos escravizados. Estes, no entanto, representavam a classe dominada, e aqueles a dominante. Como ressalta Carreira, a pigmentação da pele definia a posição desses grupos na escala social, sendo que «o branco (não importava a sua classe, nem a sua qualidade de delinquente, em relação ao preto forro e ao escravo), era senhor, dominador. O escravo, o dominado. O forro estava na posição intermédia» (Carreira, 1983: 46). A aparição do forro nesse contexto representava o começo de uma maior complexificação da estrutura social.

Recuando um pouco antes desse período, essa classe intermédia era, no geral, inexistente. Mas, como vimos acima, a classe dominante não era homogénea, e seguia uma determinada ordem hierárquica. Apesar de hierarquizada, ela não deixava de funcionar como uma classe bem diferenciada, cujos elementos partilhavam, *grosso modo*, os mesmos interesses e ideais. E acima de tudo ela beneficiava dos privilégios que o *status quo* colonial lhe concedia. Em suma, era a classe que ditava as «regras do jogo». Esta estrutura social não se manteve intacta, pelo contrário. No transcurso histórico cabo-verdiano ocorreram inúmeras mudanças que a alteraram de uma forma considerável. Porém, antes de avançarmos, convém assinalar que, até aos dias de hoje, os elementos da classe inicialmente privilegiada não perderam, em termos gerais, a sua influência no espaço público e os seus capitais social, económico e cultural.

Identifiquemos alguns dos principais factores subjacentes às mudanças ocorridas na formação histórica da sociedade cabo-verdiana. A desarticulação e a retracção económica do regime escravocrata, de que nos fala António Carreira (1983), foi um deles. Este factor, por sua vez, teve várias causas. Elenquemos, de forma sucinta, algumas delas. Como referi, Cabo Verde é um país de clima árido e semi-árido, e que sofre de influências *sahelianas*. Além disso, sempre foi um arquipélago desprovido de uma pluviosidade regular e que tem também solos pouco aráveis. Por conseguinte, a

sua natureza física e os efeitos do clima foram, desde a ocupação colonial, um constante e considerável entrave a uma ocupação de base agrária e à consolidação da economia. Mas o impacto mais devastador do clima e do ambiente físico verificou-se na demografia. Nas centúrias passadas, os períodos de maior escassez de chuva, que eram cíclicos e muito comuns, geraram longos períodos de seca, fome generalizada e, conseqüentemente, milhares de mortes.

Não cabe aqui descrever essas hecatombes e as suas laminosas narrações. Todavia, não resisto a referir, a título de exemplo, a estiagem de 1863-1866, que foi uma das mais catastróficas que se conhece. Nela morreram 30 000 pessoas numa população que rondava as 97 000, sendo que em determinadas ilhas, como as do Maio e do Fogo, a fome ceifou metade da população (cf. Carreira, 1983: 37). Este episódio teve uma tremenda ressonância na produção agrícola, contribuindo desta maneira para a sua inevitável decadência (*idem*). E, colateralmente, teve efeitos profundamente nefastos na economia do arquipélago.

As secas abalaram também o equilíbrio ecológico. E não só. A própria estrutura escravocrata foi atingida. Os longuíssimos períodos de seca provocaram fome e elevadas taxas de mortandade. Estas catástrofes, por sua vez, contribuíram para que, ainda muito antes da era oitocentista, muitos escravos fugissem para o interior da ilha de Santiago. Essas fugas ocorreram também por outras razões. Uma delas foram os sucessivos ataques de piratas e corsários estrangeiros na Ribeira Grande e na Praia. Durante os séculos XVI, XVII e XVIII a ilha de Santiago foi palco de ataques e saques engendrados por piratas e famosos corsários, entre os quais Francis Drake. Essas incursões concorreram também para o enfraquecimento da economia local.

Lembremos que o arquipélago dependia muito das transações comerciais que podia estabelecer com os navios que ali aportavam. E essas transações «baseavam-se na permuta de mantimentos, panaria, gado, escravos, etc., por bens de consumo, tais como víveres, material de construção, vestuário» (Carreira, 1983: 34). Com a agricultura e pecuária arrasadas pelas estiagens, e, por conseguinte, não tendo mantimento e gado para as permutas, a crise económica tornou-se ineludível.

Essa desintegração económica também se deveu muito ao declínio do comércio e tráfico de escravos. Se no século XVI se atingia o auge do tráfico negreiro em Cabo

Verde, com os preços de escravos a dispararem e a serem cotados no mercado internacional em valores elevadíssimos (cf. Correia e Silva, 2004: 132), o mesmo não se pode dizer nos séculos ulteriores. É que até essa data os navios negreiros eram obrigados a fazer escala na ilha de Santiago. Mas com o fim do monopólio de tráfico de escravos português na Costa da Guiné, que era assegurado pelo tratado de Tordesilhas, com a pesada carga fiscal aplicada no arquipélago, e com as elevadas despesas causadas pelas morosidades das escalas, começou-se a comprar escravos directamente na origem (cf. Correia e Silva, 2004: 86-87). Desta forma, Cabo Verde deixou de ser um entreposto de escravos apetecível nos mercados internacionais, e a partir do século XVII inaugura-se uma nova era nas transações esclavagistas no «colossal manto azul», como diria Nataniel Semedo, em direcção às Américas.

A penetração da Companhia de Cacheu, Rios e Comércio de Guiné (1676) e da Companhia do Grão do Pará e Maranhão (1755-1781) nesse mercado externo de tráfico de escravos é também apontada como um dos factores que propiciou a depressão económica das ilhas nos séculos XVII e XVIII (*vide* Carreira, 1983: 42-44). Nem mesmo a fundação da Sociedade Exclusiva do Comércio de Cabo Verde, em 1785, pôde resgatar a pujança económica adquirida dos anos quinhentistas. Essa retoma económica só viria a ocorrer no âmbito das grandes transações comerciais em torno do Porto Grande de Mindelo, a partir da segunda metade do século XIX, assunto que não será analisado neste espaço (*vide* Correia e Silva, 2005).

Voltemos à depressão económica setecentista. É neste período que a classe dominante começa a sentir, mais a fundo, o ónus da desaceleração económica. Essa classe era formada por europeus e seus descendentes, estes últimos mais conhecidos por «brancos da terra». Como refere António Carreira, estes «eram os senhores do poder político local e dos principais meios ou factores de produção (terras, dinheiro, força de trabalho) e, simultaneamente, do comércio interno e externo, dos meios de comunicação inter-ilhas e de longo curso (faluchos, palha botes, sumacas, caíques e outros tipos de veleiros). Entenda-se, no entanto, tudo isto na justa dimensão proporcional à pobreza do arquipélago» (Carreira, 1983: 48).

Ora, com a crise, não obstante permanecerem com alguns bens imóveis, como por exemplo, casas e terras, os senhores perderam a mão-de-obra escrava e os recursos

financeiros para gerirem os seus negócios e suportarem os respectivos custos. É nesse contexto que se dá a ascensão da classe intermédia. Ela situava-se entre a classe dominante e os escravos e abrangia os negros libertos e os auto-alforriados. Estes eram: «pequenos agricultores independentes, em aliança com os rendeiros e parceiros, pequenos negociantes, profissionais de artes e ofícios (pedreiros, carpinteiros, ferreiros, trapicheiros, alambiqueiros, tecelões, marinheiros, pescadores, etc.), os agentes de baixa categoria dos serviços públicos, estes consoante a engrenagem administrativa, estatal e municipal, se foi expandindo e aperfeiçoando» (Carreira, 1983: 51). E quando, nos finais do século XIX, a crise atinge em cheio a classe dominante e provoca a sua decadência, esta componente intermédia da sociedade ascende e assume algum protagonismo. Antes desse período, esta influência, no plano social e económico, não era tão visível, e enfraquecia sempre que ocorriam os horripilantes períodos de fome (cf. Carreira, 1983: 53). A «alta burguesia», por seu turno, recorrendo aos seus recursos financeiros, superava estes momentos críticos com menos sacrifícios (*idem*).

Mas, com a entrada no século XX, dá-se, conforme Carreira, a «morte» da burguesia insular devido à «desvalorização da propriedade imobiliária, deixando de ser cultivadas as terras, com os evidentes prejuízos gerais» (Carreira, 1983: 57). Creio, não discordando totalmente de Carreira, que essa «morte» é, em parte, parcial. Na realidade, essa «alta burguesia» nunca se extinguiu totalmente. Embora meio moribunda, permaneceu sempre influente e teve fôlego suficiente para se perpetuar no espaço social e económico do arquipélago. Por outro lado, é verdade também que das ruínas dessa «alta burguesia» emergiram «novos burgueses», que ao longo de décadas têm tido uma influência preponderante na esfera social e económica cabo-verdiana, mas reproduzindo muitos «vícios», como defende Carreira (*idem*), próprios da burguesia.

Em resumo, a desarticulação e decadência económica ocorridas principalmente entre os séculos XVII e XIX concorreram para uma significativa mudança na estrutura social. Além desse factor, apontarei mais dois que considero de grande relevância nesse processo: a escolarização e a emigração. É imprescindível sublinhar que, ao longo de quase estes últimos dois séculos, a escolarização assumiu grande relevância

em Cabo Verde. Ela é apontada, bastas vezes, como um dos factores fundamentais da reconfiguração da estrutura socioeconómica do país. A escolarização desenvolveu-se com alguma importância no século XIX, e cresceu na segunda metade do século XX. Mas foi com a independência de Cabo Verde, em 1975, que alcançou a sua consolidação e massificação. Quanto à emigração, pode dizer-se que ela teve um impacto profundo não só na alteração da estrutura socioeconómica, mas também na própria formação da sociedade cabo-verdiana. Por ser um dos temas centrais desta tese, ela será analisada com algum detalhe mais adiante. Antes, porém, vejamos como se construiu historicamente a formação social cabo-verdiana a partir da lente das classes que tiveram, do ponto de vista oficial, uma grande preponderância no forjamento de uma identidade nacional: os intelectuais e os políticos. Convém assinalar que a análise que se segue é sucinta e pretende, acima de tudo, enquadrar temas que serão revisitados no âmbito geral da tese, particularmente nos capítulos IV e V.

Genealogias e trajectórias da formação identitária cabo-verdiana

A discussão acerca da formação identitária e nacional cabo-verdianas suscitou sempre muitas leituras e releituras, não poucas vezes tensas, paradoxais e ambivalentes. Na verdade, é uma temática omnipresente e ao mesmo tempo delicada para a larga maioria dos cabo-verdianos. Tentarei aqui traçar essa formação de uma forma sucinta. Ela inscreve-se numa tradição que tem nas elites intelectuais e políticas coloniais e pós-coloniais cabo-verdianas, mas não só, os seus principais artífices. Tal heurística foi fundada ora sob a égide da mestiçagem e da criouliização como sendo as duas âncoras fundadoras da identidade nacional cabo-verdiana, ora pela reivindicação da africanidade dos cabo-verdianos. A primeira foi canonizada e tornada hegemónica por várias gerações de intelectuais e políticos, para explicar a mundividência cabo-verdiana, não obstante a confrontação feita pela corrente africanista da década de 1950 e nos primeiros anos da independência do arquipélago.

No essencial, a exaltação da mestiçagem toma a formação histórica e cultural deste arquipélago africano como sendo «peculiar» e «sui generis», em razão das várias

contribuições étnicas e culturais. Neste sentido, termos e conceitos como «crioulidade», «crioulo», «mestiço» e «mulato» têm sido chamados amiúde para dar conta dessa alegada «especificidade» cabo-verdiana. No entanto, outras categorias analíticas, como «raça» e «etnia», têm sido retiradas dessa equação explicativa, sob a máxima de que no transcurso histórico cabo-verdiano as dimensões rácicas e étnicas foram extirpadas da formação psicossocial dos afro-ilhéus. Etnografias e reflexões recentes, como Rocha (2009) e Furtado (2012), questionam este postulado, trazendo à superfície as temáticas de «raça» e «etnia» e suas fronteiras, e relançando o debate.

Dos séculos XVI a XVIII, os cabo-verdianos, negros e *baços*, reivindicaram o seu lugar na administração da então colónia e alguns assumiram determinados postos oficiais (cf. Fernandes 2006: 65-76). Porém, os chamados «filhos da terra» sofreram um duro revés com a ascensão ao poder de Sebastião José de Carvalho e Melo, Marquês de Pombal, que limitou o acesso dos locais aos cargos administrativos, dando prioridade aos brancos metropolitanos (*idem*: 77-82). Contudo, ao longo do século XIX, alguns acontecimentos concorreram para outras transformações na sociedade cabo-verdiana. Entre eles, destaco: a revolução liberal de 1820; o pedido de anexação do arquipélago ao Brasil por parte da elite cabo-verdiana em 1822; as revoltas da Ribeira dos Engenhos de 1822, da Achada Falcão de 1841, na ilha do Sal em 1847 e em Santo Antão em 1886; a abolição da escravatura; e a emergência do Seminário-Liceu na ilha de São Nicolau e da imprensa escrita.⁴⁰ Por essas alturas, a elite local que mediava as relações entre as autoridades coloniais e a população, era formada pelos grandes proprietários de terras. Todavia, a abolição da escravatura, a revoltas dos rendeiros e a política de juros aplicadas pelo Banco Nacional Ultramarino levaram os morgadios à decadência. Este acontecimento contribuiu para a ascensão de pequenos proprietários não-brancos na ilha de Santiago e da classe comercial nas ilhas de Barlavento. Uns e outros adquiriram propriedades dos antigos morgados e educaram a sua prole para a burocracia e profissões burguesas (cf. Anjos, 2006: 47 e 56).

Ao longo desse século emergia uma elite letrada, na qual se destacaram Roberto Duarte Silva, Júlio José Dias, Francisco Frederico Hopffer ou Luís Loff Vasconcelos,

⁴⁰ Ver, sobre alguns destes acontecimentos, Fernandes (2006: 87-98).

que reclamava «os melhores lugares públicos» para os cabo-verdianos (*idem*: 66). Nos finais do século novecentista, despontava a chamada geração «romântica-clássica», constituída pelos poetas Eugénio Tavares, José Lopes e Pedro Cardoso. Estes também escreviam para os periódicos e revistas locais, reivindicando cargos públicos para os cabo-verdianos e mais atenção da metrópole em relação à população que ciclicamente se via mergulhada em terríficas fomes e na miséria. É esta a geração que tenta codificar alguns dos traços identitários cabo-verdianos. Gabriel Fernandes considera-os «militantes do nacionalismo lusitano crioulo» (*vide* 2006: 121-142). Eles assinalaram certas especificidades culturais dos ilhéus, mas que resultavam da sua íntima ligação à civilização lusitana (*idem*: 140). Nalguns dos escritos desse período, marcados pelo evolucionismo social, defendia-se que em termos «civilizacionais» os cabo-verdianos encontravam-se ao mesmo nível que os metropolitanos e acima dos demais povos africanos colonizados. Aliás, nos periódicos não havia hesitação nenhuma em dizer que os ilhéus estavam disponíveis para ajudar Portugal «na chamada campanha de pacificação contra as *esquálida tribos africanas*» (*idem*: 124). Em suma, as elites cabo-verdianas julgavam o povo das ilhas como sendo moral, racial, intelectual, religiosa e culturalmente superior aos outros povos africanos e disposto a ajudar a metrópole no *aportuguesamento* dos territórios colonizados.⁴¹ Por estes motivos, alguns elementos da elite letrada do final do século XIX e início do século XX reivindicaram um estatuto administrativo especial para ilhas que os diferenciasse dos outros povos colonizados pelo portugueses em África.⁴²

Da década de 1930 em diante, emerge em Cabo Verde a geração dos *claridosos*⁴³. Esta surge com a publicação em 1936 do primeiro número da revista *Claridade*. Contou com vários colaboradores, mas foi dirigida sobretudo por Baltasar Lopes da Silva, Jorge Barbosa, Manuel Lopes e João Lopes. Publicaram apenas nove números durante trinta anos, mas foi o suficiente para forjar e perpetuar um discurso sobre a

⁴¹ Este tipo de autoavaliação também se fazia nos séculos precedentes, tomemos um exemplo datado de 1729, que nos é trazido por Gabriel Fernandes, citando Dampier: «todos são negros (...), mas se alguém os chamar negros, ficam furiosos e dizem que são portugueses brancos» (2002: 48).

⁴² Sobre este aspecto, ver Fernandes (2002: 17).

⁴³ Para uma discussão mais aprofundada sobre esta geração, ler Anjos (2003, 2006), Fernandes (2002 e 2006), Silvestre (2002), Vasconcelos (2004) e Barros (2008).

identidade mestiça dos cabo-verdianos muito influente até aos dias de hoje.⁴⁴ Foi uma geração profundamente influenciada pelo *lusotropicalismo* de Gilberto Freyre, mas também por Nina Rodrigues, Euclides da Cunha e vários escritores do nordeste brasileiro.⁴⁵ Baltasar Lopes foi a figura principal deste movimento e nos seus escritos encontramos as linhas de pensamento essenciais desta geração. Lopes defendia que a «convivência lusitanamente democrática», de que falava Freyre (1952: 18), teria encontrado em Cabo Verde o seu exemplo mais paradigmático.⁴⁶ Para esta geração, e de acordo com João Lopes, o arquipélago teria sido forjado num «ambiente de grande liberdade humana, nascida desse processus sui generis absolutamente portuguez» (Lopes, 1936: 9). Estes posicionamentos excluía e invisibilizavam a contribuição das componentes afro-negras no processo de formação social e identitária do arquipélago. Aquilo que era sinalizado como matriz africana em solo cabo-verdiano era catalogado como «anedótico», «episódico» e «exótico» (cf. Sousa Lobo, 1966: 67) ou por aquilo que Félix Monteiro, um dos colaboradores da revista, afirmou ser a «petrificação de insignificantes resíduos de culturas ultrapassadas» (1958: 21). No fundo, postulavam que o país teria passado por um processo de miscigenação cuja originalidade era atribuída ao contributo da cultura portuguesa e que a cultura afro-negra nas ilhas se teria eclipsado ou dissolvido.⁴⁷

Mais tarde, Gabriel Mariano, sobrinho de Baltasar Lopes, e que pertenceu a uma geração posterior à da *Claridade*, viria defender num conhecido artigo de 1959 que a estruturação da sociedade cabo-verdiana, e, logo, a mestiçagem, foi conduzida, não pelo português, mas pelo *mulato*.⁴⁸ É interessante observar que tanto neste ensaio como no artigo de Henrique Teixeira de Sousa (1958), outro importante colaborador da *Claridade*, o mestiço cabo-verdiano teria resultado de um dualismo. Os traços distintivos deste dualismo eram caracterizados do ponto de vista somático e das

⁴⁴ A revista continha poemas, contos e textos que se baseavam em levantamentos etnográficos, além de ensaios de cunho sociológico.

⁴⁵ Alguns escritores portugueses também influenciaram ou fizeram interlocução com esta geração, entre os quais José Osório de Oliveira, Augusto Casimiro, Henrique Galvão e Manuel Ferreira.

⁴⁶ Sobre esta afirmação, consultar especialmente Lopes (*in* Ferreira, 1967: XIV).

⁴⁷ Esta geração tomou esse alegado *embranquecimento* social da sociedade cabo-verdiana como um dos principais motivos para defender que Cabo Verde era um caso de regionalismo português em África e reclamar um estatuto político e administrativo especial, o mesmo que regia os arquipélagos portugueses dos Açores e da Madeira, ou seja, o da adjacência.

⁴⁸ O ensaio intitula-se «Do funco ao sobrado ou 'mundo' que o mulato criou», uma clara alusão ao livro de Gilberto Freyre *O mundo que o português criou*, de 1940.

pulsões emocionais, pela componente afro-negra, e do ponto de vista «das suas tendências intelectuais e das actividades ligadas às especulações do espírito» (Sousa, 1958: 8), pelo *substracto* português. Este tipo de dualismo foi captado na etnografia de João Vasconcelos junto dos racionalistas cristãos⁴⁹ em São Vicente, na qual se identifica «uma discrepância entre o corpo dos cabo-verdianos e o seu espírito, discrepância essa recorrentemente enunciada em termos raciais» (2004: 169). No fundo, uma espécie de «desfasamento ontológico» (*idem*) marcado pelo *corpo* africano e pela *mente* ou *espírito* europeu⁵⁰. Em suma, a mestiçagem em Cabo Verde, para várias gerações de intelectuais, é o culminar de um processo que forjou biológica e culturalmente um ser humano «*sui generis*» e que submergiu as questões raciais. Tais elites intelectuais põem sempre a tónica na ideia de que o «cruzamento» racial, étnico e cultural foi profícuo, tomando estes dois termos como neutros, desvalorizando e ocultando, desta forma, a violência e a hierarquização que essa «fusão» legou à história e à mundividência sociocultural do arquipélago.⁵¹ Por outras palavras, no chamado processo de miscigenação, omite-se frequentemente que nas ilhas, parte considerável dos *substractos* afro-negros foram simbólica e materialmente ocultados, anulados e eliminados com base num conjunto de efabulações, ideias e representações culturais e raciais pejorativas sobre África e os africanos.⁵²

A chamada *geração de 1950* foi igualmente uma geração muito influente em Cabo Verde. Dela destacamos personalidades políticas e intelectuais como Amílcar Cabral⁵³, Manuel Duarte e Onésimo Silveira, que teceram críticas à geração *claridosa* que os precedeu.⁵⁴ Algumas críticas, como as de Silveira (1963), que foram duras, caindo com grande estrépito no seio *claridoso*, chamavam a atenção para o facto de os intelectuais das décadas anteriores terem desconsiderado as raízes e as contribuições negro-africanas na formação psicossocial dos cabo-verdianos. Mais

⁴⁹ Sobre o Racionalismo Cristão em São Vicente, ler João Vasconcelos (2011).

⁵⁰ A ideia central é de que a língua portuguesa é o idioma dos espíritos «evoluídos» ou «superiores» e, segundo os racionalistas mindelenses, prova-o o facto de «gente que em vida só falou crioulo falar em português depois de desencarnar» (Vasconcelos, 2004: 169).

⁵¹ Ver o que diz a respeito destas questões, José Carlos Gomes dos Anjos (2006: 13-15; 2003: 585)

⁵² Sobre algumas dessas efabulações, consultar Achille (2014a: 92-99 e 125-131).

⁵³ Filho de mãe e pai cabo-verdianos, Cabral nasceu em Bafatá, Guiné-Bissau, e cresceu entre este país e Cabo Verde. Formou-se em engenharia agrónoma em Portugal. É visto com um dos mais importantes líderes e políticos africanos. Ver mais sobre a biografia de Cabral em Sousa (2012) e Tomás (2007).

⁵⁴ Consultar Cabral (1952), Duarte (1999 [1951]) e Silveira (1963).

fundamentalmente, defendiam que os escritos das gerações passadas deviam ter sido mais contundentes com o colonialismo português, mais atentos à realidade amarga do país e politicamente engajados em prol da independência. Foi a geração que proclamou o «destino africano»⁵⁵ e que queria «outra terra na nossa terra»⁵⁶. Amílcar Cabral foi, sem dúvida, a figura de maior destaque. Imerge activa e profundamente na vida política e partidária, fundando o PAIGC⁵⁷ em 1956, iniciando uma luta armada na Guiné-Bissau, em 1963, reivindicando a autodeterminação e a independência para a Guiné-Bissau e Cabo Verde. Cabral tornou-se num dos mais influentes teóricos do nacionalismo africano. Com o seu projecto de «reafricanização dos espíritos», rompeu definitivamente com as gerações precedentes. Foi assassinado em 1973.

A 5 de julho de 1975, Cabo Verde ascendeu à independência e o PAIGC tentou pôr em marcha a reabilitação da africanidade cabo-verdiana defendida por Cabral. O projecto sofreu, entretanto, um duro revés a 14 de Novembro de 1980, com o golpe de estado na Guiné-Bissau, que pôs fim ao projecto de unidade política e nacional Guiné-Cabo Verde. Na década de 1980 há uma reconciliação entre os governantes do país e a elite *claridosa*. Esta, como se sabe, nunca se identificara com as ideologias do PAIGC/CV, e muito menos com a unidade binacional preconizada por Cabral. Em 1991, o MpD⁵⁸, que ganha as primeiras eleições pluripartidárias do arquipélago, começou de imediato e ideologicamente a recuperar os postulados em torno da «especificidade» cabo-verdiana e da mestiçagem, acerrimamente defendidos pelos *claridosos*, mas não só. É precisamente neste período que se europeizam e se «atlantizam» os símbolos nacionais, como o hino e, principalmente, a bandeira, que outrora evocavam África e o período revolucionário.⁵⁹ Em 2001, o PAICV ascende de novo ao poder e tenta, pelo menos simbolicamente, retratar nas efígies nacionais e

⁵⁵ Termo utilizado por Silveira no seu mais conhecido ensaio, o de 1963, e reiterado por Abílio Duarte, o então presidente da Assembleia Nacional Popular, na sessão solene da independência de Cabo Verde em 1975.

⁵⁶ Excerto do poema «Sonho» de Aguinaldo Fonseca, um dos mais importantes poetas dessa geração.

⁵⁷ Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde.

⁵⁸ Movimento para a Democracia.

⁵⁹ Sobre o contexto histórico, os detalhes, as discussões e as complexidades que encerram a *geração de 1950*, o nacionalismo cabo-verdiano, a figura de Amílcar Cabral, o PAIGC e o binacionalismo, o golpe na Guiné-Bissau, a abertura ao multipartidarismo e as demais transformações que marcaram o período pós-colonial, ver os trabalhos de Anjos (2003, 2006), Fernandes (2002, 2006), Vasconcelos (2004), Furtado (2012, 2013), Sousa (2012), Tomás (2007), Koudawo (2001) e Delgado *et al.* (2014)

datas de celebração nacional as várias gerações de elites intelectuais e políticas que marcaram o país do século XIX aos dias de hoje.

Por fim, termino esta secção com dois tópicos bastante descuidados nas análises do processo de constituição identitária cabo-verdiana, assim como em vários outros estudos sobre Cabo Verde: «raça» e «etnia».⁶⁰ Para as elites cabo-verdianas, «raça» e «etnia» têm sido uma *não-questão*, vistas como tendo sido esvaziadas pelo rolo compressor no processo de miscigenação biológica e cultural. Neste sentido, a mestiçagem passa a ser concebida não como «um pressuposto de pluralidade étnica para se definir como caso acabado de reetnização» (Anjos, 2000: 181). No entanto, a mais recente vaga de migrantes afro-continentais, dos últimos vinte anos, fez emergir, como defende Cláudio Alves Furtado, «no discurso e nas práticas sociais e culturais dos cabo-verdianos, comportamentos assentes na diferenciação étnica e racial» (2012: 167). Estas diferenciações são flagrantemente vistas, por exemplo, na utilização do termo *mandjaku*⁶¹ para nomear os migrantes negros afro-continentais que residem nas ilhas. O relevante trabalho de Eufémia Rocha (2009) sobre a xenofobia e o racismo em Cabo Verde releva-nos etnográfica e analiticamente como esse etnónimo passa a sinalizar étnica e racialmente, pejorativa e discriminatoriamente, os migrantes negros, em particular, os da vizinha CEDEAO⁶² em solo cabo-verdiano. Aqui os afro-ilhéus projectam uma dupla homogeneização. A primeira assenta na máxima de que eles teriam sido forjados sob o signo da mestiçagem, logo, que são uniformemente mestiços, e a segunda consiste na desvalorização, no eclipse mesmo, da multiplicidade étnica dos migrantes, uniformizando-os, impondo-lhes uma «identidade *mandjaka*» (cf. Rocha, 2009: 24).⁶³ Importa ressaltar, porém, que nas ilhas de Cabo Verde, historicamente, a «raça» sempre fez parte das categorias de confecção, classificação e ordenação de diferença. As diferenciações raciais nunca desapareceram desse contexto insular, portanto.

⁶⁰ Para uma análise aprofundada sobre essa omissão, ver Furtado (2012).

⁶¹ Curiosamente, *mandjaku*, *manjaco* ou *manjaku* é o nome de um dos grupos étnicos que foi usado no povoamento e colonização do arquipélago.

⁶² Comunidades Económica dos Estados da África Ocidental.

⁶³ Ver mais sobre esta discussão em Rocha (2009: 22-38) e Furtado (2012 e 2013).

As rivalidades e o bairrismo entre *badio*⁶⁴ e *sampadjudo*⁶⁵, que têm uma base regional e de classe⁶⁶, são igualmente marcadas por um pendor racialista e racista. Lembremos que João Lopes no primeiro número da revista *Claridade* advogou que o *badio*, habitante de Santiago, a ilha que sempre teve a maior concentração de negros no país, era caracterizado por «um complexo de inferioridade» e fiel «às origens africanas» (Lopes, 1936: 9). E mais, Lopes referiu que o *badio* «isolado, não beneficiou na mesma medida dos seus irmãos das outras ilhas das consequências da miscigenação e da interpenetração de culturas que marcaram a acção do colonizador português» (*idem*). Mais longe ainda foi Osório de Oliveira, no segundo número da supracitada revista, ao afirmar o seguinte: «note-se que o habitante de Sant'Iago é o de menor desenvolvimento intelectual, por ser mais puramente africano, por ser menor nessa ilha a obra de miscigenação, por aí ainda influir o 'ethos' da África negra» (1936: 4). Anos depois, Baltasar Lopes, afirma na mesma revista, que a ilha de Santiago, «com as suas manifestações culturais típicas», ou seja, as suas tradições afro-negras, «ainda se encontra na fase de *adaptação*, de que, aliás, pelas informações que tenho, certas zonas da ilha se vão afastando em direcção à *aceitação*⁶⁷» (1947: 19). Aqui, «raça» aparece implícita e explicitamente como uma categoria que estigmatiza, classifica, hierarquiza e desqualifica biológica, moral, cultural e intelectualmente o *badio* da ilha de Santiago.⁶⁸

O que quero, no fundo, defender é que tanto no Cabo Verde de outrora como no de hoje, a ideia de mestiçagem ocupa um lugar central na mentes dos ilhéus ao ponto de se fazer crer que as questões raciais estão neutralizadas. Porém, a «raça», o racismo, enquanto prática social, e as diferenciações raciais estão presentes no quotidiano. Elas manifestam-se nas classificações e uniformizações racial e étnica dos migrantes afro-continentais no país, bem como nas próprias variações de categorias e subcategorias

⁶⁴ *Badio* ou *vadio*, era inicialmente um termo apodado aos ex-escravos e seus descendentes do interior da ilha de Santiago, que eram tidos como «negros libertos, habituados (...) a uma vida mole e ociosa, leve e apática» (Chelmichi cit. in Fernandes 2002: 91). Com o passar do tempo, este cognome passou a ser extensivo a todos os originários de Santiago. Fernandes mostra-nos também que nos séculos XVIII e XIX se falava na existência dos chamados *vadios* nas ilhas do Fogo e Santo Antão, respectivamente (cf. Fernandes, 2002: 91).

⁶⁵ Originários das restantes ilhas, sobretudo das ilhas de Barlavento, e tidos como menos negros e mais mestiços.

⁶⁶ Ver, sobre este aspecto, Anjos (2006: 119).

⁶⁷ Lopes referia-se aqui à *aceitação* da cultura europeia (*vide* Lopes, 1947: 19).

⁶⁸ Ver, a respeito destas questões, Mbembe (2014a: 70-71).

fenotípicas locais da cor da pele, tipo de cabelo e forma do nariz⁶⁹. Nos concursos de beleza, na publicidade, nas revistas, nos jornais e programas de televisão há uma certa padronização daquilo que se presume ser «típica» e fenotipicamente o homem e a mulher mestiças e *kriolas*. Esta estandardização, por seu turno, é definida com base em graduações de traços raciais e pela ideologia da mestiçagem.

Arpoando baleias na caminhu di América

«Mais tarde», escreve Nataniel Semedo, «na vida contaram-me que pela estrada atlântica a estenderem-se para mil partidas e a América do Norte os baleeiros pelo oceano imenso na pesca da baleia levaram o povo das nossas ilhas para o outro lado do mar!». Citei Semedo, mais uma vez, para voltarmos ao ponto de partida deste capítulo. Este regresso era necessário. É que, neste pequeno excerto, Semedo toca em dois assuntos que analisarei já a seguir: a pesca da baleia e a emigração para os EUA, a primeira grande vaga de emigração cabo-verdiana.

Como assinalei anteriormente, a emigração cabo-verdiana conheceu a sua primeira investida no século XVI, com os *lançados*, nos Rios da Guiné. Mas é, sem dúvida, com a emigração para a América do Norte que as migrações cabo-verdianas ganham o seu primeiro grande impulso e o mais demorado movimento no imenso Atlântico. Essa fase representaria, no meu entender, o que hoje autores como Sandro Mezzadra apodam de *outra globalização* (2012: 17). A ideia subjacente a essa *globalization from below*, nome pelo qual esse movimento é também conhecido, é a de que as migrações contemporâneas desafiam a perspectiva generalizada que se tem da globalização. Principalmente aquela que é amplamente propalada e difundida pela ideologia hegemónica neoliberal. Lembremos, por exemplo, que nesta última se propõe, no quadro daquilo que se entende por unificação do planeta, a livre circulação de bens e capitais, ao mesmo tempo que se limita a mobilidade de pessoas, recorrendo, inúmeras vezes, a argumentações xenófobas e racistas (*vide* Mezzadra, 2012: 15-17). Creio que este ponto de vista é pertinente e útil no plano analítico. Ele

⁶⁹ Ver mais sobre estas categorias e subcategorias fenotípicas em Muñiz e Bargados (2012: 24).

pode perfeitamente aplicar-se ao contexto das migrações cabo-verdianas do período setecentista em diante. Remeto esta discussão para outro espaço, concentrando-me por agora em apresentar uma genealogia da migração cabo-verdiana para os EUA.

É comumente aceite a hipótese de o povo cabo-verdiano ter inaugurado a emigração africana para os EUA de forma livre. Tanto Carreira (1983: 65) como Correia e Silva (2004: 35) subscrevem essa plausibilidade. Alguns dados de que disponho apontam também nesse sentido. E é verosímil que assim tenha sido. No entanto, se analisarmos mais de perto alguns dos principais motivos que naquele contexto impeliram os cabo-verdianos para essa migração, como as secas e fomes cíclicas e a deficiente repartição das terras (cf. Carreira, 1983: 38), o conceito de «livre» poderá não ser totalmente adequado. Essa migração não foi imposta pela administração colonial, mas tornou-se forçosa e, até um certo ponto, inevitável face à conjuntura no arquipélago, em vários momentos atroz. Uma decisão de emigrar que fosse tomada sob a condição de uma verdadeira *livre vontade* pressuporia uma autêntica liberdade de escolha sem coação e essa, tendo em conta as circunstâncias da época, estava condicionada para um lado. Pendia claramente para a saída, para a emigração. Se quisermos, para a *fuga*, mas não no sentido que Sandro Mezzadra emprega o termo, na sua obra *Direito de Fuga*. Portanto, não houve, no fundo, liberdade para uma escolha que pudéssemos considerar genuína. Este debate não seria estéril, creio. Todavia, abstenho-me de lhe dar continuidade neste espaço, porquanto outros contornos históricos desse período nos levariam a aceitar, parcialmente, a ideia de que essa mobilidade aconteceu de forma «livre». Refiro-me, por exemplo, ao tráfico negreiro, um negócio por si só sinistro, e que se inscrevia, por outro lado, dentro de uma lógica mercantil também assaz perversa. Além disso, esse tráfico causou miríades de consequências nefastas que ainda persistem e ecoam no quotidiano dos vários países que compreendem a vastidão dos circuitos atlânticos percorridos por esse comércio. Importa sublinhar, novamente, que Cabo Verde testemunhou o assombroso espetáculo que esse modelo comercial punha em prática. Seja como for, emigrar por, se assim o posso referir, *motu proprio*, naquela altura e naquele contexto específico, era considerado um privilégio raro. Daí o pioneirismo das gentes do arquipélago.

Provavelmente essa caminhada rumo à América do Norte teve início nos finais do século XVII. Mas não há consenso em torno da data, pois alguns autores apontam o período setecentista como o século no qual se iniciou essa emigração. No entanto, António Carreira anota que se admite que ela teria começado entre 1685 e 1700 (1983: 65). Os primeiros emigrantes terão, possivelmente, chegado antes da independência dos EUA (*vide* Correia e Silva, 2004: 38-39).

Como e em que contexto terá começado esta emigração? De forma curta e directa: por causa da pesca da baleia. Mas recuemos um pouco, ao início do século XVII. Nessa altura, mais concretamente em 1602, os portugueses dedicavam-se à pesca da baleia no recôncavo baiano, Brasil, actividade que foi seguida pelos ingleses e holandeses (cf. Carreira, 1983: 65). A emergente indústria em torno da pesca da baleia dava os seus primeiríssimos passos. O óleo desse mamífero, vulgarmente conhecido como «azeite de baleia», era muito procurado. Os motivos eram de vária ordem, entre os quais se pode destacar a sua utilidade na iluminação, mas também «as lubrication for machinery, for paraffin for candles and as a base for high-quality cosmetics. The ambergris found in the intestines of the whale was used as a basis for perfumes» (Holloway, 2008: 115).

Quanto ao enquadramento do arquipélago na pesca da baleia, perguntamos: por que é que esta actividade pesqueira passou a incluir Cabo Verde nas suas rotas? A este respeito, Correia e Silva responde com clareza e precisão. Em primeiro lugar, ele lembra-nos que se tratava de navegação veleira, logo, dependente de ventos, e acrescenta: «devido justamente ao regime dos ventos, o acesso ao Atlântico médio e austral, vindo da Nova Inglaterra, implicava um longo desvio para leste, o que trazia marinheiros ‘yankees’ (em demanda do Cape Horn ou mesmo das Antilhas), aos Açores e depois a Cabo Verde» (2004: 35-36). E Carreira complementa afirmando:

No final do século XVII os baleeiros americanos e outros começam a pesca de cetáceos nos mares de Açores e Cabo Verde e das ilhas de Cabo Verde. Perante a expansão desta actividade e em consequência da concorrência de estrangeiros, Portugal passou a dar de arrendamento o direito à pesca da baleia nos ‘seus mares’, cobrando por isso determinados valores (1983: 66).

Nesta fase inicial, parte dos baleeiros americanos eram administrados por colonos ingleses que residiam na região da Nova Inglaterra. E essa presença britânico-americana ficou registada na toponímia local. Sirva-nos de exemplo o facto de a capital da ilha do Maio chamar-se Porto Inglês (cf. Correia e Silva, 2004: 37-38). Esta seria, provavelmente, uma das primeiras marcas directas dessa presença estrangeira no arquipélago. Depois, seguir-se-iam muitas outras. Irei analisá-las mais adiante.

Importa salientar que as actividades baleeiras não se circunscreviam à caça de cetáceos no perímetro marítimo de Cabo Verde. Aliás, o que quero destacar aqui são, sobretudo, as profundas repercussões e transformações que esta actividade teve no *modus vivendi* dos ilhéus e na própria paisagem humana do arquipélago. Por outro lado, não se pode subtrair da faina baleeira a sua influência bastante deletéria no ecossistema e sistema ecológico de toda a orla marítima que circunda as dez ilhas. Mas são as ressonâncias na economia local, as convivências e expectativas criadas no seio da sociedade cabo-verdiana de então que esta secção procura enfatizar.

Durante a sua estadia no arquipélago, os tripulantes aproveitavam para descansar, reparar os veleiros, comprar o couro, animais vivos e, principalmente, o sal, que se vendia a preços módicos, e que era muito utilizado na conservação de alimentos a bordo ao longo das viagens transatlânticas (*idem*: 36). Portanto, para os baleeiros, Cabo Verde era um ponto estratégico de captura de baleias, repouso e abastecimento de alimentos. Mas não só. Era também um sítio onde se podia contratar tripulantes para as embarcações. Muitos cabo-verdianos foram contratados como arpoadores, exercendo várias outras tarefas a bordo, inclusivamente a de capitães, já no período oitocentista (*vide* Carreira, 1983: 70). Aos olhos dos cabo-verdianos, esses recrutamentos constituíram, sem sombra de dúvida, o acontecimento mais importante e marcante no contacto com os *americanos*. Na verdade, abriu-se uma «nova página» para o povo das ilhas. Como veremos, as condições de trabalho nos veleiros eram pouco dignas. No entanto, o trabalho baleeiro representava um escape útil face ao cortejo de fomes e mortandades e à realidade amarga do país.

Inicialmente as embarcações aportavam nas ilhas salineiras, como as do Maio e Boa Vista. Mais tarde, outra ilha baixa e salineira foi também contemplada com a presença desses veleiros. Refiro-me à ilha do Sal. Mais a norte, e a partir da segunda metade do

século XVIII, os baleeiros passaram a escalar na ilha de São Vicente. Sal e São Vicente eram nessa altura desabitadas, mas constantemente visitadas pelas barcas baleeiras. Há até registos de cemitérios americanos em plenos anos oitocentistas nessas duas ilhas (cf. Correia e Silva, 2004: 38). Mas foi nas ilhas de São Nicolau, Brava e Fogo que o contacto com os americanos se deu de forma mais duradoura, profícua, e com consequências que se tornaram estruturais. As ilhas da Brava e do Fogo foram as que forneceram o maior contingente de emigrantes. Também foram as mais visitadas pelos navios baleeiros (*vide* Carreira, 1983: 78). Consequentemente, no conjunto do arquipélago, Brava e Fogo são as ilhas que têm ligações mais íntimas com os EUA. De qualquer forma, e como se pode constatar atrás, a pesca da baleia alcançou quase todas as ilhas. Vale a pena anotar que a maioria dos que iam como auxiliares a bordo eram indivíduos do sexo masculino. Mas também, não raras vezes, mulheres solteiras ou casadas embarcaram nos baleeiros (*idem*: 72).

Ter uma noção de como eram as condições de trabalho a bordo dos veleiros e os constrangimentos que a indústria baleeira encerrava parece-me relevante aqui. E é exactamente isso que Memory Holloway nos propõe no seu artigo «Making Waves: Cape Verdeans, Whaling and the Uses of Photography». Nesse texto, Holloway recorre às fotografias⁷⁰ e ao diário de viagem do jovem norte-americano Clifford Ashley para nos dar conta dos bastidores dos baleeiros. Essas informações são preciosas porque nos situam no tempo e no espaço dessa indústria nos finais do século XIX e início do XX. Ashley era natural de New Bedford, tinha vinte e um anos, acompanhou uma das viagens da embarcação *Sunbeam* a Cabo Verde, mais concretamente às ilhas da Brava, do Fogo e de São Nicolau, e descreveu-a em filigrana. Partiram de New Bedford a 21 de Agosto de 1904, com uma tripulação «multirracial» e que incluía um número significativo de cabo-verdianos. Nove deles eram da ilha Brava, seis de São Nicolau, dois do Maio e um de Santiago (cf. Holloway, 2008: 121-122). No entanto, a bordo, eles eram chamados de *bravans* (*idem*: 118). Foi precisamente por esta designação que milhares de cabo-verdianos começaram a ser conhecidos na Nova Inglaterra. Esse facto revela a importância que os ilhéus da Brava tinham na emigração para os EUA e a centralidade da ilha no que

⁷⁰ Essas fotos foram publicadas em livro pelo *New Bedford Whaling Museum*, Massachusetts, em 1982 (cf. Holloway, 2008: 115).

toca à pesca da baleia. Quer dizer, Brava era o epicentro da conexão com a América do Norte. Além disso, residia aí um número expressivo de imigrantes daquela ilha. Consequentemente, o termo *bravans* estendeu-se a toda a comunidade cabo-verdiana.

Voltemos ao baleeiro *Sunbeam*. Segundo Ashley, os cabo-verdianos eram vistos como bons arpoadores e obedientes. De acordo com Memory Holloway: «the work was dirty, the voyages boring, the hunt dangerous and most significantly, the pay was low. Whalers complained about the food, the constant smell of vomit, bilge water and whale blubber, and the endless days of predictable sameness» (*idem*: 117).

Em suma, a indústria baleeira, por um lado, libertava o cabo-verdiano das agruras da miséria, da fome generalizada e das mortandades que ocorriam em Cabo Verde e, por outro, sujeitava-o às asperezas do trabalho baleeiro. A precariedade da vida baleeira, e a percepção que os cabo-verdianos tinham dos nacionais que se dedicavam a essa actividade nos mares atlânticos, ficou também registada na literatura cabo-verdiana. Refiro-me ao romance *Chiquinho*, de Baltasar Lopes e, mais precisamente, à seguinte passagem: «rapaz-de-baleia não traz dinheiro. Trabalha para os outros. Meses e meses nas pescarias do mar do Sul e quando regressam à América recebem um pataco furado» (2008 [1947]: 59).

Registos de entrada de navios baleeiros no perímetro marítimo de Cabo Verde, até o início do século XIX, são particularmente escassos. Entretanto, conhecemos alguns dados mais rigorosos a partir da década de quarenta. E é precisamente nessa década que se atinge o apogeu da pesca da baleia (Holloway, 2008: 115). Abro aqui um parêntesis para sublinhar que nos EUA, como nos diz Holloway, havia muita curiosidade, entre os habitantes de Nova Inglaterra, sobre tudo o que dissesse respeito ao *whaling* (*idem*). A pesca da baleia e os baleeiros entraram no quotidiano e no linguajar norte-americano. Um exemplo que espelha bem o impacto dessa indústria no seio «ianque» de então é-nos oferecido no filme de Steven Spielberg, *Lincoln*. Essa película retrata exactamente este período: os EUA em plena guerra civil e a abeirarem-se da abolição da escravatura, e com uma robusta indústria baleeira. Lembro, nesse filme, uma cena em particular. Nela, o actor Daniel Day-Lewis, que interpreta a personagem de Abraham Lincoln, ao tentar convencer um intermediário a colocar a emenda da abolição da escravatura para votação, diz enfaticamente: «Somos

baleeiros», e continua, «estamos a perseguir esta baleia há muito tempo. Finalmente colocamos um arpão nas costas do monstro... terminemos o feito agora, não podemos esperar! Ou com um golpe da cauda ela esmagará o barco, enviando-nos para a eternidade». Aqui a baleia, ou o monstro⁷¹, é sinónimo de escravatura, e eles, os defensores da abolição, os baleeiros. Este trecho exprime a ressonância da vida baleeira até nos bastidores da Casa Branca. Mas regressemos a Cabo Verde e aos registos das barcas baleeiras, dos anos 1840 em diante.⁷²

Conforme Carreira, entre 1844 e 1891 aportaram nas ilhas da Brava e São Nicolau 166 dessas embarcações, maioritariamente americanas, com a excepção de quase uma dezena de navios europeus, incluindo seis com denominação portuguesa, embora nunca se tenha conseguido confirmar se eram navios sob a alçada nacional (cf. Carreira 1983: 69). As ilhas serviam de base de apoio logístico às actividades baleeiras. Na localidade de Tarrafal, ilha de São Nicolau, chegou até a existir uma empresa atrelada a essa indústria, a Empresa da Pesca da Baleia do Carriçal (*idem*: 70). Portanto, além de fornecer aguada, alimentos e recrutar de nacionais, Cabo Verde serviu também de base logístico-empresarial. Mas poucos anos depois essas pequenas indústrias ligadas às actividades da pesca da baleia deixariam de ter o fulgor inicial. Suponho que isso se devesse ao abandono dos mares de Cabo Verde por parte dos baleeiros. Carreira sugere que essa debandada ocorreu nos anos oitenta do século XIX (*idem*: 70). Mais tarde, quando a degradação marinho-ambiental e extinção de cetáceos começou a ficar mais visível, legislaram a proibição da pesca da baleia nos mares de Cabo Verde, mas esta lei aplicava-se apenas aos navios estrangeiros, ou seja, não se destinava aos nacionais (*idem*: 77).

⁷¹ Se percorrermos as primeiras páginas da obra-prima de Herman Melville, lançada em 1851, *Moby Dick*, deparamo-nos com uma secção de extractos, contendo dezenas de referências a baleias. Nelas, a baleia é vista como o *monstro* do mar, inúmeras vezes. Mais: nessas notas de diários de bordo, cartas de viagens, canções antigas, anotações de filósofos e escritores dos séculos passados etc., esse mamífero marinho é reportado como o *monstro-devorador* dos mares e dos navios. Nesses escritos remotos, salienta-se também a sua «ferocidade» e agilidade nessas «operações». Porém, outros relatos revelam o lado perverso de actividades pesqueiras como a pesca da baleia. Por exemplo, em 2012, um impressionante documentário de cunho etnográfico e sensorial, *Leviathan*, inspirado no próprio *Moby Dick*, realizado pelos antropólogos Véréna Paravel e Lucien Castaing-Taylor, dá-nos conta, de forma penetrante, do terror e da brutalidade que sempre encerrou a indústria pesqueira.

⁷² É interessante notar, como referem Coli e Lobban, que, nos inícios de 1800, quarenta por cento da tripulação da pesca baleeira do condado de Nantucket, Massachusetts, era cabo-verdiana, daí Melville introduzir uma personagem deste arquipélago no seu *Moby Dick*, o arpoador Daggoo (cf. 1990: 4).

O contacto com os EUA não era feito exclusivamente através das embarcações baleeiras. Outras, designadamente *Rescue*, *Elvie Allen*, *Bogotá*, *Adelaide*, *Caribe*, *Eugénia*, ou, mais tarde, a célebre *Ernestina*, faziam esse trajecto, levando e trazendo passageiros às ilhas, entre os quais tripulantes de baleeiros americanos. Elas, mas também as baleeiras *África*, *Aurora*, *Sunbeam* ou *Carlota*, riscavam os mares atlânticos, parafraseando Semedo, e aportavam em pleno Atlântico Médio, nas ilhas, particularmente na Brava, procedentes de New Bedford e da ilha de Nantucket. Muitos dos passageiros eram emigrantes retornados. Regressavam para descansar dos longos anos de trabalho árduo ao leme de veleiros da pesca da baleia, e não só, como veremos seguidamente.

Nas ilhas podiam gozar as poupanças e a reforma que lograram nos EUA. Amealharam dólares não só na actividade baleeira mas também noutras áreas. Como se sabe, muitos deles utilizavam a pesca da baleia como pretexto para entrarem nos EUA. Já em solo norte-americano, e sobretudo com o declínio da indústria baleeira, encontraram emprego noutras áreas. De acordo com Carreira, «no final do século XVIII ou princípios do XIX, encontramos cabo-verdianos nos Estados Unidos da América ocupados nos mais diferentes tipos de actividade: na corrida ao ouro, na Califórnia; como tripulantes de veleiros da Polícia costeira ou na cabotagem em Fall River; como fogueiros nos comboios do Pacífico; como agricultores de conta própria, designadamente no cultivo de morangos, e em trabalhos agrícolas por conta de outrem nas áreas pantanosas de Cape Cod e nas plantações de algodão; como trabalhadores da indústria de tecelagem de New Bedford – aqui contando-se, a partir de segunda metade do século passado e primeiras décadas do actual, por alguns milhares de indivíduos» (*idem*: 82).

No final do século XIX continuavam a chegar centenas de cabo-verdianos aos EUA. Ali se dedicavam às actividades assinaladas acima. Mas também davam continuidade à já conhecida pesca da baleia. Ao mesmo tempo, aportavam na ilha Brava, nos portos da Furna e Feijão d'Água, dezenas de veleiros trazendo alguns reformados bravenses, provavelmente, da apanha de *cranberry* ou da indústria têxtil. Entre eles chegavam alguns protestantes bravenses. A maioria ter-se-á convertido na região da Nova Inglaterra. Muitos partiram, da pacata ilha Brava, como católicos convictos e

regressaram como zelosos protestantes. O mais conhecido de todos chamava-se João José Dias. Era, nessa altura, um homem jovem, de vinte e sete anos, e viria a destacar-se a breve trecho como líder dos protestantes, como veremos mais à frente. João Dias fez parte do contingente de 356 cabo-verdianos que emigraram para os EUA entre 1887 e 1893 (*vide* Carreira, 1984: 161). Mais concretamente, emigrou em 1889. Onze anos depois, em 1900, João Dias regressa, como missionário protestante e futuro líder da então emergente Igreja do Nazareno. Chegamos assim ao ponto cronológico que fecha este capítulo. Antes de o encerrarmos, porém, concluiremos com mais algum detalhe a descrição e análise da emigração cabo-verdiana para os EUA. Voltaremos a João José Dias e à emergência da IN em Cabo Verde no segundo capítulo.

Das ressonâncias americanas em solo cabo-verdiano

As relações e os contactos com os EUA foram intensos e contínuos durante muito tempo. Eles tornaram-se tão relevantes que logo na segunda década oitocentista, mais precisamente em 1816, os EUA acreditaram cónsules nas ilhas de Santiago e São Vicente (cf. Halter, 2008: 35). Desse período em diante, adensou significativamente o número de cabo-verdianos que chegavam à América do Norte. Para ser mais preciso, estima-se que entre 1820 e 1924 tenham entrado nos EUA 40 000 cabo-verdianos (*idem*: 37). Todavia, a partir de 1924, esta migração entra em declínio. A que se deveu tal retrocesso? Não pretendendo fazer uma análise exaustiva das causas dessa desaceleração migratória, mas penso ser importante notar os seus principais motivos. Para tal, e mais uma vez, Carreira é bastante esclarecedor.

Se a 2 de Novembro de 1914 era publicado um decreto-lei que a abolia os passaportes para os ilhéus daquela então província colonial à saída do arquipélago, para qualquer destino a que se dirigissem, a 14 de Agosto de 1916, um novo decreto entra em vigor, no qual as regalias concedidas em 1914 deixavam de ter efeitos. Basicamente, elas foram profundamente reconsideradas. Nessa reactualização, passa a ser exigido aos cidadãos o passaporte passado pelo Governo Civil, a declaração do país estrangeiro a

que se dirigiam e o motivo da viagem. Mais, aos indivíduos do sexo masculino e de idade compreendida entre 16 e 45 anos, só se lhes podia conceder o passaporte mediante apresentação de comprovativo de isenção militar (cf. Carreira, 1983: 89-94). Nesse período o continente europeu estava mergulhado na Primeira Guerra Mundial e este é um dado contextual relevante. Porém, na minha leitura, seguindo a da maioria dos autores que estudaram o assunto, foi a promulgação da lei que proibia a entrada de negros analfabetos nos EUA a causa maior da interrupção da emigração cabo-verdiana para esse território.

A publicação da referida lei concretizou-se em 1917. Antes, porém, ela tinha sido aprovada na Câmara dos Deputados, mas não transformada em lei porque fora vetada, por três vezes, pelo presidente democrata Woodrow Wilson. As consequências da promulgação de uma lei desta natureza, para um país pequeno e insular como Cabo Verde, com constrangimentos económicos constantes e fustigado pelas intermináveis secas, fomes, e mortes, foram devastadoras. Será difícil imaginar o quão penosa foi, para os cabo-verdianos, esta lei quatro anos depois, em 1921, quando se declarou oficialmente «estado de fome» no arquipélago. Entre 1921 e 1922 morreram no arquipélago 27 400 pessoas, uma mortandade que correspondeu a 17% da população (cf. Carreira, 1983: 99). Apesar da referida lei, o vínculo que os cabo-verdianos tinham estabelecido com os EUA já era, por essa época, muito forte. Munidas da convicção de que essa emigração era irreversível e imprescindível para Cabo Verde, muitas entidades oficiais e personalidades da sociedade local se posicionaram para assegurarem a continuidade desse importante fluxo migratório. Para tal, imediatamente, lançaram uma vasta campanha para promover a alfabetização entre os mais jovens. Convém observar que estas iniciativas ocorreram ainda antes da promulgação da lei que interditava a entrada de negros analfabetos nos EUA. Vale a pena notar também que foi nesse preciso período, mais concretamente em 1916, que se criou o Liceu de São Vicente, mais tarde, Liceu Gil Eanes, por onde passaram algumas das personalidades cabo-verdianas mais influentes do século XX, como Baltasar Lopes da Silva, Amílcar Cabral e Aristides Maria Pereira, entre muitos outros.

Falava do encorajamento à alfabetização. Mas nem todos se reviam nessa campanha. Houve quem duvidasse que dessa emigração se pudesse lograr vantagens económicas e mobilidade social para os emigrantes, como escreve António Carreira (*idem*: 99). Contra esta opinião, é paradigmática a reacção de Eugénio Tavares, que era muito respeitado na sua ilha natal, a Brava. Tavares foi jornalista, poeta, notável compositor de mornas e, como veremos, uma figura associada à primeira fase do protestantismo nazareno na ilha da Brava. Pela sua relevância no âmbito desta secção, reproduzimos uma parte da sua exposição:

1.º O cabo-verdiano não vai à América apenas à cata de alimento; 2.º O cabo-verdiano, quando regressa, (pois que sempre regressa quem como ele ama a família e a terra em que nasceu) traz, não só dollars, senão luzes; e apresenta, não só um exterior de civilizado, mas uma noção social por vezes mais justa que aquela que de outra parte lhe seria impossível trazer; 3.º Que o cabo-verdiano, na América, modifica o seu modo de ser moral, erguendo-se de um absoluto anonimato social e consciente elemento de progresso; 4.º Que, açacalado no contacto do grande povo americano, o cabo-verdiano aprende a encarar a vida por um prisma elevado; cria necessidades que lhe educam a vontade em lutas mais nobres; integra-se na civilização, já se não adaptando dentro da estreita exigência da cubata e da cachupa; já dificilmente suportando as exigências tirânicas de um trabalho humilhante e mal remunerado, facto que por mais de uma vez o contraindicou para as encomendas de forças físicas periodicamente facturadas para S. Tomé e Príncipe; 5.º Que, finalmente, o cabo-verdiano pertence, como todos nós sabemos, a esse número de homens cujas aspirações se não limitam à actividade mandibular (Eugénio Tavares, cit. *in* Carreira, 1983: 91-92).

A reacção de Tavares é bem mais extensa. No entanto, saliento esta parte porque ela sintetiza e revela vestígios de um passado que nos convidam a dar um passo mais no sentido da compreensão cuidada dessa emigração. Esse excerto é fulcral, não só para a discussão do presente capítulo, mas também para a do terceiro. Podemos extrair dele muitas inferências. Para o que aqui nos interessa, apontaremos apenas alguns aspectos.⁷³

⁷³ Importa, no entanto, salientar que Tavares, como vimos atrás, pertence a uma geração marcada pelo pensamento evolucionista social, que defendia que os cabo-verdianos na hierarquia «civilizacional» se encontravam no mesmo plano que os portugueses da metrópole e acima dos restantes povos colonizados em África. O excerto aduzido acima revela mais um dado, o dos supostos contributos «civilizacionais» do ocidente anglo-americano na vida dos cabo-verdianos emigrados e dos emigrantes retornados.

Eugénio Tavares, ao desferir essa crítica, não somente verberava os argumentos daqueles que consideravam esta migração dispensável, como defendia, sem rodeios, que ela vinha sendo o grande impulsionador das transformações sociais e económicas que ocorriam no arquipélago. No fundo, de acordo com Tavares, a emigração para os EUA permitiu ao cabo-verdiano, sobretudo o cabo-verdiano pobre economicamente e analfabeto, alcandorar-se na estrutura social e económica do país. Mais ainda, como ele fez questão de referir, o ilhéu regressava também com «outras luzes» e outros ideais, se calhar bem mais valiosos que os dólares que trazia na algibeira. Daí o desassossego do conhecido jornalista e poeta face à lei mencionada acima, e, em especial, aos comentários profundamente desencorajadores em relação à emigração para a América do Norte. Esses comentários podiam perigar todo um processo de mudança social cujos primeiros passos começaram a ser dados ainda no longínquo século XVII.

Em suma, desfiando mais o artigo de Tavares, encontramos uma pujante defesa da emigração para os EUA. Ele fá-la, em parte, com elã patriótico, mostrando-se pessimista em relação ao futuro das ilhas diante do referido constrangimento jurídico. Por outro lado, quando diz, mais à frente no seu artigo, que interromper essa emigração «é muito simples de dizer e de escrever, mas é de difícilíssima execução» (*idem*: 92), indica-nos que essa emigração, à data já com carácter familiar e não individual como de início, estava suficientemente arraigada e criara redes de mobilidade que mesmo a aplicação da lei não conseguiria estrangular por completo.

A presença americana em Cabo Verde era uma realidade bem visível, sob vários aspectos. Por outras palavras, a América do Norte já tinha entrado porta adentro nos lares cabo-verdianos. Na literatura cabo-verdiana, a descrição que talvez melhor o ilustra é outro trecho de *Chiquinho*, de Baltasar Lopes. Nela, a personagem nuclear da obra, que dá o nome ao livro, natural de Caleijão, São Nicolau, uma das ilhas que, como vimos, mais contactos manteve com os EUA, faz a seguinte observação: «conheci bem Papai em casa, apesar de ele ter embarcado pela primeira vez para a América andava eu por cinco anos. Mesmo depois de ausente, ele era uma presença constante na nossa casa. Bastava olharmos para a mobília americana, o gramofone, os quadros na parede, para sentirmos Papai assistindo connosco, embora tão longe»

(2008 [1941]: 16). Creio que esta curta descrição, apesar de ficcional, mas também de reconhecido cunho histórico e autobiográfico, espelha muitíssimo bem a profundidade da relação que muitos cabo-verdianos tinham e têm com os EUA. O «Papai» ausente de Chiquinho encontrava-se presente nos bens materiais que vinham de longe, da América. Os móveis e ornamentos da casa comprovavam a omnipresença de seu pai. Em suma, o que esta conexão quase metonímica nos mostra é que o seu «Papai» era a própria América, e vice-versa.

Outra preciosa descrição é-nos oferecida pelo pastor nazareno Francisco Xavier Ferreira. Além de conhecer bem a realidade e história da ilha Brava, por ali ter vivido muitos anos, Francisco Ferreira consegue captar muito bem o *espírito* dessa época. Escreve ele que os veleiros:

além de trazerem aqueles que já possuíam o bastante para o resto da vida e os noivos para as raparigas casadoiras da Brava, traziam também materiais de construção, entre estes a boa madeira «pitch-pine»; traziam também géneros alimentícios de toda a espécie; animais para a criação, desde as excelentes vacas «Gecy» e «Holstein» à boas galinhas americanas, pedradas, brancas e amarelas; os noivos e os já casados traziam móveis para os seus lares e presentes para familiares e amigos. Todas estas coisas criaram no espírito do povo bravense uma espécie de *americanomania* (Ferreira, 1972: 8).

Posto isto, diríamos que a materialidade e a própria paisagem local remetiam as pessoas, em muitos aspectos, para elementos bem identificados da cultura material norte-americana. Várias décadas decorridas, na minha etnografia, encontro inúmeras marcas dessa presença da América. Elas remetem-nos não só para esse passado, mas também para uma constante actualização, no presente. Elencarei alguns casos. Mas antes, porém, é preciso fazer uma distinção. A *americanomania* de que nos fala Ferreira não deriva necessariamente dos fortíssimos impactos económicos, sociais e culturais norte-americanos no mundo, e que foram promovidos pelas poderosas agências de globalização neoliberal norte-americana a partir do século XX, sobretudo após a Segunda Guerra Mundial. Na realidade, ela antecede, em geral, essa mundialização capitalista mais recente, remontando ao século XVIII e, principalmente, ao XIX.

Talvez não seja uma surpresa se disser que na arquitectura local podemos encontrar marcas dessa herança americana. Pude verificar esse facto no meu trabalho de campo,

em 2010 e 2011, na ilha Brava. Nalguns casos, não se trata da influência propriamente dita da arquitectura americana na paisagem local, mas do impacto do investimento «emigrante americano» na recuperação arquitectónica da ilha. Neste sentido, é muito comum vermos antigos emigrantes reformados restaurando o património dos seus antepassados. Muitos destes eram marinheiros de veleiros de antanho, que tinham construído as suas casas «com dinheiro ganho de riba da água do mar», parafraseando Baltasar Lopes em *Chiquinho*, e cujos descendentes pretendem, de alguma forma, honrar. Estas restaurações de imóveis têm-se intensificado nos últimos anos. E podem ser particularmente exemplificadas com a recuperação da deslumbrante Villa Bertha, na localidade de Cabeça de Avenida, um dos pontos centrais da cidade bravense de Nova Sintra. Noutros casos, a influência da arquitectura americana é muito nítida. Recordo-me perfeitamente de uma dessas residências, na aldeia de Santana. Pertence a um ex-emigrante que, após ter fixado residência definitiva no país, a construiu de forma sumptuosa. Lembro-me que, quando a vi pela primeira vez, parei à entrada para observá-la atentamente. Uma vedação de ferro e pedra separava a rua da residência, cujo perímetro era vastíssimo. E, entre a referida vedação e a casa, deparei-me com um imenso jardim, verdíssimo, com inúmeras plantas, arbustos bem podados e floridos. No centro, dois gigantescos coqueiros. Num dos extremos do enorme jardim, papaieiras. Ao lado da residência, frondosas árvores. As paredes são tingidas de branco, com contornos cinzento escuro, um tanto indistinguível do azul-escuro. Aliás, estas são, de resto, as cores predominantes das casas dessa pequena ilha, conhecida também como «a ilha das flores». Logo à entrada da moradia, espregitei ligeiramente e vi duas espreguiçadeiras, bem apropriadas para um merecido descanso, com um detalhe nada insignificante: estavam almofadadas com a bandeira dos EUA.

Se é verdade que esta residência não se inscreve completamente nos padrões da arquitectura americana, até porque tem influências inegáveis da arquitectura colonial portuguesa, não é menos verdade que há traços nela que nos remetem para uma residência «típica» da Nova Inglaterra. Aqui a recriação do cenário americano não é fortuita. Para muitos emigrantes, é o modelo ideal, porquanto foi absorvido naquilo que muitos deles consideram ser a «terra da abundância e da prosperidade». E também é explicitamente um elemento de distinção social. Aliás, impor-se-á admitir que, para muitos, a construção destas residências, resultado de longos e árduos anos

de trabalho em solo americano, testemunha a sua «gloriosa» ascensão na estrutura social. Se antes estavam desapossadas de muitos privilégios que só classes bem identificadas podiam desfrutar, hoje conquistaram um lugar distinto na sociedade cabo-verdiana.⁷⁴

Mas as ressonâncias americanas não se ficam por aqui. Pude constatar que no interior das casas se reproduz também uma paisagem norte-americana. Essa evocação está patente nos objectos de decoração, no mobiliário, nos quadros, nos enormes retratos de emigrantes dos finais do século XIX e inícios do século XX, nas telas e tapeçarias retratando John F. Kennedy, etc. A influência americana está muito presente também na língua local. No crioulo bravense é corrente a utilização de palavras de origem anglo-saxónica, a saber: *táfu* (tough), *lóca* (lock), *dróma* (drum) ou, o muito apreciado reбуçado da ilha Brava, *candé* (candy), só para citar algumas. O pastor nazareno António Nobre Leite lembra que, durante a sua estadia na Brava, se ouvia o antiquíssimo grito: «Selô, Selô, navio di Merca» – «Sail ahoy, Sail ahoy⁷⁵, navio da América!» (2008: 69). Era assim que se anunciava a chegada dos navios. Nobre Leite observa ainda que, quando chegava um navio da América do Norte, se recebia com cortejo e foguetes o emigrante como «herói» e este, ao «regressar da América com novas informações, uma montanha de presentes e muitos dólares, o ampliava o seu status já superior» (*idem*: 70). Nas outras ilhas pululam também algumas referências americanas. A proliferação de nomes de políticos americanos foi, em tempos mais recuados, uma prática comum em Cabo Verde, como nos lembra Osvaldo Lopes da Silva (2011: 37). Recordo-me, a este propósito, do nome de um dos meus interlocutores, na ilha Brava. Chama-se Benjamin, e tem, actualmente, 94 anos. Por seu turno, Lopes da Silva enumera outros como Teodoro, Franklin, ou o mais paradigmático: Franklin Roosevelt, na ilha do Maio (*idem*). Noutro caso, um indivíduo, de tanto afecto pela América, deu ao seu filho o nome Américo (*vide* Howard, 1982: 49). Esta prática antroponímica não tem uma importância marginal, no quadro do que expus acima, antes revela mais uma arena onde se fazem sentir os ecos da *americanomania* no arquipélago cabo-verdiano.

⁷⁴ Sobre a reviravolta na estrutura socioeconómica cabo-verdiana que a emigração para os EUA, e não só, desencadeou nas ilhas, ver Fernandes (2002: 53-59).

⁷⁵ Que traduzido é «Vela à vista». Ver sobre esta tradução Ferreira (1972: 31).

A reprodução de uma certa América no quotidiano das ilhas resultou, em grande parte, dos fluxos de mercadorias, capitais e informações que circulavam entre os EUA e Cabo Verde, desde o advento da pesca da baleia. Estas mobilidades geraram grandes empatias para com a América e para com os americanos, principalmente nos períodos de fome violenta, que eram frequentes e épocas em que a incúria do governo da metrópole era ultrajante (*vide* Correia e Silva, 2004: 38; e Lopes da Silva, 2011: 38).

Por fim, há que assinalar mais duas áreas que tiveram grande influência americana: a política e a religião. No primeiro caso, os ex-emigrantes impulsionaram a participação cívica e política no país. Ambições democráticas, adquiridas nos EUA, estiveram na base desses impulsos. No segundo caso, a chegada do protestantismo às ilhas, pela mão de emigrantes reformados foi, sem dúvida, uma das heranças marcantes que resultaram deste expressivo contacto com a América do Norte.

Se me demorei um pouco neste capítulo sobre a pesca da baleia, foi por que em última instância foi ela que abriu caminho à penetração do protestantismo nas ilhas, que abriu possibilidades de novas opções na esfera religiosa, que até então se circunscreviam, oficialmente, ao catolicismo.

Por outro lado, como referi anteriormente, a emigração para a América interferiu profundamente na estrutura social. Este é também um ponto essencial a ter em conta. A ascensão do emigrante retornado na hierarquia económica do país, como vimos, reconfigurou a estrutura social. Porém, em relação ao ex-emigrante protestante, essa mobilidade económica e social terá sido suficiente para mitigar os efeitos dos óbvios embates na esfera pública com a Igreja Católica e a administração colonial portuguesa, em pleno período monárquico?

Capítulo II

Emergência e expansão do protestantismo nazareno em Cabo Verde

João José Dias e os primórdios do protestantismo na Brava, 1900-1936

No dilúculo do século XX chegava à ilha Brava João José Dias. Era um emigrante que regressava definitivamente ao seu país e à sua ilha natal. Como adiantei no capítulo anterior, João Dias regressou como missionário. Antes de avançarmos para os detalhes da sua acção missionária e o seu papel fundacional no protestantismo cabo-verdiano, analisemos o contexto da sua partida e alguns de seus dados biográficos.

João José Dias nasceu a 23 de Maio de 1873, na aldeia de Mato, na ilha Brava (cf. Barros, 1993: 10). Por essa época vigorava ainda o trabalho servil, ou mão-de-obra escrava, no arquipélago, não obstante a publicação do decreto de 10 de Dezembro de 1836 que abolia a escravatura. Esta prática prevaleceu até à promulgação da lei de 1878, que proibiu de forma definitiva o trabalho servil em solo cabo-verdiano (cf. Carreira, 1983: 55). Nesse ano de 1878, a população bravense rondava as 8138 pessoas (*idem*: 74) e, em Cabo Verde, registavam-se algumas mudanças na estrutura social. Como observa Carreira, assim se figurava o novo cenário: os europeus eram muito poucos; os «brancos da terra» tinham crescido em número; aumentavam e despontavam os mulatos com capital económico e escolaridade; a grande burguesia estacionava ou diminuía; adensava-se a classe média, conquistando posição económica e ascendendo socialmente uma nova pequena-burguesia (*idem*: 55). Os motivos que contribuíram para estas mudanças foram já apontados: as crises de seca e fome e o declínio do morgadio latifundiário, o despontar, ainda que tímido, da escolarização, e a emigração para os EUA, fundamentalmente.

Já se colhia os resultados, por assim dizer, da criação das escolas primárias, da Escola Superior da Brava, e da fundação do Seminário de São Nicolau em 1866 (*idem*). Por este último, que foi um estabelecimento religioso católico, passaram nomes

conhecidos da literatura cabo-verdiana como os poetas José Lopes, Pedro Cardoso e outras personalidades, como o pai de Amílcar Cabral, Juvenal Lopes Cabral.⁷⁶ Nestas e noutras paragens, a literacia começava a promover novas reconfigurações sociais. Como comentei atrás, estas mudanças sentiam-se também noutras áreas, como a económica. Passo a passo, por exemplo, o emigrante retornado, substituía o «branco de terra». Socialmente, quem regressasse dos EUA com um capital económico significativo, que comprasse casas e terrenos, tornava-se «branco». Em Cabo Verde, esta categoria social é perfeitamente captada no adágio popular santiaguense «djam branku dja» (já me tornei branco), que foi muito difundido musicalmente nos anos 1980, num tema com o mesmo nome, pelo grupo musical Bulimundo. No fundo, emergiam em Cabo Verde novas elites, «novos burgueses», e o vocabulário da raça absorvia, até certo ponto, o da classe.

Se, por um lado, ocorriam estas transformações, por outro, estávamos a pouquíssimos anos da calamitosa fome de 1863-1866, e o legado que um acontecimento destes acarreta era bem patente na sociedade de então. Aliás, outras fomes, igualmente desastrosas, ocorreriam no arquipélago depois desse período, sobretudo nas primeiras quatro décadas do século XX. É neste contexto que nasce e cresce João José Dias. Já não se vivia numa segregação social e económica tão profundamente acentuada como a que se tinha verificado nos séculos anteriores, mas as gritantes desigualdades e discriminações persistiam. Na verdade, elas ainda estavam muito longe de ser sanadas. Pouco se sabe sobre a infância e adolescência de Dias na ilha Brava. Os escassos dados que se conhece dele, desse período, dizem respeito à sua partida para os EUA.

Quando Dias partiu para os EUA, era ainda um jovem de dezasseis anos. O sonho de triunfar na «idolatrada» América e ganhar os almejados dólares acompanhava-o (cf. Ramos, 1996: 51). Esta era também a ambição de boa parte da sociedade cabo-verdiana de então, e de muitos bravenses em particular. Para ele, esta aspiração era mais fácil de alcançar, visto que o seu pai era capitão de um desses baleeiros americanos (*vide* Barros, 1993: 10), que sulcavam o imenso *manto azul* arpoando

⁷⁶ Sobre a passagem de Juvenal Lopes Cabral pelo chamado *Seminario-Lyceu* de São Nicolau, consultar Cabral, 2002: 65-77.

baleias. Pela profissão de seu pai, e tendo em conta o que vimos atrás sobre as transformações na estrutura social, João Dias não deveria, provavelmente, pertencer a uma classe totalmente desapossada do ponto de vista económico. Se o pai de Dias era capitão, e não um arpoador de baleias ou um marinheiro de convés e de porão, as suas condições seriam consideravelmente melhores que as da restante tripulação dos baleeiros.

Sobre esta fase, na pacata ilha Brava, Carreira traz-nos dados que nos ajudarão a contextualizar e compreender melhor o momento da saída de João Dias do país. Estas informações compreendem o período entre 1876 a 1893, três anos depois de Dias ter nascido e quatro após a sua partida, respectivamente. Por essa altura, o porto da Furna, na ilha Brava, encontrava-se pejado de navios vindos dos EUA. Embarcações como *Rescue*, *Elvie Allen*, *Bogotá* ou *Eugénia* arribavam nesse porto e a azáfama na pequena vila de Nova Sintra e em toda ilha era imensa. O movimento de bens, pessoas e capitais era considerável. Nesse período entre 1876 e 1893, segundo os registos, chegavam dos EUA 373 emigrantes retornados da pesca da baleia e só em 1893 deram entrada na ilha 25 000\$000 réis em dinheiro (cf. Carreira, 1983: 73). Por outro lado, pela mesma altura, 1882-1893, e no sentido inverso, partiam centenas de pessoas. Carreira aponta para a saída de 356 pessoas, de ambos os sexos (*idem*). É então nesse intervalo de tempo, mais precisamente em 1889, que João Dias rumo aos EUA. Embarcou num veleiro da pesca da baleia, acompanhado do pai. A viagem foi longa. Como era habitual em algumas dessas viagens, o navio fez escala na ilha de São Miguel, nos Açores (cf. Ramos, 1996: 51). Nessa ilha atlântica, João Dias foi considerado inábil para a navegação e só conseguiu embarcar novamente mais tarde, chegando aos EUA dezoito meses depois (*idem*).

Pai e filho atracaram no porto de New Bedford, no estado de Massachusetts, e ali Dias dedicou-se à vida marítima. Esta sua primeira profissão em terras americanas foi de curta duração, apenas três anos (cf. Barros, 1993: 10). Em 1892, João Dias muda-se para o estado de Rhode Island e passa a residir em Providence. Nessa cidade, historicamente de grande concentração de cabo-verdianos, Dias começa a frequentar a *People's Church*, que fazia parte da *Association of Pentecostal Church of America* (Monteiro, 1997: 119). Foi pois na Igreja do Povo que Dias se converteu, e tornou-se

um fervoroso protestante. Algum tempo depois, começou o seu trabalho evangelístico, no seio da comunidade cabo-verdiana da cidade de Providence. Todavia, sua actividade de proselitismo nesta área durou também pouco tempo. É que, naquela época, a Associação das Igrejas Pentecostais da América, AIPA, iniciava o seu processo de expansão para fora dos EUA. Empenharam-se seriamente nessa tarefa e logo em 1898 enviaram missionários para Índia. Logo a seguir pensaram em estabelecer uma missão em Cabo Verde. Para concretizar esse empreendimento, convidaram João Dias. A 8 de Novembro de 1900, Dias foi ordenado pastor e enviado como missionário da AIPA para Cabo Verde, ilha Brava, com um salário de dezasseis dólares (cf. Ramos, 1996: 52).⁷⁷

Dias chegou a Cabo Verde no dia 10 de Dezembro de 1900 (cf. Monteiro, 1997: 119). E foi deste modo que se iniciou formalmente o protestantismo em Cabo Verde. É importante notar que já se realizavam algumas actividades protestantes em Cabo Verde antes da chegada de João Dias. Num primeiro plano, e no decurso da segunda metade do século XIX, mais concretamente nos anos 80, já se conhecia manifestações de protestantismo na cidade do Mindelo, em São Vicente (cf. Correia e Silva, 2005: 123). Elas tinham lugar numa igreja anglicana, em pleno centro da cidade do Mindelo, e eram frequentadas por indivíduos da colónia britânica que trabalhavam nas companhias carvoeiras do seu país. Estas abasteciam os navios transatlânticos que

⁷⁷ Um dado interessante a acrescentar é que o período em que Dias emigra para os EUA e regressa a Cabo Verde coincide com a consolidação, entre 1877 e 1900, do «êxodo negro» nos EUA (*vide* Mbembe 2014a: 56). Este êxodo decorria de propostas de deportação de negros para África, de emigração livre como consequência da violência racial, particularmente nos estados sulistas, e da expansão americana que compreendeu o período que de 1850 a 1990 (*idem*). Neste período histórico, Alexandre Crummell, pastor afro-americano e um dos grandes impulsionadores do chamado «black nationalism» norte-americano e do próprio nacionalismo africano, fixou residência na Libéria, a partir da década de 1850, com o fito de converter os africanos ao cristianismo. Crummell, concomitantemente à sua luta pela abolição da escravatura e pela *questão negra*, entendia, segundo Achille Mbembe, que a salvação de África viria de fora, «pela sua transformação num estado cristão» (Mbembe, 2014a: 55). Edward Blyden, considerado o maior precursor da negritude, segundo Leopold Senghor, e que está na génese da constituição do pan-africanismo, na opinião de Kwame Nkrumah (cf. Mudimbe, 2013a: 129), e que fixou igualmente residência na Libéria na década de 1850, acreditava que a «regeneração» africana necessitaria dos aportes morais, intelectuais e cristãos providos pelo ocidente anlo-americano (*vide* Mudimbe, 2013a: 129-170). Não sabemos se João José Dias teve ou não contacto com alguns destes movimentos em prol da *questão negra* que tantos legados deixaram, mas, a meu ver, parece-me importante registar que esta era uma das causas, social, política e ideológica, que povoavam as mentes afro-americanas e africanas no período entre a sua partida para os EUA e o seu retorno a Cabo Verde.

ancoravam no Porto Grande.⁷⁸ Desse período, não se conhece registo de cabo-verdianos que tivessem participado nesses serviços religiosos protestantes. No início do século XX, porém, há testemunhos de presença cabo-verdiana nessa igreja. É o caso, por exemplo, de uma das minhas interlocutoras, Lina Correia, que tem hoje 95 anos e que frequentou pontualmente um ou outro culto com a sua avó. Vale a pena destacar que esta última tinha sido emigrante nos EUA, onde se converteu, e depois de regressar a Cabo Verde passou a frequentar essa igreja, que era apodada no seio da sociedade de então como a «Igreja dos Ingleses».

Num segundo plano, temos as actividades evangélicas que se realizavam na ilha da Brava, antes de 1900. Estas eram desenvolvidas por emigrantes retornados, entre os quais se pode destacar João Joaquina, Severino Lomba e Manuel de Sousa Caneca ou Lelinho Caneca, que tinha sido capitão de um grande veleiro (cf. Ferreira, 1972: 11). Estes foram, provavelmente, os percursores do protestantismo na ilha. Moravam em localidades diferentes e faziam reuniões nas suas residências (*idem*). Isto contribuiu, sem dúvida, para que difundissem com maior facilidade o protestantismo. Lembremos que nessa época vigorava a monarquia e o catolicismo era a religião do Estado monárquico. Quanto mais esparsamente os protestantes realizassem as suas actividades, menos controle das autoridades locais haveria. Um aspecto relevante desta fase primária do protestantismo em Cabo Verde é que estes emigrantes eram de diferentes denominações protestantes, a saber Metodista, Pentecostal, Baptista, Independente e Congregacionista (*idem*: 13-15). E é aqui que o papel de João José Dias se revelará decisivo. Com a sua chegada, e tendo conhecimento desses embriões do protestantismo, ele congrega os protestantes num só grupo e começam a desenvolver em conjunto as suas actividades religiosas. Mas, claro está, praticavam-nas sem o beneplácito das autoridades coloniais. Consequentemente, a breve trecho iniciar-se-iam as perseguições e as sevícias.

Este grupo pluri-denominacional, do qual João Dias se tornou líder, reunia-se inicialmente nas habitações dos seus membros. Mas com Dias na liderança, mudou-se de estratégia. Sobre essa nova fase, escreveu ele: «comecei imediatamente o trabalho do Evangelho, arrendando uma casa para a missão, no sítio do Mato, durante um ano.

⁷⁸ Sobre esse período histórico da cidade de Mindelo, consultar Correia e Silva (2005).

Como a perseguição era demasiada, mudámos para o lugar de Lem, mais próximo das autoridades. Já havia 15 a 20 membros. Éramos três missionários. Dois deixaram o campo porque não podiam suportar as perseguições» (Dias cit. in Ramos, 1996: 5). Dias, portanto, começou a sua jornada missionária na sua aldeia-natal, Mato. As perseguições eram muitas e pelo seu próprio punho, nesse mesmo ano, em Agosto de 1901, Dias escreveu o seguinte, para o *Beulah News*: «a large mob circled our mission and made much noise that it was impossible to continue the service. The multitude was furious, and were afraid they would kill us with clubs, stones and knives. Twice I requested the help of the chief of police. It was almost impossible to restrain the 500 or more attackers». Mais tarde, a 11 de Maio de 1904, a missão comprou um pardieiro e construiu uma capela (*vide* Ramos, 1996: 53). Assim se erigiu a primeira igreja protestante cabo-verdiana, que se chamava, na altura, Missão Pentecostal da Brava (Monteiro, 1997: 119). O edifício ainda existe, intacto, como pude constatar no trabalho de campo, e situa-se na cidade de Nova Sintra, na localidade de Ponta da Achada. Este património protestante é visto pelos nazarenos como o símbolo da tenacidade dos primeiros evangélicos e dessa fase pioneira (*vide* Barros, 1993: 11).

Regressemos a 1904. Nesse ano, chegava aos EUA Marcelino da Graça, mais tarde bispo Charles Manuel Grace ou, carinhosamente, Sweet Daddy Grace (1881-1960), que foi líder de um movimento religioso que perdura até os dias de hoje, como nos relata Danielle Elizabeth Brune (2002: viii). Grace era um bravense que emigrou para os EUA e fundou a *United House of Prayer for All the People of the Church on the Rock of Apostolic Faith*, e que deixou três milhões de seguidores e 350 congregações nos EUA (cf. Monteiro, 1977: 121). Daddy Grace foi uma personalidade incontornável do pentecostalismo norte-americano e, muito provavelmente, terá tido, antes da sua partida para os EUA, influência directa de João José Dias (*idem*: 121-122).

Falemos agora, ainda que de forma muito abreviada, da vida pessoal de João Dias. Para efeitos legais, Dias era cidadão americano. Este é um ponto importante e voltaremos a ele. Casou com Joana Lomba, com quem teve oito filhos. Lomba era bravense e converteu-se no longínquo ano de 1897. Ou seja, ela fazia parte do grupo protestante que antecedeu a chegada de Dias. Na casa deste casal guardava-se alguns

preceitos protestantes bem conhecidos, principalmente aos domingos, em que reinava o silêncio e «nenhum trabalho desnecessário se fazia» (Leite, 2008: 31). Esta rigidez protestante perpetuou-se por longos anos e adensou-se com a chegada dos missionários norte-americanos, a partir da segunda metade da década de 1930. Retomo o casamento de Dias e Lomba. A cerimónia teve um detalhe particular. Como nos explica Manuela Chantre de Barros, ela foi dirigida pelo cônsul americano, que residia na Brava, porque não havia registo civil nesta ilha, e os casamentos eram realizados na Igreja Católica (cf. Barros, 1993: 10). Por causa deste facto, no domínio público, Dias eram amiudadamente acusado de mancebia. Na verdade, a acusação era um pretexto para coartar e desacreditar o trabalho de João Dias e dos seus companheiros junto dos bravenses.

A pressão da Igreja Católica e de algumas autoridades coloniais era constante. E nesse momento de descolagem do protestantismo a ostracização era bem nítida, tanto a nível verbal e simbólico, como através de violência física. Sirvam-nos alguns exemplos trazidos por Francisco Ferreira. Este sublinha que: «além dos apupos injuriosos, ditos jocosos, bofetadas, humilhações de toda a ordem, houve, também prisões» (1972: 27). As perseguições agravavam-se pelo carnaval, quando se lançava, para dentro das casas particulares de culto, terra, com cinza e sal, para provocar comichões nos crentes, e ácido sulfídrico para o fato do pastor e a Bíblia (*idem*).

Nesta fase inicial, o grupo de protestantes era visto pela restante população como «demónios». Corriam pela então vila de Nova Sintra boatos que relatavam os actos «diabólicos» dos protestantes. Até se falava na «arte dos protestantes», quando algo de extraordinário acontecia (*vide* Ferreira, 1972: 21-25). Estes boatos eram, portanto, aquilo que o sociólogo alemão Norbert Elias denominou de «focacas de rejeição» (2000 [1965]: 127), e que visam estigmatizar pejorativamente e discriminar determinados grupos nalgumas comunidades, como a de Winston Parva que ele estudou. Creio que estamos perante o mesmo fenómeno no caso da pequena comunidade protestante bravense do início do século XX, mas também mais tarde. Além do fixar estigmas depreciativos e cerrar fileiras, a ruptura definitiva de relações pessoais com os nazarenos nessa época tornou-se frequente. Muitas relações familiares e de amizade foram desmanchadas com os que tinham aderido ao

protestantismo. O próprio João Dias foi recebido com muita hostilidade pela família e pelos amigos (cf. Robertson, 1994: 4). A brutalidade das perseguições atingiu o clímax quando Dias foi ferozmente espancado à paulada e caiu inanimado no chão, na localidade de Matinho, mas sobreviveu devido ao seu robusto porte físico (cf. Ferreira, 1972: 36). Além desse episódio, Dias foi preso quatro vezes (Robertson, 1994: 4). Três dos seus mais próximos discípulos, Severino Lomba, José Balla e João Rufino Lomba, foram igualmente presos. Ferreira anota que após a libertação destes três, Severino faleceu, Balla emigrou para os EUA e João Lomba ficou parálítico (cf. Ferreira: 32). Também se sentia segregação no seio da sociedade bravense a vários níveis. Administrativamente, os protestantes não registavam os seus filhos⁷⁹ e os seus óbitos, porque em ambos os casos tinham de passar pelos rituais da Igreja Católica, a única entidade religiosa oficialmente aceite e reconhecida pelo Estado monárquico. Um dos espaços públicos segregados, nessa altura, foi o cemitério da Brava. Este espaço foi repartido em duas partes, a católica e a protestante (cf. Ramos, 1996: 56).

Muitas destas fronteiras foram revogadas com a manhã republicana de 1910. Mas, neste ponto, impõe-se precisar a situação que se viveu até então. Se, por um lado, houve todas as perseguições aduzidas acima, por outro, os cultos protestantes foram, em parte, «tolerados» pelas autoridades, apesar da proibição, explícita na lei, de qualquer acção proselitista que não fosse a católica. Neste sentido, por que se consentiu os serviços religiosos protestantes em espaços de domínio público ou domiciliário e que se construísse uma capela? No meu entender, o que provavelmente tornou as investidas evangélicas de João Dias e o seu grupo «toleráveis» aos olhos do poder administrativo e colonial era, entre outros motivos, o facto de parte desses protestantes usufruírem de alguma notoriedade económica e social. Creio que este factor teve um peso importante na forma como as autoridades locais geriram aquele imbróglio que, no fundo, feria as leis monárquicas. Aliás, numa das circunstâncias de perseguição aguda, Dias queixou-se da situação às autoridades de Washington. Estas

⁷⁹ Muitas crianças protestantes, por exemplo, só foram registadas após 5 de Outubro de 1910, data da implantação da República. Depois dessa data, o primeiro livro de registo civil passou a ser conhecido como o «livro dos protestantes», devido à imensa procura por parte dos protestantes desse serviço (cf. Ferreira, 1972: 39).

logo entraram em contacto com as autoridades na metrópole para procurar apaziguar o caso, e conseguiram-no (cf. Ramos, 1996: 53). O respeito, a admiração e, nalguns casos, a veneração, que se tinha pela *América* ajudou, em certa medida, a mitigar os momentos mais conturbados. A própria *ideia* da América como um país «rico e próspero», cujo presidente, deputados e senadores eram protestantes, concorreu para que no seio da sociedade cabo-verdiana se fosse condescendendo com os protestantes locais.⁸⁰

Avancemos para a perfilhação e o perfil sociológico da igreja dirigida pelo pastor Dias. Em 1908, na sequência da unificação nos EUA das várias igrejas que deram origem à Igreja do Nazareno, incluindo a Associação das Igrejas Pentecostais da América, da qual Dias era membro, perfilhou-se a missão evangélica na ilha Brava.

João Dias foi indigitado para continuar a liderar a igreja, que nessa altura se chamava Igreja Pentecostal do Nazareno. Caracterizar esta igreja, no início do século XX, não tem importância de somenos para a compreensão do seu enquadramento e da sua expansão na sociedade cabo-verdiana. Para traçar esse perfil sociológico, o trabalho de João Mateus Monteiro (1997) é precioso. Como referi anteriormente, a escolarização da população era, por essa época, final do século XIX e início do XX, muito tímida. A taxa de alfabetização era baixíssima, e, nos espaços rurais, como a pequena Brava, mais baixa ainda. Consequentemente, não é surpreendente que parte significativa dos membros da IN de então não soubesse ler e escrever. Nessa fase, a oralidade foi fundamental. Aliás, antes da chegada de Dias, os protestantes na Brava, por exemplo, já decoravam os versículos bíblicos e o nome do autor, omitindo o número do capítulo e o versículo, mas no crioulo bravense (cf. Ferreira, 1972: 11-12). O próprio Dias tinha dificuldades com o português.

João Mateus anota que a maioria dos membros da IN desse período era composta por mulheres cujos maridos eram emigrantes. Mais, que a vasta maioria dos crentes era de idade jovem e adultos de meia-idade e que as actividades religiosas diminuía consideravelmente entre os meses de Agosto e Novembro, época de intenso trabalho agrícola (cf. Monteiro, 1997: 127). Do ponto de vista de «conduta de vida», estes

⁸⁰ Ver, sobre isto, Manuel Ramos (1996: 16-17).

crentes, herdeiros de uma tradição protestante norte-americana bem vincada, regiam-se por um dogmatismo rigoroso. Aqui, como noutras paragens, o divórcio com muitos aspectos da cultura local foi bem notório. Daí João Monteiro sublinhar que:

Not surprisingly, Protestants quickly became identified on the basis of things they did not do or use: they did not wear rings, bracelets, necklaces, or any other items of that sort, which they saw as frivolous and vain. Besides not participating in the *festas de santo* they did not attend parties except their own, did not dance, use alcohol or tobacco, or even play popular games such cards and *uri*, all of which were common features in the daily life of society at large (*idem*: 133).

Por um lado, aderiram a determinadas práxis que se enquadravam num certo *habitus* protestante, e isso levou-os a delimitar fronteiras no que tange à sociabilidade com o resto da sociedade cabo-verdiana. No entanto, e por outro lado, essa primeira geração nazarena, e João José Dias em particular, teve um enorme comprometimento com os candentes desafios que os cabo-verdianos enfrentavam naquele período. Aqui, refiro-me principalmente às fomes periódicas e às necessidades básicas da população. Mas não apenas. Examinaremos outras áreas em que Dias colaborou. Como nos mostra João Monteiro, Dias participou activamente na resolução desses problemas e, acima de tudo, identificou-se pessoalmente com os seus conterrâneos (1997: 144), relegando para segundo plano os interesses e a agenda institucional e administrativa da IN. Essa atitude, no entanto, valeu-lhe a ameaça de descontinuidade da missão nazarena em Cabo Verde, em 1912, e a sua própria reputação. Já veremos porquê.

Extravasando o plano estritamente religioso, Dias «foi ousado não só em relação a abertura de uma igreja protestante, mas também porque foi um indefectível defensor do republicanismo» (Ramos, 2011: 215-216). A ilha Brava, em 1901, observa Correia e Silva, foi palco de grandes movimentações em prol da participação cívica e política, nas quais os ex-emigrantes pressionavam as autoridades para a realização de eleições municipais (2004: 40). Dias, como nota Manuel Brito-Semedo, foi «um dos principais apoiantes do grupo de republicanos que fundou o ‘Centro Democrático Bravense’ e que viria a eleger, a 17 de Junho de 1908, a ‘Comissão Municipal Republicana da ilha Brava’» (2006: 245). Outros bravenses, que também pertenceram a esse núcleo de defesa republicana, se quisermos, como os poetas Eugénio Tavares e João José

Nunes, foram pessoas íntimas de João Dias. Além da camaradagem nas acções políticas locais, Tavares e Nunes cooperaram com Dias ao nível da IN. Escreveram e musicaram hinos⁸¹, poemas e peças teatrais de teor evangélico.

Quanto a um real comprometimento de Eugénio Tavares, por exemplo, com a IN, muito se especula. A hipótese mais comum, e que pude confirmar no meu trabalho de terreno, é que essa aproximação se deveu à paixão que ele nutria pela filha de Dias. Não abundam fortes indícios de que Tavares tivesse tornado num lídimo nazareno, portanto. Todavia, João Dias escreveu, num órgão de imprensa nazarena, *The Other Sheep*, em Agosto de 1919, sobre a conversão e empenho de Eugénio Tavares na evangelização dos locais. Nesse periódico, ele fez também o seguinte apelo: «pray much from him, because if he stands firm he will be the means of bringing many to Christ» (Dias cit. in Robertson, 1994: 13). Este pedido de Dias é relevante, porquanto ele sabia que Tavares era uma figura carismática na sociedade bravense. No fundo, para os nazarenos, o «aproveitamento» do capital social, cultural e da reputação de Tavares junto da população seria revigorante para a expansão do protestantismo nazareno nessa ilha. Não temos dados que nos levem a afirmar que a aproximação do poeta à IN tivesse concorrido para o alargamento da base de membros dessa igreja protestante. Porém, é um facto que a sua presença e participação na IN ajudou a prestigiar e credibilizar esta instituição religiosa não somente junto da população, mas também das autoridades.

Em 1920, João Dias abriu na ilha a chamada Escola Diária, uma escola de ensino básico, e convidou Tavares para lecionar. A escola tinha 102 estudantes, 59 rapazes e 43 raparigas, e, embora fosse maioritariamente constituída por alunos bravenses, incluía três alunas de ilhas circunvizinhas (cf. Robertson, 1994: 13). Esta escola contava também com muitas raparigas e rapazes católicos (*idem*). Ademais, a escola ajudava as crianças mais carenciadas economicamente na compra de material didático e roupas (*idem*: 14). Essa iniciativa foi vivamente apreciada e reconhecida pelos governantes. Este empreendimento nazareno não é um acto isolado. Ele ocorre no mesmo período de forte campanha em prol da alfabetização no arquipélago, de que Tavares foi um dos mais conhecidos promotores, decorrente da aprovação da emenda

⁸¹ Ver algumas dessas músicas em Francisco Xavier Ferreira (1972: 59-63).

constitucional nos EUA que proibia a entrada de negros analfabetos nesse país. A Escola Diária, dirigida por Tavares, abriu as portas da simpatia da administração colonial à IN. Dias confirma-nos esse facto: «he (the governor) recognizes the genuineness of our Christianity. The Mayor too, is on our side. He attends our services every Sunday» (*idem*). Portanto, além de camponeses e emigrantes retornados, figuras da elite local, intelectual e administrativa passaram a frequentar a IN. Era uma nova fase que se inaugurava para a igreja. Neste novo quadro, importa referir também que Dias, nos períodos de fome, como o de 1921-1922, publicou várias cartas no *The Other Sheep*. Nessas missivas ele denunciava a situação gravíssima de fome e seca nas ilhas e pedia ajuda nazarena internacional (*idem*: 15). Iniciativas desta índole também fizeram diminuir a relutância que algumas facções da população local e, principalmente, a Igreja Católica tinham para com a IN.

Há que acrescentar que a missão de João José Dias não se confinou à ilha Brava. Como nos relata Manuela Chantre de Barros, entre 1915 e 1916, Dias, juntamente com sete colaboradores, viajou pelas ilhas evangelizando, mas esta missão não teve continuidade por falta de financiamento (1993: 11). Se deste evento não se conhece resultados concretos, o mesmo não se pode dizer da campanha evangelística de 1932. Nessa ocasião, Dias convidou o pastor português José Ilídio Freire, da Igreja dos Irmãos, para uma jornada evangélica no arquipélago. Com a excepção de São Nicolau, percorreram todas as ilhas habitadas. Além de venderem mais de cinco dezenas de Bíblias e duas centenas de Novos Testamentos, distribuíram milhares de brochuras, prelecionaram na prisão de Santo Antão, fizeram cultos ao ar livre, em domicílios e em salas de cinema, como o famoso Eden-Park, no Mindelo (cf. Robertson, 1994: 17). A consequência imediata e mais conhecida desta «cruzada» evangelística de Dias e do metropolitano José Freire foi a abertura da IN na Ilha de São Vicente. A partir dessa data, Dias passa a viver temporariamente na cidade do Mindelo. O seu ministério passa a repartir-se entre a Brava e a ilha do Porto Grande. Dias também se deslocou várias vezes com elementos da igreja da Brava para o coadjuvar na missão mindelense. Em São Vicente ele constituiu um grupo de colaboradores locais que o apoiavam em São Vicente, entre os quais se pode destacar António Gomes de Jesus, considerado o primeiro pastor nazareno cabo-verdiano. Mais: Simão Fortes Silva, o primeiro missionário enviado das ilhas para o exterior,

para Angola, Augusto Miranda, que era redator do *Notícias de Cabo Verde*, juiz substituto, advogado e secretário e orador oficial da câmara municipal (cf. Ramos, 1996: 130), e Manuel Ramos, futuro líder da Igreja Baptista. Dessa entourage também fizeram parte Maria José Azevedo, João Gamboa, Francisco Xavier Ferreira, João Mendes de Carvalho e Ilídio Silva. Com a fixação da IN no Mindelo deu-se a primeira etapa de «urbanização» da IN em Cabo Verde.

Quando Dias se reformou, a IN contava com setenta e cinco membros, 300 alunos na Escola Dominical e uma organização missionária e juvenil estabelecida (cf. Ferreira, 1972: 66). Dias regressou aos EUA em 1936, indo viver com Joana Lomba e os seus filhos. Numa primeira fase, fixou residência na cidade de Pawtucket, Rhode Island, mas depois mudou-se para Oakland. Aí, nessa cidade californiana, viveu até aos seus derradeiros dias, falecendo a 24 de Novembro de 1964 (cf. Barros, 1993: 12). Uma das lições mais óbvias que podemos tirar deste capítulo é que a emergência da IN em Cabo Verde está indissolivelmente ligada à emigração cabo-verdiana para os EUA e ao papel singular desempenhado por João José Dias. A partir da segunda metade dos anos trinta do século passado iniciava-se um novo percurso da IN nas ilhas de Cabo Verde, com a chegada de missionários norte-americanos e britânicos. É dessa nova etapa que as próximas páginas darão conta.

Fase dos missionários norte-americanos e britânicos, 1936-1994

A conturbada primavera de 1936

Em 1936 iniciava-se uma nova fase para a IN em Cabo Verde. Após trinta e quatro anos de missão na sua terra natal, João José Dias retirava-se de cena. Regressava aos EUA com a família e, para ocupar o seu lugar, no sentido inverso, chegava um jovem casal norte-americano. A expectativa era imensa entre os nazarenos no arquipélago. Mas este foi um dos períodos mais conturbados na história da IN em Cabo Verde. É que, como nos lembra João Mateus Monteiro, esta transferência de poder não foi tranquila, mas antes tempestuosa (1997: 143). Na sua dissertação de doutoramento, Monteiro relata-nos alguns acontecimentos importantes que ocorreram nos bastidores da mudança de liderança nazarena nas ilhas e que, em certa medida, marcaram

indelevelmente o percurso da IN em Cabo Verde até os dias de hoje. Estes episódios ajudam-nos a compreender, por um lado, esse processo transitório, e, por outro, permitem-nos dar um passo atrás para entendermos as lógicas que suportaram conceptual e teologicamente a fase conduzida por João Dias.

Logo após a recepção festiva que os debutantes missionários, Everette e Garnet Howard, tiveram à sua chegada, emergiu uma visível animosidade na relação entre as duas partes envolvidas na transferência de poderes. As manifestações de regozijo foram efémeras. Em pouco tempo, os desentendimentos, de carácter administrativo e não doutrinário, observa Manuel Ramos (1996: 38), tomaram contornos exacerbados, culminando na divisão da IN da Brava em duas partes. A maioria dos membros da IN tomou partido do casal norte-americano e a minoria ficou ao lado de Dias, que, desiludido com a situação, abandonou a ilha e passou a residir em São Vicente (*idem*). Rapidamente, os ecos da celeuma chegaram a Mindelo, e a IN nesta cidade entra numa fase que poderíamos chamar de «autogestão», liderada por Manuel Ramos, a pedido dos nazarenos mindelenses, até que se resolvesse a contenda (*idem*: 38). Ramos dirigiu esse grupo até 1938. Por essa altura, a cúpula nazarena nas ilhas, sob a tutela de Howard, acusava Ramos e o grupo de «rebeldia» (*idem*: 39-49). Muitos dos seus membros tinham-se posicionando a favor de João José Dias. Ramos e o líderes nazarenos locais e internacionais não se entenderam e, como consequência, nesse ano de 1938, ele desvinculou-se da IN, juntamente com uma parte dos antigos nazarenos. Mais tarde, na década de 1950, este grupo de protestantes viria a associar-se à Igreja Baptista⁸².

Falemos do teor dos desentendimentos entre Dias e Howard. Eles eram de natureza administrativa, como nos explica Ramos (1996: 38). No essencial, Dias era acusado de má gestão dos fundos financeiros que lhe eram enviados da sede internacional, em Kansas City. Aqui residia o pomo da discórdia ou a linha divisória entre as expectativas institucionais da IN e o modelo que Dias usou para erigir a igreja, desde 1901. Na verdade, os rumores desse desencontro de perspectivas datam do longínquo ano de 1912, altura em que a liderança nazarena norte-americana ameaçou romper

⁸² Sobre os detalhes desse período, divisão da IN e a fundação da Igreja Baptista em Cabo Verde, ver Manuel Ramos (1996: 34-117).

com a missão em Cabo Verde, como vimos anteriormente. Mas com a chegada dos Howard, a novel liderança da IN nas ilhas passa a assumir uma posição administrativa e organizacional inteiramente comprometida com os ditames da liderança norte-americana.

João Monteiro recupera uma correspondência de Everette Howard, de 31 de Outubro de 1936, que exemplifica bem este facto. Segundo o missionário:

When we left here four month ago, we left the Church completely organized, and started on the tithing system LIKING it... But when Diaz (sic) arrived on the scene, he quit taking up the tithes and offerings and in fact did not encourage them on bit in that line... Here is another interesting thing – there is no record to tithe paid by Brother Dias here on the books and very little in Brava. He says he gave all his to the poor people. This is not the best kind of example for the people and this is what we have to fight when we begin talking and preaching about bringing your tithe to the Church! (Howard cit. in Monteiro, 1997: 146).

O objetivo de Howard nesta passagem é muito claro: mostrar o seu significativo papel na tarefa de resgatar a «ética» e as premissas fundacionais que regiam a IN, mas que tinham sido desvirtuadas ou, pelo menos, não implementadas por João Dias. Para reiterar a sua posição, Howard é mais categórico ainda quando afirma, na mesma carta, que a missão da IN era de «save souls, not to become a popular organization» (*idem*). Como ressalta Monteiro, o foco da missão era, portanto, de índole «espiritual», com um ligeiro envolvimento nas dimensões «não espirituais» na vida dos seus aderentes (cf. Monteiro, 1996: 147). Essa máxima foi reproduzida durante décadas a fio por vários dirigentes e crentes da IN em Cabo Verde. João Monteiro é da opinião que:

even as it became more popular and earned increasing recognition in its milieu, the Church of the Nazarene also kept itself distant from the material and human realities of island life as such, its sights set on the spiritual salvation of the ‘souls’ of Cape Verdeans. As late as 1972, it was still being emphasized that the ‘primary purpose of the Church of the Nazarene’ was none other than ‘a spiritual one’ (*idem*: 147-148).

De facto, exceptuando algumas intervenções, que serão aqui assinaladas como, por exemplo, na área da saúde, a missão nazarena nas ilhas de Cabo Verde, no período missionário estrangeiro, estava, em termos gerais, quase que exclusivamente

direcionada para as dimensões «espirituais». Porém, até 1936, a lógica era bem diferente.

O objetivo de João José Dias era estabelecer uma igreja protestante cujas aspirações estivessem também em sintonia com as reais preocupações dos cabo-verdianos desse período, mormente por causa das secas e fomes que constantemente açoitavam o arquipélago. Todavia, a forma como ele tinha conduzido a IN em Cabo Verde incomodou profundamente Howard, ao ponto deste desferir o seguinte comentário:

We have let Diaz (sic) stay here too long by himself. He is a native. He live, thinks, and IS a true native. He came here young, without any training, or knowledge of our church, or any other American Church and ignorant of Protestant work... Native people have a natural love of money. That has been at the root of his trouble. But I blame ourselves partly for leaving a native, and a poor sample of the true Cape Verdian (sic) at that, in charge of everything (*idem*).

Podemos tirar várias ilações deste excerto. Uma delas prende-se com a ideia, segundo Howard, de que o *nativo* não consegue controlar o seu apetite voraz por dinheiro, conseqüentemente nunca se deveria deixá-lo num cargo de chefia, ainda por cima durante longos trinta e quatro anos. No fundo, Howard «infantiliza»⁸³ João José Dias, trata-o com um ser com aptidões intelectuais limitadas e aponta aquela que é na sua óptica uma das agudas pulsões do *nativo*, o seu «amor pelo dinheiro». Aos olhos de Howard, Dias não se tinha desenvencilhado da sua herança *nativa* e, conseqüentemente, com a sua ingenuidade, entenda-se uma característica inerente do *nativo*, deixou-se levar pela sua irrefletida compaixão para com os pobres. Este era, segundo Howard, um acto que deveria ser evitado, de todo, por não ser um bom exemplo de como se devia gerir os fundos da IN.

Num certo sentido, a acção de Dias traduziu-se num duro golpe para os nazarenos norte-americanos. João José Dias teria ultrajado, de alguma forma, a «verdadeira» natureza administrativa e lógica nazarenas. O desagrado de Everette, que é muito explícito nesse sentido, patenteia esse facto. Talvez por causa desse desapontamento, houve, mais tarde, quase que uma tentativa de rasurar a história da missão nazarena cabo-verdiana dirigida por João Dias. J. Elton Wood, missionário norte-americano e

⁸³ Sobre a «infantilização» do negro e do africano, ver Fanon (1975) e Mbembe (2014 a).

reitor do Seminário Nazareno em Cabo Verde de 1953 a 1974, atribui o pioneirismo da IN em Cabo Verde a Everette Howard, omitindo o trabalho de João José Dias. No prefácio do livro *The Seed and The Wind*, referindo-se a Howard, escreve: «When my wife and I were appointed as missionaries to the Cape Verde Islands, in 1952, it was our privilege to have the pioneer missionary for the work of the Church of the Nazarene in Cape Verde to come our home and spend a few days and nights with us» (1982: 7).

Por outro lado, dispomos de outros elementos de análise que nos permitem uma compreensão mais densa e ampla dos desentendimentos. Por exemplo, Garnet Howard diz que, quando chegou ao arquipélago, em 1936, não notou diferenças entre a liturgia que se praticava nas ilhas e a dos nazarenos nos EUA:

They sing the same songs, pray and preach and testify with the same spirit we have at our churches in America. How the native pastor Brother Diaz does preach! Truly he has been a great influence for the Church of the Nazarene and for God in these Islands (Garnet Howard, cit. in Miller, 1950: 29).

Portanto, é verosímil que a questão em torno da gestão dos fundos tenha sido um dos factores que provocou as dissonâncias entre Everette e Dias. Mas outros, nazarenos de outrora e contemporâneos de João José Dias, apontam o racismo como a questão de fundo dos desentendimentos. É o caso de Manuel Ramos, que ventila essa hipótese, afirmando o seguinte:

Eu acho que foi racismo, não era questão de religião. Parecia-me que era questão de racismo. Ele era preto, ele era mais preto do que eu. Eu considerava-o, outros consideravam-no. E esses novos americanos, um casal de jovens que vem, não deu a consideração que ele merecia.⁸⁴

João Dias, como se sabe, era um negro robusto de elevada estatura, e no entender de Ramos, a cor da sua epiderme foi um facto preponderante para o descaso do casal norte-americano. Dito de outro modo, seguindo o ponto de vista de Ramos, por detrás das divergências estava um racismo encoberto. Em suma, o processo de mudança de liderança da IN nas ilhas poderá ter sido subterraneamente minado pela abrasadora questão da *color line*, de que nos falava William Du Bois 2009 [1903]. As

⁸⁴ Entrevista gentilmente cedida por João Vasconcelos e realizada a 20 de Março de 2000.

considerações de Howard sobre o carácter dos «nativos» reforçam esta tese.

Há outro aspecto equacionado na missiva de Howard que me parece fundamental para compreendermos o modelo no qual João Dias se amparou para instalar as igrejas nas ilhas da Brava e São Vicente. Refiro-me ao deficiente conhecimento que Dias tinha do protestantismo norte-americano e, principalmente, da própria IN. Em primeiro lugar, como observa João Mateus Monteiro: «when he left the United States for Cape Verde, the Church of the Nazarene as such had not yet come into existence, and his personal experience of Protestantism in the U.S. had been limited to only a few short years». Em segundo lugar, acrescenta o mesmo autor: «even after becoming officially affiliated with the Nazarene denomination, he remained rather removed from the institutions center of operations, in geographic as well as administrative terms, and also kept himself somewhat independent or autonomous in his religions activity» (1997: 211). Por conseguinte, a conclusão de João Mateus faz todo sentido, quando escreve:

He had not received no formal or extensive training on how to be or become a ‘true’ Nazarene in accordance to the original (i.e., U.S.) model. In sum, he did not spend sufficient time within a U.S. Nazarene environment and was not inculcated with the kind of Nazarene habitus that might have enable him to become a faithful Nazarene representative on the field (*idem*).

Não conhecendo profundamente a cultura nazarena norte-americana, Dias improvisa, como defende João Monteiro, a sua própria versão de «habitus nazareno» (*idem*). Já falei anteriormente da preponderância do uso do crioulo nos cultos da IN da Brava. Este é, sem dúvida, um marcador identitário central na versão nazarena de Dias. Mas há mais. Nos seus sermões, por exemplo, utilizava histórias, anedotas, dizeres e imagens populares, retiradas da realidade bravense e cabo-verdiana (*idem*: 215). Pelo Natal, enfeitava a IN de São Vicente «com ramos de palmeira e produtos hortícolas de S. Antão», lembra Ramos (1996: 34). Se quisermos, Dias forjou uma identidade nazarena própria, aliando preceitos protestantes que ele conhecia minimamente com as idiossincrasias locais, cabo-verdianas. Em resumo, a partir de 1901, ele inaugurou no arquipélago uma experiência protestante que valorizava e absorvia convictamente a matriz cabo-verdiana. No fundo, iniciou um processo de «cabo-verdianização» do

protestantismo.

Também se lhe reconhecia muita autonomia na forma como dirigia a missão nazarena em Cabo Verde. Este facto ficou bem patente na sua iniciativa de convidar os pastores portugueses José Ilídio Freire, em 1932, e Eduardo Moreira, em 1934, para semanas de campanha evangelística no arquipélago. Ambos, Freire e Moreira, eram pastores de outras denominações protestantes. Apesar dessa autonomia, Dias ficou, de alguma forma, desapontado com os líderes internacionais da IN. É que o seu trabalho na Brava nunca tinha merecido uma verdadeira apreciação dos líderes de Kansas City, e nunca tinha recebido uma visita oficial da cúpula internacional da igreja⁸⁵. Neste particular, Cynthia L. Robertson advoga que «Diaz felt that the Church may have an incorrect concept of the challenges that he faced and underestimated the victories ('souls') that had been won through his ministry in Cape Verde» (1994: 7). Dias talvez se sentisse agastado com uma certa insensibilidade por parte dos líderes nazarenos, em relação ao seu trabalho. A atenção que desejava e os apoios eram escassos, e a missão era manifestamente árdua, pois implicava desbravar um terreno inóspito, no qual imperavam as hegemonias monárquica e católica. Mais desapontado terá ficado certamente mais tarde, quando as suas preocupações domésticas foram desconsideradas pelo seu substituto, como se pode inferir dos excertos acima introduzidos.

Voltando à autonomia de João Dias em relação à IN global, em 1934, a IN da Brava ostentava ainda o nome de «Templo da Igreja Evangélica» (cf. Monteiro, 1997: 124). Este facto histórico leva-nos a deduzir que não era tão relevante para Dias a alteração do nome para IN. A sua cultura nazarena era praticamente desarraigada. Podíamos dizer que, para ele, bastava-lhe a notoriedade que tinha no domínio público e as suas convicções na forma como administrava o serviço evangélico na ilha. Como vimos atrás, o trabalho que João José Dias desenvolveu na área da educação e no suprimento de necessidades básicas, como a alimentação, por exemplo, e a sua reconhecida generosidade, foram determinantes para que ele se tornasse numa figura eminente e reputada na ilha Brava, uma figura carismática e «quasi-profética», no entender de

⁸⁵ Na verdade, o Superintendente Geral da IN, H. F. Reynolds, agendou uma visita à Brava, em 1914, mas esta não chegou a ter lugar, por causa da eclosão da Primeira Guerra Mundial. No entanto, chegou a avistar-se com Dias, em São Vicente (cf. Ferreira, 1972: 51).

João Mateus (1997: 206). Monteiro advoga também que Dias personificava o grupo religioso que dirigia, ao ponto de, posteriormente, os membros da IN fazerem uma distinção entre a *grêja di Nhô Djon Dia*, «igreja do senhor João Dias», e a «igreja dos missionários» ou «igreja dos americanos» (*idem*: 138). A forma reverenciada e afetuosa como Nhô Beny e Nhô João d’Ida, dois interlocutores meus na ilha Brava, me falaram do velho João Dias, demonstrou-me o alcance do seu carisma. Everette Howard, quando chegou a Cabo Verde, imediatamente se apercebeu do ónus da popularidade de Dias. Menos de um mês depois, escreveu uma carta à direcção da IN, a 4 de Abril de 1936, na qual formula uma frase que explicita bem a proeminência de João José Dias nas ilhas: «he is the KING of the Islands» (Howard cit. in Monteiro: 1997: 139).

Este foi o ambiente que os Howard encontraram à sua chegada: uma igreja com uma estrutura administrativa bem delineada, um arcabouço conceptual diferente do *modus operandi* da IN internacional e um líder respeitado e apoiado pelos membros das duas igrejas nacionais, da Brava e São Vicente.

A chegada dos Howard e a «urbanização» e «burocratização» da IN

No decurso da década de 1910, chegaram ao arquipélago os primeiros missionários nazarenos estrangeiros. Ainda na *era* João Dias, portanto. Refiro-me ao casal Leon e Flora Brown, que residiu na Brava durante um ano e cujo trabalho incidiu no ensino da música e do inglês (cf. Ferreira, 1972: 40).⁸⁶ Mais tarde, nos finais de 1933, chegava outro casal às ilhas, Charles e Pérola Jenkins, que instituíram uma das organizações basilares da IN, a Sociedade Missionária de Cabo Verde (*idem*). No entanto, pode dizer-se que é com a chegada do casal Howard que se inaugura efectivamente a fase dos missionários estrangeiros, norte-americanos e britânicos, em Cabo Verde.

Everette Howard era descendente directo de nazarenos. O seu pai, Charles Howard,

⁸⁶ O pastor madeirense Nane foi um dos primeiros pastores vindo do exterior para apoiar Dias nessa fase primária do protestantismo cabo-verdiano. No entanto, e ao contrário de Leon e Flora, permaneceu pouco tempo em Cabo Verde (cf. Ferreira, 1972: 39).

fora pastor e fundador da IN em Colorado, EUA. Everette graduou-se no Kansas State Teachers' College e conheceu Garnet, que fora professora de ensino primário, em Pittsburg. Casaram-se e pastorearam a IN de Ottawa, Kansas. Everette foi ordenado ministro da IN na Assembleia Distrital de Kansas, no ano de 1935, em Topeka. Pouco tempo depois, e em plena depressão econômica americana dos anos 30, foram nomeados como missionários da IN para Cabo Verde. Mas antes teriam que se deslocar a Portugal para a aprendizagem do português. Chegaram a Lisboa no navio *Roma*, no mês de Novembro desse mesmo ano, 1935, e ali permaneceram três meses. Na capital portuguesa depararam-se com um país extremamente católico, com graves problemas de saúde pública, como a varíola, a tuberculose ou a lepra, e com uma alta taxa de analfabetismo, a rondar os 65% (cf. Miller, 1950: 27). Em Cabo Verde, o panorama que iriam encontrar era ainda mais complexo, como veremos.

O período de estágio da língua portuguesa cessou e rumaram ao arquipélago cabo-verdiano. Viajaram no navio *Guiné* e, pelo caminho, fizeram uma curtíssima escala, de quatro horas, na Madeira (*idem*). Por volta das cinco da manhã, do dia 9 de Março de 1936, chegaram à ilha de São Vicente. Naquela manhã, a baía do Porto Grande recebia mais um navio vindo da metrópole, e logo após ter lançado a âncora, o *Guiné* foi cercado por mais de cinquenta botes, um dos quais enviado por João Dias para receber o casal missionário norte-americano (cf. Miller, 1950: 28). Muitos nazarenos locais e da ilha Brava foram recebê-los. O entusiasmo era grande entre os nazarenos, particularmente entre os jovens, como recorda Manuel Ramos (1996: 35). Além da calorosa recepção na baía do Mindelo, organizaram um programa especial na igreja para dar as boas-vindas ao casal americano. Mas a grande festa de recepção estava sendo aguardada na Brava, que era a sede oficial da missão da IN em Cabo Verde. Como observei no capítulo anterior, esta ilha tinha já uma longa tradição de contacto com a América e, por este motivo, o acolhimento foi ainda mais acalorado e apoteótico que em São Vicente. Conforme Ramos, os Howard: «foram recebidos «com mais honras do que qualquer governador» (*idem*: 37).

Não obstante o honroso acolhimento, a paisagem humana e ambiental das ilhas era, aos olhos dos recém missionários, desoladora, e os obstáculos para o seu ministério imensos. O arquipélago tinha nesse período aproximadamente duzentos mil

habitantes. A vegetação rareava, chovia pouco, a água e os alimentos eram escassos, o transporte entre as ilhas era ocasional e feito em pequenas embarcações, em viagens penosas. Em terra firme, andava-se de cavalo, mula, burro ou a pé, por vezes pelas rochas escarpadas e por caminhos vicinais. Os Howard constataram nesses primeiros anos que a seca, a fome e a mortandade eram galopantes. Na verdade, nunca tinham visto tal cenário. Numa visita à ilha do Fogo, Everette escreve uma carta para o seu irmão Bill nos EUA, este também pastor, e descreve o decadente panorama:

Lepers are everywhere. Thousands of tropical ulcers, tuberculosis everywhere, syphilis, and malaria in everybody's blood. Famine is still the worst plague to strike this country. Bill, did you ever see a man starve to death? Two or three is a lot worse. A dozen, a thousand is horrid. One thousand, twelve thousand, starved to death in this island. Half of the population was wiped out the last two years. We are forbidden to mention it, or to use the word famine. Officially, no famine at all has ever been there. I can best tell you about it by giving you just one case out of the thousands I have seen (Howard, cit. in Miller, 1950: 53).

A realidade social tenebrosa das ilhas impressionava o jovem casal norte-americano. Everette e Garnet permaneceram na Brava algum tempo. Aí inauguraram a Escola Bíblica, com quinze alunos, incluindo alguns de São Vicente, na qual se estudava a Bíblia, o manual da IN, a música e o inglês (cf. Ferreira, 1972: 69). Mais tarde, fixaram residência em São Vicente. Ali chegaram a residir no célebre Grémio do Mindelo (cf. Ramos, 1996: 39). A ideia era muito clara: mudar a sede da missão nazarena para a ilha do Monte Cara. Para sermos rigorosos, era um sonho há muito acalentado. Ocorreu-lhes logo no primeiro mês de estadia no arquipélago, e está expresso numa carta de Everette dirigida a Kansas City e escrita a 4 de Abril de 1936:

[M]y hands are full already. We make this group of nine islands NAZARENE (...) [T]his is the greatest opportunity we will find in a long time... S. Vicente must have a pastor... It seems that S. Vicente would be the logic place for Headquarters... Brava 1st. Church (where Dias is living) needs to be made large... Concerning self support I shall write more late (Howard, cit. in Monteiro, 1997: 143, nota de rodapé 261).

Em primeiro lugar, da substância da carta, salta-nos imediatamente à vista a palavra «Nazarene», escrita com letras maiúsculas. O emprego das maiúsculas não é inocente. A ideia subjacente é que as ilhas não eram ainda «nazarenas» ou, pelo menos, suficientemente «nazarenas». Neste sentido, para ele, a retirada de Dias era o

momento oportuno para a mudança, não somente a mudança geográfica da sede, mas, principalmente, a de resgatar o «verdadeiro» *modus operandi* nazareno, na perspectiva norte-americana. Só assim se poderia pôr em marcha a máquina burocrática da instituição. Esse ensejo não podia ser desperdiçado. Para o pôr em prática, São Vicente enquadrava-se perfeitamente no novo modelo. No entanto, a mudança era brusca.

A Brava era um meio mais rural e São Vicente a primeira ou segunda maior urbe de então do arquipélago. Tinha desempenhado um papel fulcral a nível económico, na segunda metade do século XIX, dependente da indústria carvoeira inglesa, que abastecia os navios que passavam pelo seu porto a caminho das Américas, da África Austral e da Europa. Marinheiros de dezenas de nacionalidades transitavam pela emergente urbe. Além disso, na cidade do Mindelo viviam cabo-verdianos de todas as ilhas, sobretudo das ilhas do norte. Ali residia também uma pequena colónia britânica, outra italiana, comerciantes judeus marroquinos que lá se tinham instalado. Mindelo albergava dezenas de consulados estrangeiros, da Europa, EUA e de países da América do Sul. A vivência mindelense era muito cosmopolita, em suma.

Em 1916, a ilha passa a contar com o Liceu Nacional de Cabo Verde, onde viria a emergir boa parte da elite intelectual e administrativa das ilhas. A literacia, em certos segmentos da sociedade, florescia. Emergiam movimentos e actividades literárias e começava a despontar uma plêiade de escritores que contestavam, ainda que muito timidamente, o sistema colonial português. Actividades desportivas como o futebol, golfe, ténis e críquete, trazidas pelos ingleses, faziam parte do lazer de muitos mindelenses. A música era, como ainda o é, uma actividade central no quotidiano da cidade. E a morna, em particular, ganhava outra tonalidade com os intercâmbios entre músicos locais e marinheiros brasileiros, também músicos, que aportavam no Porto Grande. Do ponto de vista administrativo, São Vicente, de resto, dispunha de serviços desconcentrados do Estado, principalmente os aduaneiros. A ilha estava, portanto, apetrechada com os dispositivos próprios de uma sociedade burocrática. Não se pode dizer que a ilha Brava não os possuía. No entanto, em São Vicente, o sector administrativo era incomparavelmente mais vasto.

O modelo burocrático de administração, aliado à escolarização e à existência de uma

elite intelectual e económica, convenceram Everette Howard de que Mindelo possuía as melhores condições para a implementação da nova fase da IN em Cabo Verde. Essa mudança não alteraria tão-só a estrutura da IN no arquipélago. Ela abalaria, fundamental e profundamente, toda a concepção protestante que Dias tinha legado às duas ilhas até a essa data. João Monteiro traz a lume essa questão da seguinte forma:

From a fairly communitarian, somewhat fluid, informal, sect-like group experience whose dynamics were highly informed by the rural and insular environment where it first appeared, the Nazarene phenomenon soon became a formalized, fully structured society, operating on the basis of efficiency, pragmatism, regulation, and bureaucratic convention (1997: 148).

Quer dizer, a IN, a partir dessa data, deixava de se estar imersa numa experiência religiosa informal, comunitária e engajada com os problemas locais, e passava a operar de acordo com os regulamentos e preceitos burocráticos. A curto prazo, Howard extirpava o protestantismo que Dias instalara nas ilhas e erigia outro visivelmente diferente e que se regia pelos cânones de Kansas City.

Colateralmente a essa mudança da sede da missão nazarena do meio rural da ilha Brava para a urbe mindelense ocorrem outras transformações significativas. Por exemplo, extingue-se praticamente o uso da língua crioula cabo-verdiana da liturgia nazarena nas ilhas. Neste ponto, a diferença entre o antes e o depois revestia-se de consequências. Como nos explica Monteiro, o português passa a ser, oficialmente, a língua dos cultos, mas o seu uso não se limitava aos serviços religiosos. Este idioma era utilizado dentro e fora da igreja, e os próprios pastores locais adoptaram-no como a língua de interacção com os crentes, família e amigos, mesmo nos momentos informais, porquanto era vista, na óptica nacional, como mais prestigiada que a língua materna (cf. Monteiro, 1997: 163). Desta forma, na IN, o crioulo perde o seu vigor inicial da fase de João Dias. A língua cabo-verdiana só entraria novamente no circuito dos cultos e recuperaria o seu uso a partir da segunda metade da década de 1970, e de maneira mais vigorosa na última década, 2000-2010.

Outra transformação expressiva prende-se com o aumento do número de cultos e a progressiva produção de relatórios sobre o número de convertidos, santificados e registos financeiros (*idem*: 145). Neste ponto, vemos claramente a lógica de uma organização burocrática e administrativa, baseada na tecnicidade e eficiência, onde a

ênfase num certo «grau particularmente elevado de calculabilidade dos resultados», de que nos falava Weber (1966: 24), se afigurava ser indispensável. Longe do comprometimento com as questões domésticas, que João Dias tanto defendera, a nova liderança abraçava completamente a agenda institucional.

Com o objetivo de ajustar ainda mais a IN à administração estatal do país, a sede da missão nazarena é transferida para a cidade da Praia, capital de Cabo Verde, sita na ilha de Santiago. Essa nova mudança ocorre no ano de 1938, com o beneplácito do Superintendente Geral da IN, J. B. Chapman, que nesse ano visitava o arquipélago. Com os seus extensos 991 km² de superfície, Santiago é a maior das ilhas e albergava 60.000 habitantes, aproximadamente. Essa cifra representava mais da metade da população do arquipélago. Nessa ilha situava-se o governo central e seus vários departamentos, mas também, como sublinha Basil Miller, duas instituições muito relevantes: o Seminário Católico e o Bispado de Cabo Verde (1950: 73). Posicionar-se no centro decisório era de extrema importância. E conforme Miller, J. B. Chapman: «found Praia to be a modern little city in comparison to the other villages of the Islands where he had traveled. Here are located a hospital, public schools, and a power plant which furnishes electricity for the more important homes and public buildings. This fact greatly attracted Everette and Garnet to the city» (*idem*: 76).

A partir dessa data, 1938, a sede da missão nazarena passava a situar-se na capital. O jovem casal missionário residia no centro histórico da Praia, no planalto central da cidade, comumente denominado de Platô (*Plateau*), que albergava os serviços administrativos do Estado e onde se encontravam alguns dos mais emblemáticos edifícios do país. Moravam, exactamente, na Rua Sá da Bandeira, hoje conhecida como a «rua do Ímpar», recorda Lina Correia (2008: 8), que foi contemporânea dos Howard. Nessa residência, realizaram os primeiros cultos nazarenos na cidade da Praia. A primeira pessoa que se converteu foi um funcionário do governo. Atraído pela música que se tocava ao piano na casa dos missionários, aproximou-se. Ele era músico também, tocava violino, e desse contacto resultou a sua conversão. Através dele, outro funcionário público, agora do departamento dos telégrafos, juntou-se a eles e assim foram, proselitamente, conquistando outros cidadãos e amigos para a IN (cf. Miller, 1950: 77).

Configura-se bem desde o início, na cidade da Praia, o novo perfil social de crentes que se desenhava nesta nova etapa da IN em Cabo Verde. Porém, não era a primeira vez que funcionários públicos aderiam à IN. Como vimos atrás, quando João Dias liderava a missão, na Brava e São Vicente, alguns funcionários frequentavam os cultos e a Escola Dominical. Mas neste formato norte-americano a conversão desse segmento da população passou a ser uma meta. Monteiro refere-se aos novos aderentes no seu trabalho. Ele destaca os funcionários e administradores públicos, comerciantes e alguns líderes empresariais, especialmente nas áreas urbanas e semi-urbanas. Mas anota também que: «the great majority of its constituency everywhere continued to be made up mostly of peasants and working class people, as well as smaller members drawn from the petty-bourgeoisie along with only a few from the upper strata» (1997: 151). Subscrevo totalmente esta observação de João Mateus. O que faço notar, no entanto, mas que está também, de algum modo, claro na dissertação de Monteiro, é que aqui como noutras instituições, tecidas no contexto de um aparato técnico-administrativo, os futuros líderes da igreja emergirão, *grosso modo*, no quadro de uma minoria escolarizada de membros da classe média. Dessa data em diante, emergiriam, se quisermos, os «novos nazarenos», com algum capital económico e social relevante na sociedade cabo-verdiana, em especial na Praia e no Mindelo. Não obstante o clima de hostilidade para com a IN, ainda vigente, são, precisamente, os capitais e o conseqüente poder de influência desses membros que Everette utilizará pouco tempo depois da sua estadia no Platô, por exemplo, para arrendar um espaço mais apropriado para os cultos. Esta sala de cultos situava-se também no centro da cidade, mas noutra rua, a bem conhecida Rua do Hospital. Nos próximos parágrafos, discorrerei sobre algumas personalidades que, a partir de 1938, se associaram à missão nazarena em Cabo Verde. Muitos deles tornar-se-iam pastores nacionais da década de 1940 em diante. A sua adesão foi concomitante ao processo de «urbanização» da IN.

Os «novos nazarenos», 1938-1950

Gabriel Mariano, juiz, escritor, poeta, e intelectual cabo-verdiano foi uma destas personalidades. Na sua adolescência e juventude, Mariano aderiu à IN, na cidade da Praia, ainda no período dos missionários Howard. Na sua conversa com o professor de literatura africana de expressão portuguesa Michael Laban, em 1984, narra como se deu esse facto.

Nascera na ilha de São Nicolau, em 1928. Com nove anos passou a residir com os pais em Santiago e posteriormente foi estudar em São Vicente. Descendia de uma família da média ou alta-burguesia e com «posições ideológicas de ‘esquerda’ muito positivas», sublinha (1992: 302). Toda a sua família se interessava vivamente pelas letras.⁸⁷ A sua mãe, que o iniciara na literatura portuguesa, era uma devota católica, mas, em 1940, converteu-se e tornou-se protestante. Por essa altura, também ele se converteu, e afirma que dos doze aos dezoito anos foi um protestante convicto (*idem*: 314). Realça ainda que o seu pai, embora não fosse crente, ofereceu a sua casa para os cultos da IN e tocava violino nesses serviços (*idem*). Recorda que o seu avô materno não alinhava com o dogmatismo da Igreja Católica (*idem*: 302). Ele também não simpatizava com essa igreja cujos templos lhe provocavam uma sensação de peso e de medo que contrastava com a «alegria e vivacidade» nazarena (*idem*: 314). Frisa ainda: «a Igreja do Nazareno marcou-me muito, e positivamente, neste aspecto – dizia algo aberto, de claridade, de liberdade e de entendimento, de interpretação da Bíblia» (*idem*: 314).

Mariano e sua mãe tornaram-se membros da IN da Praia dois anos após a chegada dos Howard à capital. Esta igreja era formada, como refere Howard, por «some of the finest people of the city. There are government, officials of the past office department, and practically every other government department» (Howard cit. in Miller, 1950:

⁸⁷ O seu tio-avô, José Lopes, foi, no início do século XX, um dos poetas mais famosos de Cabo Verde. Mariano era também sobrinho do conhecido *claridoso* Baltasar Lopes. O seu pai estudara no Seminário de São Nicolau e era igualmente dado à poesia, chegando a publicar no *Almanaque de Lembranças* e no *Almanaque Bertrand* (cf. Laban, 1992: 307).

145). No entanto, o perfil social dos membros desta igreja foi, como no resto do arquipélago, sempre heterógeno. Um exemplo elucidativo deste aspecto é-nos dado por Earl Mosteller, missionário que substituiu os Howard a partir de 1947, ao elencar os membros da igreja durante o culto mensal de oração, nas noites de lua-cheia. Nessa lista podemos notar que, além de representantes de cargos de direcção superior na administração pública colonial na cidade da Praia, se destacam também ferreiros, canalizadores, alfaiates, funcionários públicos, enfermeiros, etc. (cf. Mosteller, 1950: 11).

Ainda nos anos 40, um nome incontornável fez parte da IN da Praia. Refiro-me a Luís Cabral, irmão do líder histórico, Amílcar Cabral. Luís, que viria a ser o primeiro presidente da Guiné-Bissau independente, além de pertencer à IN, foi professor da Escola Dominical e presidente da organização juvenil da igreja. Em relação a Amílcar Cabral, segundo os meus interlocutores Noel Alves, António Barbosa Vasconcelos e João Gonçalves, ele chegou a frequentar a IN na cidade da Praia. Por seu turno, as minhas interlocutoras, Lia Silva, Lina Correia e Isaura Andrade, membros da IN da Praia no período nazareno de Luís Cabral, não se lembram da presença de Amílcar na IN da Praia.⁸⁸ Seja como for, numa entrevista que Luís Cabral concedeu a Ângela Coutinho, aquele revelou uma declaração que Cabral teria feito sobre o protestantismo nazareno que vale a pena ser aqui destacada. Ei-la: «o Amílcar aliás, quando foi à Praia, disse: ‘Pá, eu, nessas coisas de religião, não sou muito entusiasta, mas acho que fazes bem aqui na Praia, porque é a melhor coisa que cá há’»(2015: 279). Esta afirmação requer um enquadramento histórico e sociológico da biografia de Cabral e do contexto cabo-verdiano dos anos 1940, que é, ao que tudo indica, a altura em que Amílcar teria manifestado tal opinião.

Como nos mostra Julião Soares Sousa (2012), a década de 1940 foi marcante e de grande influência no percurso intelectual e político de Amílcar Cabral. São anos de crise económica e de fatídicas fomes nas ilhas, de crise nas companhias inglesas e do agravamento do desemprego em São Vicente, da reiterada emigração para as roças de

⁸⁸ Isaura Andrade contou-me que Amílcar Cabral fora amigo do seu marido, o pastor Álvaro Barbosa Andrade, e que se lembra deles a conversar, durante as férias daquele no concelho de Santa Catarina, ilha de Santiago. Outro pastor nazareno que me assegurou ter sido amigo de Cabral foi Gilberto Évora, um dos meus interlocutores nesta tese e de quem falarei daqui a pouco.

São Tomé e Príncipe e de Angola e da famigerada tragédia da Assistência⁸⁹ na cidade da Praia (cf. Sousa, 2012: 101-110). Este temas sociais, a miséria aguda e o conhecimento, ainda que tímido, do marxismo e do comunismo⁹⁰, contribuíram para a formação da consciência política do então jovem Amílcar Cabral sobre o que representava a opressão colonial e a ditadura salazarista. Os anos de 1940 são marcados também pela assinatura da Concordata, em 1940, e do Acordo Missionário, 1941, que abriu a porta a três missões católicas no país, a saber, a Congregação do Espírito Santo, os Salesianos e os Capuchinhos, e perseguições aos cristãos *rabelados*⁹¹ e aos próprios nazarenos.

Era, portanto, um período em que se tentava reforçar o papel da Igreja Católica no espaço público cabo-verdiano, concedendo-lhe bens e privilégios institucionais.⁹² Estes factos fortaleciam de forma mais convincente a ideia da estreita relação entre a Igreja Católica e as políticas coloniais. Neste particular, considero a lapidar afirmação de Cabral de que o protestantismo nazareno seria «a melhor coisa que cá há», como um desabafo que resulta do seu desassossego e angústia intelectuais com o colonialismo português, que através da Igreja Católica estendia os tentáculos do seu potentado. No essencial, o encómio de Cabral à IN pode estar associado àquilo que Aristides Pereira⁹³, seu braço direito no PAIGC, defendeu acerca da IN. Este afirmou

⁸⁹ Este episódio, que ocorreu em Fevereiro de 1949, é correntemente chamado também de «Desastre da Assistência». Consistiu no desabamento da parede do edifício da Assistência, local onde se distribuía refeição aos pobres. Este sinistro acidente ceifou a vida de 300 cabo-verdianos e levou Cabral a escrever um artigo sob o título «Crise, Assistência e Desastre», que foi publicado em *Mensagem*, da Casa dos Estudantes do Império, em Maio 1949 (cf. Sousa, 2012: 2008). Um dos meus interlocutores, António Barbosa Vasconcelos, encontrava-se à porta do edifício da Assistência no momento do desabamento e sofreu um ferimento ligeiro. Tanto ele como Isaura Andrade e Noel Alves lembram-se com muita nitidez e tristeza o horripilante cenário após o acidente.

⁹⁰ Conforme Sousa, estas ideologias só foram absorvidas por Cabral já em Portugal, dos meados de 1940 em diante, no seu contacto com a «luta antifascista», ligado aos movimentos de esquerda, e com as influências do movimento negritude e do pan-africanismo (cf. 2012: 110).

⁹¹ Relativamente à emergência e às perseguições a este movimento religioso, às intervenções da Igreja Católica e do Estado colonial com o fito de dominar simbólica e materialmente o espaço publico cabo-verdiano na década de 1940, consultar Monteiro (1974) e Muñiz e Bargados (2012).

⁹² Alguns privilégios concedidos à Igreja Católica chegaram a ser postos em causa com a implantação da República Portuguesa em 1910, mas com a revolução de 1926 e o regime de Estado Novo, de 1933, as relações com as instituições oficiais foram retomadas e intensificadas.

⁹³ Natural da ilha da Boa Vista, foi o primeiro presidente de Cabo Verde após a independência, cargo que ocupou de 1975 a 1991. Depois do assassinato de Amílcar Cabral, em 1973, tornou-se o líder máximo do PAIGC. Faleceu a 22 de Setembro de 2011. Como se sabe, Pereira era filho de um padre cabo-verdiano e um dos seus irmãos era um conhecido membro da IN.

que «os nazarenos, para a época, eram uns revolucionários. Era até gente perseguida pelo regime» (Lopes & Pereira, 2012: 427). Resumidamente, num contexto de assomo e gestação da consciência anticolonial, tanto para Cabral como para Pereira, a IN afigurava-se-lhes, num certo sentido, como um reduto de resistência ao regime vigente.

Em 1946, convertia-se Mendes Carvalho, um nazareno que Everette Howard dizia ser «the latest edition of a native pastor» (Howard cit. *in* Miller, 1950: 144). Carvalho, depois de terminar os seus estudos liceais, teve uma formação avançada em medicina e tornou-se o chefe do departamento de enfermeiros no Hospital de São Vicente. Falava fluentemente português, francês e inglês, e lia latim e alemão (Miller, 1950: 144-145). Era visto como um notável prelector de sermões e passara assim a fazer parte do núcleo central da administração nazarena nacional, coordenado pelos Howard. É na década de 1940 que os missionários norte-americanos conseguem formar um escol de pastores nacionais que deixaram marcas indeléveis entre os nazarenos nas ilhas, como pude verificar no meu trabalho de campo e na pesquisa da literatura sobre a IN em Cabo Verde. Eles expandiram a IN pelas ilhas do Fogo, Santiago, Santo Antão e Maio⁹⁴.

Dois deles, António «Tec» Gomes de Jesus e Francisco Xavier Ferreira, como assinaléi anteriormente, foram pupilos de João José Dias. Natural da Brava, Gomes de Jesus era um famoso barbeiro na cidade do Mindelo, onde, paralelamente a essa profissão, vendia Bíblias e Novos Testamentos. Já Xavier Ferreira era mindelense e ex-funcionário público e, mais tarde, em 1975, tornou-se no primeiro superintendente cabo-verdiano da IN nas ilhas. Ilídio Santa Rita Silva foi também pastor nazareno nos anos 40, mas converteu-se antes da chegada do casal Howard. Nascido em São Vicente, Silva estudou na escola comercial e era escriturário numa grande casa comercial no Mindelo. Era também músico e traduziu para o português vários hinos wesleyanos. Em 1961 mudou-se para os EUA, onde foi pastor da IN, em Rumford, Rhode Island (cf. Dayhoff, 1996: 51).

⁹⁴ As ilhas do Sal, Boa Vista e São Nicolau só conheceram a missão nazarena a partir da segunda metade da década de 1950.

Outro destacado pastor nazareno desta época foi Luciano de Barros. Era natural da localidade de Trindade, ilha de Santiago, e filho do General Augusto Figueiredo de Barros, português e ex-Governador de Cabo Verde. Antes do pastorado, tinha um estúdio fotográfico na cidade da Praia. Alguns dos seus filhos tornaram-se pastores, mais tarde. Entre eles, ressaltou Jorge de Barros, um dos interlocutores desta tese. José Caldeira Marques, natural de Santo Antão, e originário de uma família abastada de bancários, advogados, médicos e comerciantes, fez parte desse grupo, sendo o primeiro deles a reformar-se, em 1968, e passando a viver em Lisboa a partir dessa data (*idem*: 48). Já José Maria Correia não nasceu em Cabo Verde, mas no Rio de Janeiro, e era filho de portugueses. No entanto, foi muito novo para o arquipélago e ali permaneceu durante toda a sua vida. Era funcionário das Obras Públicas quando se converteu. Depois de apresentar a sua demissão do cargo, em 1944, tornou-se pastor da IN em Santa Catarina, ilha de Santiago.

Por fim, Álvaro Barbosa Andrade, um dos mais carismáticos pastores da IN em Cabo Verde. Álvaro Andrade, ou «Nunono», como era carinhosamente chamado, converteu-se em 1946, mas antes era um fervoroso católico e funcionário do Registo Civil. Foi vivamente estimulado para o estudo pastoral pelo missionário Howard. Em 1947, já com o missionário Earl Mosteller no comando da missão nazarena em Cabo Verde, inicia os seus estudos e, em Novembro de 1948, é colocado como pastor em Santa Catarina, explicou-me Isaura Silva Andrade⁹⁵. Em resumo, estes foram os pastores que sedimentaram a missão nazarena no arquipélago, na década de 1940. Quanto à formação pastoral, alguns deles, como José Correia, Mendes Carvalho e Álvaro Barbosa, fizeram os seus estudos e treinamento na casa dos missionários norte-americanos. Na década de 1950 a conjuntura seria outra e os alunos teriam um espaço e uma instituição mais apropriada para a sua formação teológica. Mas antes de avançarmos, falta ressaltar um nome fundamental que se associou à IN ainda na década de 1940. Refiro-me a Humberto Pires Ferreira.

Pires Ferreira não era um pastor, mas, no entender de Jorge Barros, foi: «perhaps the most prominent Cape Verdian lay leader during those critical days of expansion» (s.d.: 7). Humberto Pires Ferreira nasceu no Paúl, ilha de Santo Antão, em 1913.

⁹⁵ Viúva de Álvaro Barbosa Andrade. A entrevista foi realizada na cidade da Praia em Agosto de 2011.

Depois de completar os seus estudos e de ocupar sucessivos cargos relevantes na função pública, foi nomeado administrador da Brava. Nesta ilha, antes de exercer esse cargo, fora presidente da Junta Local, juiz Instrutor, presidente da Junta local de Instrução Pública e delegado da Saga e das Obras Públicas.⁹⁶ Pelos serviços prestados, chegou a ser condecorado pelo presidente português de então, Francisco Craveiro Lopes (cf. Dayhoff, 1996: 52-53). Em 1943 converteu-se e resignou, posteriormente, ao posto de administrador. Em 1953 mudou-se para São Vicente para fundar a Editora Nazarena, que foi nessa altura, como explica Barros, a maior editora de literatura de *santidade* em língua portuguesa (s.d.: 7). A partir dessa data, Humberto Pires Ferreira ocupou o cargo de mentor no recém-inaugurado Seminário Nazareno. Foi também músico e produziu, traduzindo, o primeiro *Hinário Nazareno* em língua portuguesa, «Graça e Devoção». Traduziu secções gerais do Manual da IN, livros e materiais da Escola Dominical, que foram usados noutras denominações protestantes (*idem*).

O Seminário Nazareno e a Editora Nazarena foram dois pilares da IN, de 1953 em diante. Foram-no do mesmo modo os missionários norte-americanos e britânicos que chegaram nos finais de 1940 e ao longo da década de 1950. Na análise que se segue deste período, não ficará de fora o perfil social dos estudantes do seminário. As infraestruturas e o património erigidos também fazem parte da recomposição material e social nazarena na sociedade cabo-verdiana. Pelo seu impacto simbólico e *status* social, serão igualmente tratados na próxima secção.

Os anos de 1950: consolidação e afirmação da IN em Cabo Verde

Em primeiro lugar, é necessário referir mais uma vez que ainda na *era* João José Dias, não obstante as hostilidades, a IN ganhou pontualmente algum prestígio por parte das autoridades públicas e da população local, na Brava. Mas, como defende João

⁹⁶ Conforme o jornal informativo da IN em Cabo Verde, *Epistola às Missões*, de Outubro de 1953, durante a sua gestão, na ilha Brava, foram «inauguradas a luz eléctrica, uma enfermaria, o novo edifício da C.T.T., construiu-se a Central Eléctrica, um miradouro e foram abertas, alinhadas e calcetadas algumas ruas, etc.» Já na IN da Brava, ele foi professor da Escola Dominical, dirigente de música e líder do orfeão local.

Monteiro, é no período dirigido pelos missionários estrangeiros que ocorre o pico desse prestígio (1997: 151). Por um lado, muito terão contribuído para esse facto as simpatias cabo-verdianas para com os EUA e o Reino Unido, regiões de onde os missionários eram originários. Para com o primeiro, pela sua íntima ligação à emigração cabo-verdiana e à pesca da baleia. Este contacto com os EUA, como vimos anteriormente, teve um impacto considerável na paisagem material, social e humana das ilhas. Para com o Reino Unido, pela presença de uma pequena colónia britânica na ilha de São Vicente, desde 1850. Essa comunidade estava ligada à indústria carvoeira e ao abastecimento de navios transatlânticos que aportavam no Porto Grande de Mindelo. Vale a pena observar que essa actividade assegurou a sustentabilidade económica do arquipélago por mais de cinquenta anos. A cultura britânica em São Vicente teve também um impacto inegável no quotidiano dos habitantes dessa ilha, em aspectos como a língua, o vestuário ou o desporto. Tendo em conta que esta ilha passou a ser um dos epicentros da IN nesta nova fase, principalmente da década de 1950 em diante, a memória do passado britânico no Mindelo contribuiu muito para o acolhimento e o prestígio da IN entre os locais. Elencarei seguidamente os nomes, as datas e proveniência desses missionários.

Em 1939, chegava ao arquipélago Samuel Clifford Gay. Era natural de Risca, Gales do Sul, Grã-Bretanha, e casou com Charlotte Munn, alcunhada de Dona Lottie pelos nazarenos cabo-verdianos. Permaneceu nas ilhas até 1955. Earl Mosteller, que nasceu em Pierre, Dakota do Sul, EUA, a 25 de Junho de 1918, e casado com Gladys Marie Parker, natural de Oregon, EUA, chegou a Cabo Verde em 1946. Este missionário foi fundamental no novo ciclo da IN em Cabo Verde. Dois anos mais tarde chegavam da Grã-Bretanha Ernest e Jessie Eades. Ernest tinha feito os seus estudos na School of Medicine de Londres e, pontualmente, desempenhou a profissão de dentista nas ilhas. Esteve muito ligado à construção de igrejas. Também da área da saúde chegava, no ano seguinte, 1949, a enfermeira Lydia Wilke, directamente da África Austral, da Suazilândia. Além de exercer o pastorado e a sua profissão, Wilke era pianista. É de referir que todas as esposas dos missionários estrangeiros eram pianistas. Na década de 1950, para a área do ensino teológico, passaram a residir e leccionar no Seminário Nazareno, na ilha de São Vicente, mais dois casais dos EUA, Elton e Margaret Wood (1953-1974) e Roy e Gloria Henk (1958-1994). E, em 1966, chegaram Paul e Nettie

Stroud, que passaram a ocupar-se da Editora Nazarena. De 1973 a 1980 residiram também no arquipélago Duane e Linda Srader. E de 1989 a 1991, Philip e Paula Troutman. Esses missionários tinham obtido formação académica em teologia e noutras áreas. Isso fez com que se destacassem no meio de uma sociedade em que a maioria da população não possuía sequer o ensino primário. Com isto o capital social da IN em Cabo Verde despontava de forma nítida.

Do ponto de vista institucional, houve um outro ganho substancial. Com a chegada destes missionários, a IN nas ilhas passou a dispor de mais recursos financeiros, enviados de Kansas City. Este é um ponto central. Vejamos porquê. A partir da segunda metade da década de 1940, mas com mais intensidade na década seguinte, 1950, começou a erigir-se dezenas de igrejas, capelas e residências pastorais em todas as ilhas. Construiu-se também residências para os missionários estrangeiros nas cidades da Praia e do Mindelo. É de salientar que boa parte dessas igrejas foram edificadas nos centros das cidades ou vilas, como os casos de Nova Sintra, na Brava, São Filipe, no Fogo, Praia e Santa Catarina, em Santiago, Porto Inglês, no Maio, Espargos, no Sal, Mindelo, na ilha de São Vicente e Ribeira Grande, em Santo Antão. Esta centralidade deu às IN de Cabo Verde uma preciosa visibilidade na paisagem urbana das ilhas. Além disso, a IN da Praia, inaugurada em 1947 e sita numa das áreas do Platô mais valorizadas nessa época, Monte Agarro, e a IN de Mindelo, construída em 1955, e que se situa no coração da cidade, emergiram nessas datas como dois dos mais emblemáticos edifícios das duas cidades.

Foram adquiridas duas embarcações, *Novas de Alegria* e *Boas Novas*, para o transporte inter-ilhas, em especial para o encontro nacional das IN, as Assembleias Distritais anuais⁹⁷. Nesse mesmo período, alguns cabo-verdianos ofereciam terrenos à IN nalgumas ilhas, como a Brava. Deste modo, o património material da IN avoluma-se de forma significativa. Mas é em 1953 que se lançam as bases para a implementação de duas instituições fulcrais para a IN em Cabo Verde: a Editora Nazarena e o Seminário Nazareno.

⁹⁷ A primeira Assembleia Distrital teve lugar na Ilha Brava, de 1 a 15 de Novembro de 1942.

A ideia precursora de uma casa publicadora remonta a João José Dias, em 1920. Ele pretendia criar uma imprensa escrita para a produção de literatura protestante (cf. Robertson, 1994: 15). Nessa altura, Dias pensava aproveitar a experiência do jornalista e colaborador nazareno Eugénio Tavares. Porém, o projecto não avançou, por falta de recursos financeiros, muito provavelmente. Mais tarde, sob os auspícios dos missionários norte-americanos, em especial de Earl Mosteller, esse antigo e ambicioso projecto materializa-se. Na primeira metade da década de 1950, as estruturas internacionais da IN financiaram a criação da Editora Nazarena, na cidade do Mindelo, São Vicente. Os líderes nacionais destacaram, como vimos, Humberto Pires Ferreira para ocupar o lugar de director. A título de curiosidade, nos anos sessenta, esta editora foi a primeira tipografia cabo-verdiana a usar a máquina impressora offset. Ali se produzia inúmeros materiais de literatura nazarena, e não só. Entre eles podemos destacar os seguintes: *Maná*, suplemento teológico para pastores; *Alvorada*, revista dirigida aos jovens; *Lâmpada*, material de apoio à Escola Dominical; e *Seara Nazarena*, material de enfoque missionário. Publicavam também a *Epístola*⁹⁸, que era o boletim de informação, no qual os pastores nacionais escreviam relatórios mensais das suas actividades.

Além desses periódicos, editavam e traduziam vários livros de interesse teológico e de literatura cristã em geral. Boa parte desse material, incluindo os periódicos, como me explicou o pastor António Barbosa Vasconcelos, co-fundador da Editora Nazarena, era enviado para o Brasil, Portugal, Moçambique, Guiné-Bissau, Angola e outros países de África onde a IN tinha missões⁹⁹. Deste modo, a IN de Cabo Verde tornava-se num importante centro de difusão de literatura protestante. Nos anos noventa do século passado, depois de cinco décadas de intensa publicação protestante, a Editora Nazarena encerrou as suas portas.

Concomitantemente à abertura daquele importante órgão de imprensa nazarena cabo-verdiana, iniciava-se o ensino teológico mais sistematizado para os pastores nacionais. Até então, como referi atrás, essa formação era feita na residência dos

⁹⁸ Na verdade, já se publicava este periódico na década de 1940. Portanto, a publicação foi retomada. Devo acrescentar também que esse periódico era lido fora de Cabo Verde, especialmente no seio da diáspora nazarena cabo-verdiana.

⁹⁹ Entrevista realizada na cidade da Praia no dia 5 de Julho de 2011.

missionários. A partir de 1953, sob o comando de Earl Mosteller, inaugurou-se a Escola Bíblica, na cidade do Mindelo. Assim se chamava essa instituição, inicialmente. Depois, os casais Elton e Margaret Wood e Roy e Gloria Henk, missionários mais vocacionados para o ensino teológico, deram continuidade a essa formação pastoral. Estes missionários estavam academicamente preparados para essa tarefa. Juntamente com Humberto Pires Ferreira, lecionavam as disciplinas de índole teológica. Contaram também, nos primeiros anos, com a colaboração de professores nacionais, designadamente Adelino Fernandes, Augusto Miranda e Francisco Mascarenhas, que lecionavam disciplinas liceais. Distintos professores de música como Rosália ‘Lili’ Medina Martins e o maestro guineense José Alves dos Reis¹⁰⁰ colaboraram também com a Escola Bíblica nazarena.

Quanto aos estudantes, eram jovens que possuíam estudos liceais. Portanto, com uma escolaridade acima da média nacional. Além da língua portuguesa, dominavam, por exemplo, o inglês, até para fazer traduções de livros, se fosse necessário (cf. Almeida, 2000: 93). Estes seminaristas, na verdade, tinham uma forte inclinação para as letras e a literatura. Entre os alunos da década de 1950, Teobaldo Virgínio Melo¹⁰¹, Gilberto Évora e Lucas da Cruz destacaram-se nas áreas da música, poesia, prosa e dramaturgia. Melo, na literatura cabo-verdiana, enquanto Évora e Cruz na de cariz cristão. Já António Nobre Leite¹⁰², outro seminarista de então, ainda antes de entrar para a Escola Bíblica, tinha convivido de perto com alguns intelectuais da época, como Baltasar Lopes, António Aurélio Gonçalves. Mais tarde, já pastor em São

¹⁰⁰ Sr. Reis, nome pelo qual era conhecido entre a população mindelense, foi professor de música de várias gerações de músicos cabo-verdianos, entre os quais os talentosos Luís Morais, Morgadinho e Manuel Clarinete.

¹⁰¹ Nasceu em Ponta do Sol, ilha de Santo Antão. O seu pai era funcionário público e desde muito cedo inclinou-se, particularmente, para a literatura portuguesa e brasileira. Teve uma forte influência de escritores cabo-verdianos da geração *claridosa*, mas também de Januário Leite e Luís Romano. Desistiu do pastorado na década de 1960 e emigrou para Angola. Posteriormente, mudou-se para os EUA, onde reside até os dias de hoje (cf. Laban, 1992: 283-287). Escreveu vários livros que se baseiam na realidade sociocultural cabo-verdiana.

¹⁰² Nasceu no Mindelo e o seu pai era um oficial aduaneiro. Na sua infância conheceu João José Dias e nessa altura frequentava a IN. Aliás, após a morte do pai de António Leite, o pastor Dias, Joana Lomba e os seus filhos, arrendaram a casa da sua família, a casa onde ele nascera (cf. Leite: 2008: 31). Fez estudos liceais e trabalhou com o conhecido fotógrafo mindelense Nhô Djunga, João Cleófas Martins. Com este teve uma relação de amizade muito próxima. Foi funcionário da Fábrica de Tabacos em São Vicente, antes de entrar para o seminário. Foi também um dos diretores do Jornal cabo-verdiano *Arquipélago* e participa nos programas de rádio e televisão na comunidade cabo-verdiana nos EUA.

Nicolau, conviveu também com outro *claridoso*, João Lopes.¹⁰³ Outro dado a reter é que, semelhantemente ao que se verificava com os pastores da década de 1940, alguns destes alunos eram funcionários públicos, mas tinham-se desvinculado das suas profissões para entrarem no Seminário Nazareno.

Nos meados dos anos cinquenta do século passado, o Seminário Nazareno fervilhava de alunos. Chegou a ultrapassar-se as duas dezenas por ano. Como ficou registado na *Epístola* de Setembro de 1955, esse ano lectivo iniciou-se com vinte e um alunos, dos quais apenas dez frequentavam todas as disciplinas. No ano seguinte, a 19 de Junho de 1956, numa cerimónia pública no Mindelo, cadenciada pelo «Largo» de Haendel, na entrada, e pela marcha triunfal de «Tannhäuser», de Wagner, na saída, decorria a formatura da primeira classe de seminaristas (*vide* Leite, 2008: 151).¹⁰⁴ Eram eles António e Corsina Leite, Adriano e Jovina Araújo, Eudo e Arlinda Almeida, Gilberto e Clarisse Évora, Virgínio e Maria Onélia Melo. Mais tarde, formaram-se Jorge de Barros, António Barbosa Vasconcelos, João Felipe Gonçalves, entre muitos outros. Ao longo de sessenta anos, passaram pelo Seminário Nazareno várias dezenas¹⁰⁵ de alunos. Nem todos concluíram a formação, como Osvaldo Osório¹⁰⁶. Outros, depois da sua formação e de se dedicarem alguns anos à missão nazarena nas ilhas, seguiram outras profissões, como são os casos de Manuel Brito-Semedo¹⁰⁷ ou Ildo Rocha¹⁰⁸.

¹⁰³ No seu livro de crónicas *Encontros Memoráveis*, Leite conta-nos que Baltasar Lopes iniciou-o na literatura nacional e internacional, e João Lopes na literatura brasileira. Mais ainda, ao trabalhar com Djunga fotógrafo, frequentava, conseqüentemente, o seu célebre ‘gabinete’. Este era um exíguo espaço de trabalho e convivência, bastante frequentado também por António Aurélio Gonçalves, João Lopes, Baltasar Lopes, entre outros, e onde se podia ouvir música clássica e a BBC na voz de Fernando Pessoa, dando informações sobre a Segunda Guerra Mundial (cf. Leite, 2008: 61- 109).

¹⁰⁴ Ver também o relatório da Sétima Assembleia Distrital da IN, realizada na cidade no Mindelo, de 3 a 7 de Maio de 1956, p. 30.

¹⁰⁵ A lista de todos os pastores formados pelo Seminário Nazareno de Cabo Verde de 1956 a 2007, pode ser consultada no trabalho de Filomena Lima (2013: 89-91).

¹⁰⁶ Poeta cabo-verdiano, nascido em São Vicente. Depois de ter prestado serviço militar em Portugal e de ter sido preso pela PIDE, regressou a Cabo Verde e ingressou no Seminário Nazareno. Aí frequentou dois semestres e meio, acabando por não concluir o curso. Observa que a sua passagem pelo seminário foi marcante e confessa que naquela escola teológica se consolidou nele o sentimento crítico em relação ao sistema colonial (*vide* Laban, 1992: 428-437). Antes de entrar no Seminário Nazareno, fundou a revista literária *Sélo* e publicou alguns livros de poesia.

¹⁰⁷ Nasceu também em São Vicente. Foi pastor na então vila da Assomada, Santa Catarina, ilha de Santiago. Ali começou a dedicar-se à literatura. Como pastor escrevia para os órgãos de imprensa nazarena nacional e internacional. Escrevia também para o jornal *Voz di Povo* e o suplemento cultural *Tribuna* (*vide* Laban, 1992: 741-742). Posteriormente, iniciou e concluiu formações académicas e, em 2003, doutorou-se em Antropologia, pela Universidade Nova de Lisboa. Após ter deixado o pastorado,

Em suma, com a criação da Editora Nazarena e do Seminário Nazareno, a IN em Cabo Verde reforçou o seu estatuto no interior da sociedade cabo-verdiana. Esse prestígio social tornou-se robusto também por outros factores que apontarei a seguir.

Se nos primórdios do protestantismo cabo-verdiano, personalidades como Manuel de Sousa ‘Lelinho’ Caneca, capitão de veleiro, e ex-emigrantes tentavam ganhar visibilidade e credibilidade evangélica na ilha Brava, cinco décadas mais tarde, o prestígio social dos nazarenos nas ilhas era, sob vários aspectos, assinalável. Como mencionei atrás, a Escola Diária nazarena, que Eugénio Tavares dirigiu em 1920, foi umas das primeiras iniciativas que contribuíram para que a população local e as autoridades dessem algum crédito e tolerância aos nazarenos. Escolas com esse perfil foram abertas em muitas ilhas e no início da década de 1990 era ainda possível encontrar uma delas no Mindelo, por exemplo. Em localidades mais «periféricas», como Mosteiros, na ilha do Fogo, os pastores preparavam alunos¹⁰⁹ para os exames de admissão nos liceus (cf. Leite, 2008: 77). Hoje, o enfoque nazareno na área do ensino tem sido direccionado para os jardins infantis. Aqui não posso deixar de mencionar o quanto os cabo-verdianos valorizam a escolaridade. Neste sentido, essa investida nazarena teve impacto em muitas gerações de cabo-verdianos e tornou, em certa medida, a IN mais conhecida ainda entre os ilhéus.

foi assessor do primeiro-ministro Pedro Pires nos anos 1980. Exerceu o cargo de director executivo do Instituto Internacional de Língua Portuguesa, IILP. É professor universitário e chegou a desempenhar o cargo de vice-reitor da Universidade de Cabo Verde. Além de artigos científicos, publicou alguns livros de análise literária e de cunho ensaístico. Tem participado com frequência no espaço de debate público em Cabo Verde, principalmente na televisão pública, versando sobre vários temas de carácter cultural, social e político. É da sua autoria um dos blogs mais conhecidos de Cabo Verde, Esquina do Tempo, onde recupera muita da história artística, mas não só, e «figuras públicas» que marcaram o arquipélago, e São Vicente em particular, bem como faz comentários da actualidade sociocultural do país. Em 2010, no âmbito das comemorações do 35.º aniversário da independência nacional, foi condecorado pelo presidente da república de então, Pedro Pires.

¹⁰⁸ É natural da ilha do Sal. Pastoreou algumas IN, em diferentes ilhas. É mestre em Psicologia e há muitos anos que se dedica à literatura, prosa, poesia e dramaturgia, tendo já publicado, sob o pseudónimo de Evel Rocha, os seguintes livros: *Versos d’Alma*, *Estátuas de Sal* e *Marginais*. Presentemente, é vereador da Cultura da Câmara Municipal do Sal.

¹⁰⁹ Eugénio Rosa Duarte, um dos superintendentes gerais da Igreja do Nazareno, foi um desses alunos. Foi instruído pelo então pastor da igreja dos Mosteiros na década de 1960, Gabriel do Rosário, já falecido.

Na área da saúde, já anotei os serviços nas ilhas do missionário britânico Ernest Eades no campo da estomatologia.¹¹⁰ Outro caso é o da missionária centenária Lydia Wilke, que faleceu em Dezembro de 2014, aos 107 anos. Lydia era enfermeira e, como observa António Leite, improvisou uma «clínica» no seu quintal, em Assomada, no concelho de Santa Catarina, ilha de Santiago, onde atendia dezenas de pacientes, com múltiplas doenças, incluindo o paludismo (*idem*: 90-91). Ao mesmo tempo, este espaço improvisado servia de arena para evangelização, junto de uma população campesina santiaguense profundamente católica (Howard, 1982: 52-53). No meio rural cabo-verdiano, o trabalho nazareno era mais árduo. A influência da Igreja Católica era bastante forte. No entanto, a conversão de algumas personalidades influentes¹¹¹ nestes meios ajudava, de certo modo, a mitigar alguma hostilidade. Sirvam de exemplos os casos de conversão de dois grandes proprietários de terras em São Domingos, Santiago, e Vale da Torre, Santo Antão, que empregavam centenas de pessoas nas suas plantações (cf. Miller, 1950: 144 e 149). A célebre conversão do ex-padre Cunha de São Domingos, que tanta celeuma levantou no seio católico e cabo-verdiano em geral, teve impacto no interior de Santiago, principalmente, e no resto das ilhas (*vide* Lopes da Silva, 2011: 161-163; Miller, 1950: 132-140). O meio rural era mais inóspito ao protestantismo nazareno, mas o papel desempenhado por nazarenos e «simpatizantes» da IN que ocupavam um lugar cimeiro na sociedade camponesa ajudou a ultrapassar os obstáculos. Vez por outra, alguns administradores e governadores também ajudavam a resolver tensões pontuais com a Igreja Católica (*vide* Correia, 2008: 21-25; Almeida, 2000: 47).

A IN chegava aos cabo-verdianos por outros meios. O apoio material era um deles. Em 1918, na sequência do apelo internacional, posto a circular na revista *Other Sheep*, para que se acudisse à situação de fome nas ilhas, a IN de Cabo Verde recebia o primeiro apoio internacional nazareno (cf. Robertson, 1994: 12). Muitos outros se

¹¹⁰ Ver, a propósito, «On the Island of Fogo», *Other Sheep* 37 (4), 4/50, pp. 10-11.

¹¹¹ Outros, embora não sendo nazarenos, mas simpatizantes, digamos assim, mantinham relações de muita proximidade com a IN. O comendador João Tavares de Deus Homem, que era proprietário de terras em São Martinho Pequeno, ilha de Santiago, era uma dessas pessoas que apoiava as missões nazarenas. A este respeito, ver o relatório da Segunda Assembleia da IN, realizada na cidade da Praia, de 3 a 14 de Novembro de 1943, p. 23. Outro caso é o de Francisco Feijó Barbosa, o comerciante mais influente na ilha Brava no período colonial tardio, que, não sendo nazareno, era próximo deles, como nos diz Lina Correia na sua autobiografia (2008: 39).

seguiram, como o caso que o pastor Eudo Tavares de Almeida nos conta na sua biografia (2000: 53). Tanto os membros da IN como as populações locais beneficiavam destes apoios, em géneros alimentícios e roupas, principalmente. Num trabalho de terreno que desenvolvi no Bairro de Santiago, no Concelho de Loures, na Área Metropolitana de Lisboa, conheci um cabo-verdiano numa igreja pentecostal de origem angolana. Durante a nossa conversa, ele disse-me que em Cabo Verde vivia na localidade de Achada Lém, no concelho de Santa Catarina, Santiago. Quando lhe perguntei se conhecia a IN nesse concelho, imediatamente me respondeu, com um largo sorriso, dizendo que quando era criança ia à IN em Assomada e que ali «davam leite e rebuçados». Esta conexão imediata entre a IN e o que ela oferecia às pessoas materialmente reverbera mais um dos ângulos de como a IN era e é vista pelos cabo-verdianos.

Nas décadas passadas, a IN era também conhecida pelo seu envolvimento no desporto cabo-verdiano, tanto no futebol como no voleibol. Foi sobretudo esta última modalidade que a projectou mais no seio da juventude cabo-verdiana. Nas décadas de 1940 e 1950, a IN foi uma grande impulsionadora do voleibol no arquipélago. Em bom rigor, foi a precursora deste desporto nas ilhas. Durante as Assembleias Distritais e outras ocasiões especiais promoviam-se encontros de futebol e voleibol, por exemplo, entre o «Clube Desportivo os Nazarenos» e as equipas locais da Praia e do Mindelo, como Sporting e Académica da Praia e Académica de São Vicente.¹¹² Os jogos do campeonato nacional de voleibol realizavam-se no recinto da IN na cidade da Praia, conhecido na época como o «Campo do Nazarenos». Gabriel Mariano, que foi também jogador e dinamizador de voleibol na cidade da Praia nos anos de 1940, fala desses jogos no recinto da IN, na sua conversa com Michel Laban (1992: 312-313). Em suma, no meio urbano este era mais um dos meios que a IN utilizava na sua interacção com os jovens cidadãos da Praia e do Mindelo. Com isso, ela dava-se a conhecer à sociedade cabo-verdiana, especialmente à sua juventude.

Em termos gerais, a IN, a partir de um certo momento, ainda no período liderado por João José Dias, era vista como uma igreja de «pessoas respeitadas, bem vestidas»

¹¹² Ver os seguintes relatórios: Sétima Assembleia Distrital da IN, realizada na cidade do Mindelo, de 3 a 7 de Maio de 1956, pp.19 e 28. A *Epístola*, de 1947, dá-nos conta do jogo de «Volley-ball» entre os nazarenos e o Amarante da Praia. Ver também a *Epístola* de Outubro e Novembro de 1955, p. 2.

(Ramos, 1996: 13), portanto, que se distinguiram, de uma forma ou doutra, dos cabo-verdianos mais amantes de uma vida solta e dos mais pobres. Aqui, a observação de Manuel Ramos referia-se à IN de Mindelo dos anos 1930, antes, porém, da chegada dos missionários estrangeiros. Passo a passo, principalmente com a nova fase missionária, norte-americana e urbana, generalizou-se a ideia de que a IN era uma igreja rica, privilegiada, e até de uma certa «elite», embora a maioria dos seus membros pertencesse à classe média-baixa e até a camadas mais pobres. Durante a campanha evangelística dirigida por Dias e José Ilídio Freire na cidade de Mindelo em 1932, alguns intelectuais da cidade iam ouvir as preleções deste último (cf. Ramos, 1996: 15). Nas cidades da Praia e do Mindelo, em particular, e volvidos mais de oitenta anos, este interesse pela oratória não se desvaneceu. Pude testemunhá-lo no meu trabalho de terreno. Por exemplo, na campanha evangelística anual dedicada às famílias, dirigida pelo pastor Jorge de Barros na IN de Achada Santo António, na cidade da Praia, entre 20 e 27 de Fevereiro de 2011, observei a presença assídua nos cultos de alguns poetas cabo-verdianos que residem naquela cidade. Num dos cultos, notei até a presença dum candidato à presidência da república desse ano.

A presença de entidades oficiais do Estado em algumas actividades especiais ocorre vez por outra. Provavelmente, a primeira vez que ela ocorreu com toda a pompa foi na inauguração-dedicação da IN da Praia¹¹³, a 3 de Agosto de 1947. Nesse dia, a igreja contou com a presença de 1200 pessoas, incluindo católicos, membros oficiais do Governo e o administrador da cidade, que até se tinha oposto à construção.¹¹⁴ Anos depois, a 1 de Novembro de 1955, a IN do Mindelo foi também inaugurada, com uma assistência ainda mais numerosa, de 2000 pessoas.¹¹⁵ Antes disso, a 2 de Novembro de 1953, as instalações da sede da Missão e Escola Bíblica no Mindelo foram visitadas pelo inspector administrativo, que fez delas uma «encorajadora apreciação» e «apresentou votos de bom sucesso aos estudantes».¹¹⁶ Também frisaria que, de visita a Cabo Verde, o Superintendente Geral da IN, Hugh Benner, teve, segundo a

¹¹³ Esse templo foi construído, em parte, com o material que os italianos utilizaram para erigir o seu quartel militar na ilha do Sal, durante a II Grande Guerra Mundial (cf. Miller, 1950: 85-86).

¹¹⁴ Dados extraídos da *Epístola* de Agosto de 1947, p. 4, e do periódico *The Other Sheep* 35 (6), 12/47, pp. 9-10.

¹¹⁵ Ver a *Epístola* de Outubro e Novembro de 1955, p. 2.

¹¹⁶ Ver a *Epístola* de Novembro de 1953, p. 2.

Epístola de Maio de 1954, «demoradas e interessantes palestras com Sua Excelência o Governador, o Senhor Chefe da Casa Civil e as autoridades administrativas, aquando dos cumprimentos».

Nos anos 1950, chegava às ilhas o nazareno inglês Rockwell Bronk. Era pintor, músico e considerado um homem «excêntrico, humilde e generoso» (Leite, 2008: 58). Bronk era um homem abastado e apoiou imensamente a IN de Cabo Verde. Sirva de exemplo o iate *Nephtin*, mais tarde *Novas de Alegria*, que ele vendeu à IN a um preço incrivelmente módico.¹¹⁷ Do ponto de vista arquitectónico e patrimonial, a IN impressionava os nacionais com dezenas de igrejas, capelas e residências pastorais, construídas de raiz. No Mindelo, os missionários viviam no centro da cidade, em duas amplas moradias. Como sublinhei anteriormente, em 1938 os missionários Howard chegaram a residir no lugar mais distinto da cidade, o ex-Grémio do Mindelo, hoje Casa Senador Vera-Cruz. Os carros dos missionários também se destacavam. António Leite salienta, no seu livro, o «jeepão» do missionário Earl Mosteller (2008: 41). Por sua vez, o pastor João Filipe Gonçalves disse-me enfaticamente que, em Santiago, na década de 1940, nem o carro do governador de Cabo Verde era melhor do que o do missionário Everette Howard.¹¹⁸

No processo de evangelização nazarena do interior de Santiago, os carros que os missionários usavam reverberam também a imagem e a percepção que os cabo-verdianos tinham do protestantismo nazareno nas ilhas. O excerto de um artigo publicado na *Epístola* de Novembro de 1968 é bastante elucidativo. Nesse texto, fala-se, entre outras coisas, da importância de um *Land Rover* que eles utilizavam para a evangelização nas localidades do interior de Santiago:

Continuando a jornada, logo à distância, vêem-se crianças correndo de todos os lados, saindo de casinhas e saltando ribeiras, homens largando os seus afazeres e vindo concentrar-se no ponto de paragem na Pedra Lage. Volto e pergunto: ‘Porque tanta correria?’ Logo recebo a

¹¹⁷ Além disso, ofereceu vários acordeões às igrejas nacionais. Consultar, sobre esta matéria, os relatórios da Quarta Assembleia Distrital da IN, realizada na cidade da Praia, de 20 a 24 de Agosto, de 1953. Sobre os meandros da venda do *Nephtin*, ver Barros e Howard (1982: 38).

¹¹⁸ Este interlocutor meu proferiu esse comentário no encontro anual de pastores e líderes nazarenos de Portugal, realizado no Luso, Coimbra, de 24 a 27 de Abril de 2013. Ele foi contemporâneo dos Howard em Cabo Verde.

resposta: ‘É que já avistaram o nosso carro’. Pára-se, lança-se a semente, e prossegue-se. Há mais pessoas à nossa espera (1968: 202).

Numa altura em que poucos eram os veículos que podiam circular pelos vales, ribeiras e encostas do interior de Santiago, já se conhecia de largo quem os possuía. Os nazarenos pertenciam ao grupo restrito de pessoas em Cabo Verde que usufruíam desse meio de transporte, que, por um lado, inspirava curiosidades e paixões e, por outro, na sua materialidade, remetia os cabo-verdianos para o capital social dos seus proprietários.

A ideia de que a IN era rica não passou também despercebida às autoridades católicas e estatais. No dia 13 de Agosto de 1946, o bispo Dom Faustino Moreira escreveu ao superior geral da Congregação dos Espiritanos, chamando-lhe a atenção para o facto de que: «eles estão perfeitamente bem organizados e esmagam o nosso pobre povo com a chuva de dólares americanos» (Ascher, 2011: 91). Quase dois anos mais tarde, a 2 de Março de 1948, o padre Francisco Alves do Rego, rediz um relatório ao seu superior no qual afirma que «os protestantes Nazarenos trabalham activamente, mas que a população dirige-se a eles por interesse, para conseguir empregos ou uma passagem para a América em boas condições» (*idem*). Quanto ao órgão de controle, censura e fiscalização interna do sistema colonial a partir de 1961, o relatório da PIDE¹¹⁹ n.º 2206/62-S.R., de 4 de Dezembro de 1962, que se intitula «Seitas religiosas existentes em Cabo Verde», refere o seguinte: «denominam-se de ‘NAZARENOS’ e como se trata de uma igreja rica (dinheiro americano), têm as possibilidades de desenvolver forte acção na captação de adeptos». Por fim, e ainda sobre a alegada «proeminência» económica nazarena nas ilhas, é muito relevante citar aqui um fragmento de um documentado intitulado *Relatório das Missões Católicas referente ao Ano de 1955*, da Diocese de Cabo Verde. Este relatório é da autoria do padre Augusto Nogueira de Sousa e revela o seguinte:

3 - O PROTESTANTISMO: Em Fevereiro de 1955, a voz autorizada de sua Eminência o Senhor Cardeal-Arcebispo de Lourenço Marques D. Teodósio Gouveia expôs, com palavras de Mestre, as consequências nefastas, no campo espiritual e político, do protestantismo. As suas afirmações são claras e de uma actualidade flagrante. O protestantismo desmoraliza,

¹¹⁹ Polícia Internacional e de Defesa do Estado.

desagrega e desnacionaliza. E, infelizmente, ele vai penetrando e infiltrando-se em todas as nossas Províncias Ultramarinas, mesmo em Cabo Verde, cuja religião católica tem já mais de 400 anos de existência. Os meios económicos de que dispõem, incomparavelmente superiores aos nossos, permitem-lhes levantar grandes e vistosos templos e, infelizmente, em lugares de destaque, como na Praia, São Vicente, Brava e Maio. Com dinheiro, desporto e vãs promessas, têm alastrado o seu campo de acção e, conseqüentemente, dificultado o nosso ministério (1956: 13-14).¹²⁰

Portanto, para muitos nacionais como para as autoridades oficiais e religiosas da época, a IN era uma instituição de posses consideráveis, o que no entender daquelas facilitava a adesão dos cabo-verdianos.

Resumindo, o prestígio social que a IN alcançou nas ilhas deveu-se a determinadas pessoas que iam aderindo ou simpatizando com a IN, aos bens móveis e imóveis que ela possuía, à Editora Nazarena, ao seu estabelecimento de ensino e à considerável preparação teológica que os pastores recebiam ali, entre outros aspectos.

A persistência das perseguições

Apesar desse prestígio social, as hostilidades e perseguições não desapareceram na era missionária norte-americana e britânica. Com a queda da monarquia e a ascensão do republicanismo, a 5 de Outubro de 1910, as leis concernentes à liberdade religiosa mudaram. Assim, o Decreto de 15 de Fevereiro de 1911 revogava os artigos 130.º e 135.º do código penal, que vigoravam no regime anterior. Além disso, introduziu-se novos artigos, 131.º e 134.º. Estes artigos asseguravam a liberdade de culto a «qualquer religião», a «injúria e ofensa cometida contra um ministro de qualquer religião» era punida com pena de prisão, equiparada a qualquer crime cometido contra as autoridades públicas. Porém, há que assinalar dois aspectos: primeiramente, era proibido a prática de culto fora dos templos ou recintos fechados, e, em segundo lugar, prevaleciam alguns artigos da Concordata celebrada com a Santa Sé, nomeadamente a continuação do ensino da religião e moral católica nas escolas

¹²⁰ «Diocese de Cabo Verde - Relatório das Missões Católicas referente ao Ano de 1955», Praia: Minerva de Cabo Verde.

públicas, embora facultativa mediante pedido de dispensa (*vide* Ferreira, 1972: 45-49).

Não obstante as leis da República que garantiam a liberdade e inviolabilidade das práticas religiosas, as perseguições prolongaram-se décadas a fio, num plano agora não institucional, mas, se quisermos, «popular». Os epítetos lançados aos nazarenos e à IN, desde «religião do diabo» (Ramos, 1996: 16), «demónios» (Correia, 2008: 8), «demónios protestantes» e «nazareno anticristo» (Miller, 1950: 65 e 76), estenderam-se desde o período missionário de João Dias até à *era* da administração norte-americana. Ainda no plano simbólico e verbal, fazia-se cruces quando se avistava um nazareno na rua, uma prática que remontava à fase inicial das perseguições na Brava. Dificultava-se também o arrendamento de casas aos missionários estrangeiros, pois acreditava-se que eles tinham «horns, a long tail, and split hoofs» (Miller, 1950: 76). Um outro dado relevante é que na cidade da Praia, ainda nos finais de 1930, os crentes iam aos cultos às escondidas (cf. Correia, 2008: 8). Isto devia-se, provavelmente, à pressão que o Governo exercia sobre os recém-nazarenos (*idem*: 19), em especial os funcionários públicos. Um caso extremo foi o da então professora Ambrosina Azevedo, que foi forçada a deixar a sua profissão depois de ter aderido à IN (cf. Dayhoof, 1996: 57). Outros casos de perseguição e até de agressão física se sucederam. Um desses episódios ocorreu com o pastor António Gomes de Jesus, que foi agredido publicamente (cf. Correia, 2008: 26).

Como se sabe também, os padres tinham uma enorme influência e poder e, em conluio com alguns administradores das ilhas, chegaram a bloquear investimentos nazarenos, como no caso da construção da IN de São Filipe, no Fogo, nos anos 1950 (cf. Almeida, 2000: 46). Este templo foi inaugurado somente em Maio de 1970. Os nazarenos tiveram de esperar quinze anos, segundo uma crónica de António Leite, reproduzida em Almeida (2000: 106). A morosidade que caracterizou esta construção esteve muito provavelmente relacionada com os impedimentos que a administração colonial criara aos nazarenos a pedido das autoridades católicas, que estavam muito incomodadas com a edificação de «grandes e vistosos templos» dos protestantes nazarenos, principalmente nos centros das cidades e vilas do arquipélago. Quinze anos de espera corresponde ao período de 1955 a 1970 e, no relatório da Diocese de

Cabo Verde de 1955, o padre Augusto Nogueira de Sousa é muito explícito em relação ao «perigo» que representava a projecção arquitectónica e paisagística nazarena no espaço público cabo-verdiano. Neste sentido, Sousa afirmava sem hesitar que:

Se o Estado dificultasse a construção de templos, principalmente em certos lugares de destaque nas vilas e cidades e os missionários católicos dispusessem de maiores meios para criarem e organizarem salões recreativos e centros de atracção para a juventude, talvez a sua acção fosse menos desmoralizadora, desorganizadora e desnacionalizadora, como afirma Sua eminência o Senhor Cardeal Arcebispo de Lourenço Marques (1956: 14).

O embargo imposto pelo administrador da ilha do Fogo à construção do templo da IN em São Filipe, foi resolvido, entretanto, por um governador de origem fogueense, que o pastor local, Eudo Tavares de Almeida, contactou para dirimir tal decisão (cf. Almeida, 2000: 47). Na ilha da Boa Vista ameaçavam as crianças, dizendo-lhes de que se assistissem os cultos da IN teriam sete faltas na escola pública e que não podiam faltar aos encontros da Mocidade Portuguesa (*idem*: 33).¹²¹ No Fogo a família do pastor Luciano de Barros, quando desembarcava do navio *Areias* para pastorear nesta ilha, foi recebida pelo administrador do concelho que lhes decretou quarentena, por virem de uma ilha afectada por uma doença qualquer. O filho deste pastor, Jorge de Barros, lembra este episódio e reflecte sobre ele nestes termos:

Era um meio de nos isolar na praia de Nossa Senhora, num barracão da alfândega, barracão povoado por ratos que aí corriam para comer o amendoim que ia ser embarcado. E lá ficámos, e ficámos, e ficámos sem comida nem bebida por uns dias, até que telegramas vindos à Praia, e da Praia para o Fogo, nos mandaram libertar e pela primeira vez entrar na cidade. Mas bem me lembro que entrámos ali na cidade à pé, como indesejáveis.

Barros contou-me também que, quando tinha doze anos, encontrava-se à porta da igreja, no momento em que «um padre parou a sua mota e cortou as minhas costas com chicote», recorda. Além de relatos de agressão física, havia os de agressão

¹²¹ Jorge de Barros oferece-nos um testemunho em primeira pessoa das atitudes punitivas na escola pública de Cabo Verde de outrora. Disse-me ele que quando viveu na ilha da Brava, o seu professor, no primeiro dia de aulas, chamou-o à frente e mandou-lhe recitar a «Ave Maria», mesmo sabendo que ele era filho do pastor nazareno da ilha e que não sabia proferir tal prece. Como consequência, o professor mandou aplicar-lhe seis palmatoadas em cada uma das mãos. Dias depois, esse mesmo professor perguntou: «quem não esteve na missa ontem, domingo, levanta a mão», e mandou aplicar-lhe a mesma medida punitiva que tinha recibo dias antes por não saber recitar a Saudação Angélica.

verbal, psicológica e simbólica. Tomemos os casos da quarentena da família Barros e da Boa Vista, supracitados, como dois bons exemplos disso. Barros recorda também que quando chegaram à ilha do Fogo, «havia indicações para cuspir em direcção à família, havia indicações para não vender, não alugar». Um padre, lembra Barros, ensinou às crianças na ilha do Fogo uma canção que se tornou muito popular nesta ilha, para que a cantassem no recreio das escolas às crianças nazarenas ou quando passassem pelos nazarenos¹²² Mas, na opinião de Barros, os católicos eram condicionados a hostilizar os nazarenos. As ameaças dos padres visavam não só atingir os nazarenos, mas também católicos que pretendessem ter algum contacto, ligeiro que fosse, com eles. Os católicos que ignorassem esses alertas incorreriam em excomunhão, podendo ser-lhes recusada, por exemplo, a realização das cerimónias de casamento e sepultamento (*vide* Miller, 1950: 131-132). Como se sabe, nalgumas áreas do país, principalmente o interior católico das ilhas, essas ameaças eram fortes e, conseqüentemente, afastavam com facilidade os habitantes das actividades da IN.

Já no que tange ao regime e administração colonial portugueses, apesar das leis garantirem a liberdade religiosa, a fiscalização das actividades da IN realizava-se subrepticamente.¹²³ Provam-na os relatórios da PIDE. Sirva de exemplo o relatório que referimos acima (n.º 2206/62-S.R., de 4 de Dezembro de 1962), que dedicou três páginas à IN. Ali se traça o perfil socioeconómico dos membros da IN, faz-se um mapeamento dos sectores e camadas da população onde ela mais actuava e procura-se possíveis ligações políticas entre a IN e movimentos revolucionários e independentistas. Sobre esse último ponto, os agentes da PIDE sublinham a existência de uma divórcio entre a IN e a política, referindo que os membros da IN se preocupavam mais com as questões religiosas e que respeitavam «as leis e a bandeira

¹²² Barros reportou-me a letra desta canção: «fora, fora protestantes enganadores de gente, cambada de trapalhões».

¹²³ O pastor Jorge de Barros, numa das entrevistas que lhe fiz em Fevereiro de 2011, revelou-me que os agentes da PIDE gravavam as suas prédicas tanto na cidade da Praia como na IN do Mindelo. Disse-me que recebia bilhetes no púlpito, avisando-o dessas gravações, mas não tinha nada a temer e salientou-me que, relativamente às suas preleções, «não alterava absolutamente nada, porque não tinha nada a alterar». Barros lembra-se nitidamente de um desses agentes no Mindelo e ainda das abertas e frequentes fiscalizações da PIDE à IN daquela cidade, e afirma: «não era segredo, tínhamos agentes dentro da igreja, não eram espias, eram pessoas que se identificavam como agentes da PIDE». Relativamente a essas vistorias da PIDE, em concreto, arremata: «mas nunca nos causaram qualquer dano, porque não havia danos a causar, se tivessem descoberto qualquer coisa, estávamos presos.»

portuguesa, chegando mesmo a rezar na igreja pelos êxitos e paz para Portugal»¹²⁴. Contudo, o referido documento diz explicitamente que se tomava, entretanto, algumas medidas como:

a) impedir a vinda de novos dirigentes estrangeiros; b) controlar a sua correspondência, perdendo-se (casualmente) alguma que promovia reuniões ou instruções para abordagem referente a possíveis conversões; c) impedir a infiltração nas Forças Armadas, vindas da Metrópole e; d) influir para que se torne cada vez mais efectiva a acção missionária católica.¹²⁵

António Leite fala-nos dum outro questionário sobre as actividades dos protestantes, que foi posto a circular em todos os concelhos do país. Aí se inquiria entre outros aspectos sobre os seguintes pontos: «se os pastores protestantes alimentavam a animosidade do negro contra o branco; se a língua inglesa era ensinada nas chamadas ‘Escolas Dominicais’; se a bandeira nacional (portuguesa) era hasteada nos templos» (2008: 84-85). Neste caso, foram ouvidas personalidades nacionais, que deram depoimentos positivos sobre os pastores e as actividades nazarenas nas ilhas (*idem*: 85).¹²⁶ No fundo, esse inquérito, entre outros aspectos, ecoava a preocupação, já tida como certa, pelo menos de acordo com o relatório da Diocese de Cabo Verde, de que o protestantismo «desmoraliza, desagrega e desnacionaliza».

¹²⁴ P. 4.

¹²⁵ Pp. 4-5.

¹²⁶ Jorge de Barros lembra-se bem desse famigerado inquérito. Era pastor da IN do Mindelo, quando teve conhecimento de que a IN de Cabo Verde estava a ser inquirida por tais motivos. Segundo Barros, eram falsas questões, no fundo, pois não se fomentava a animosidade do negro contra o branco nem se ensinava inglês na Escola Dominical. No que toca ao hasteamento da bandeira, Barros recorda que era uma imposição e que todas as igrejas nos domingos de manhã tinham de içar a bandeira portuguesa. Todavia, lembra-se também que essa exigência não era requerida à Igreja Católica e que no Mindelo a IN tinha uma despesa tremenda com as bandeiras, pois elas rasgavam-se amiudadamente por causa do vento que faz na ilha de São Vicente. Sobre o hasteamento da bandeira, Barros salienta que entre as personalidades ouvidas constam os nomes de Augusto Miranda, advogado e, como referi atrás, colaborador desde a fase primária da IN no Mindelo, João Cleófas Martins ou Nhô Djunga, que conhecia os dirigentes da IN e João Mariano, pai de Gabriel Mariano, que frequentava a IN, cujos depoimentos foram favoráveis à IN. O inquérito foi arquivado. Barros advoga que, no fundo, «era uma maneira, entre outras, de nos apanhar em falta». Nesse processo, Jorge de Barros não se esquece do seu amigo Manuel «Manecas» Duarte, que frequentava a sua casa «para ouvir música clássica e para falar de literatura e coisas intelectuais». Pontuou-me que Manuel Duarte era, por essa altura, procurador da República, e que tinha aquele caso entre mãos para fazer a inquirição. Refere ainda que Duarte o protegeu relativamente às acusações da PIDE de que a igreja que Barros dirigia não alçava a bandeira portuguesa. Recordo que Manuel Duarte foi uma das figuras de proa da chamada *geração de 50*, analisada no primeiro capítulo.

Em resumo, da década de 1950 em diante, apesar das perseguições e fiscalizações, o prestígio social de que a IN gozava junto de certos elementos da sociedade cabo-verdiana e o cunho apolítico que ela imprimia nas suas acções evangelísticas fizeram com que, em termos gerais, o seu *modus operandi* fosse, digamos, «tolerado» pelas autoridades coloniais. E a partir da independência do país, em 1975, terão ocorrido transformações substanciais no seio da IN de Cabo Verde? Que rupturas e continuidades se sucederam? E as relações entre a IN e o Estado de Cabo Verde, como se processaram?

1975-2015: continuidades e mudanças

Em 1972, na conferência nacional de pastores nazarenos, advogou-se que o Distrito da IN de Cabo Verde atingira um nível de maturidade que garantia ter seu próprio superintendente nacional (cf. Monteiro, 1997: 174). Esta declaração veio reforçar a contundente interrogação do pastor Gilberto Évora, levantada anos antes numa assembleia distrital, perante os missionários e líderes estrangeiros: «Quando é que se vai ouvir uma voz cabo-verdiana?!»¹²⁷. Para Évora, a sua declaração foi, nessa altura, «o grito de Ipiranga!». Como me contou este pastor, no imenso Vale da Ribeira da Torre, Santo Antão, os jovens ficaram entusiasmados com a sua ousadia e era-lhe imperativo afirmar que os nazarenos nacionais tinham capacidades de liderar a IN. Esta mudança veio a ocorrer em 1975, quando a liderança internacional nomeou para essa função o pastor Francisco Xavier Ferreira, «Sr. Chiquinho», como era também carinhosamente chamado.

A partir dessa data reduziu-se o número de missionários em Cabo Verde. No entanto, como defende João Mateus Monteiro: «whereas the national superintendent was technically the leader of the Church on the district, the de facto pivot upon which hinged most vital exchanges with headquarters were the U.S. missionaries, independently of those missionaries own will or personal orientation on the matter» (1997: 175). Ou seja, apesar do novo organograma, que tinha em linha de conta os líderes nacionais, a autonomia e as iniciativas dos locais eram limitadas. Como nos

¹²⁷ Entrevista realizada em Ribeira Grande, Santo Antão, em Junho de 2010.

explica Monteiro: «executive power is filtered down from headquarters through a complex hierarchy of command centers, coordinators, directors, and sub-director at regional, sub-regional, and field levels; by the time it reaches the national leader, real power is highly diluted and nearly inconsequential» (*idem*: 176). Para ser mais concreto, Monteiro refere que embora, a partir de 1975, os nazarenos locais tenham passado a ocupar os cargos de liderança e a ser uma igreja de auto-sustento, «the church's program, in all its aspects, is externally established; its ideology, goals, course, dynamics, methods, policies, checks-and-balances, are all determined elsewhere» (*idem*). Muitos desses aspectos, foram, contudo, reconfigurados com a elevação da IN de Cabo Verde a Distrito Regular, em 1992, sucedida da partida definitiva dos últimos missionários estrangeiros, em 1994, e da chegada da nova reitora do Seminário Nazareno, a cabo-verdiana Maria Odette Pinheiro¹²⁸, nesse mesmo ano. Aquela distinção e a inexistência de uma presença missionária norte-americana representou uma nova etapa para a IN nas ilhas. Por um lado, já não podiam contar com os recursos que a IN internacional lhes concedia na era da missão nazarena estrangeira. Por outro, como defende João Monteiro, os nazarenos cabo-verdianos depararam-se com um grande desafio, que era o de reconciliar a sua identidade religiosa nazarena com a sua identidade cabo-verdiana (*vide* Monteiro, 1997: 194-96).

A IN que se erigiu em Cabo Verde sob a alçada dos missionários norte-americanos e britânicos estava desprovida de algumas idiossincrasias locais, como a língua cabo-verdiana, que até tinha merecido atenção no período inicial, com João José Dias. Nesse aspecto, no pós-independência, os nazarenos começam, ainda que timidamente, a eximir-se de alguns preceitos e estruturas da IN. Se antes da independência, como defende Monteiro (1997), a IN se tinha alienado, em certos aspectos, da sociedade, no período seguinte, e à medida que se tornava menos dependente da liderança de

¹²⁸ Médica, pastora e teóloga nazarena que - depois de viver largos anos em Portugal, país onde cursou medicina e foi professora assistente na Faculdade de Medicina da Universidade de Coimbra, e nos EUA, onde fez a sua formação teológica e exerceu medicina e pastorado - regressou a Cabo Verde para dirigir o Seminário Nazareno, em 1994. A sua intervenção no espaço público cabo-verdiano tem sido muito activa, participando em fóruns de debate de cariz eclesialístico e secular, escrevendo artigos para a imprensa escrita e tecendo opiniões noutros órgãos de comunicação, como a televisão pública, sobre temas que vão desde a saúde pública, assuntos éticos, sociais, religiosos e políticos. A 27 de Dezembro de 2010, Pinheiro casou-se com o ex-Presidente da República António Mascarenhas Monteiro.

Kansas City, ela tentava recuperar essa conexão mais directa com os cabo-verdianos, a vários níveis.

João Mateus aponta as iniciativas juvenis das IN da Praia e do Mindelo, dos meados de 1970, como exemplo dessa procura de autonomia. Nos dois principais centros urbanos do país, jovens nazarenos começaram a organizar-se em grupos, porém distintos da organização juvenil internacional da IN, com os seus próprios estatutos, liderança e actividades. Com autonomia e cunho informal, promoviam actividades sociais, recreativas e evangelísticas, assim como encontros para discutirem temas pertinentes da juventude, e até intercâmbio com outros grupos religiosos, como os jovens católicos no Mindelo (cf. Monteiro, 1997: 232). Para Monteiro, este foi um meio que os jovens nazarenos encontraram para transcenderem o seu isolamento colectivo do resto da sociedade e tornarem-se visíveis no meio social mais amplo, extravasando assim as fronteiras da igreja (*idem*: 233). Este autor entende também essas iniciativas, mesmo num nível tácito, como uma forma de protesto ou de reacção dos jovens nazarenos contra uma estrutura denominacional juvenil formal e importada (*idem*). No fundo, uma reacção que condizia com a atmosfera pós-colonial de auto-afirmação e independência nacional.

O retorno da língua cabo-verdiana, o crioulo, nos cultos no pós-independência é também uma das grandes marcas dessa reconciliação. Mas há que dizer que tal se processou de forma gradual. Paulatinamente, o crioulo reentrou na liturgia nazarena das ilhas, diria que de forma mais assertiva nos últimos vinte anos e com maior vigor nos últimos dez. Como pude verificar no meu trabalho de campo pelas ilhas que percorri entre 2010 e 2013, o crioulo é muito comum nos cultos principais de algumas igrejas, aos domingos. Os cultos dos jovens são praticamente cem por cento em crioulo e as orações são proferidas bastantes vezes nessa língua, tanto a nível público como em privado. Não obstante estas mudanças, o português continua a ser uma língua muito usada, principalmente nos maiores centros urbanos, como Praia e Mindelo, e nos actos mais solenes, como as assembleias distritais. Vale a pena destacar que nas ilhas do Sal e da Boa Vista, devido ao fluxo turístico, da Europa, e migrante, dos países vizinhos da Costa Ocidental africana, os cultos são realizados em crioulo, português e inglês. No Sal, por exemplo, como pude testemunhar, os cultos

têm tradução simultânea do português para o inglês, devido a uma significativa presença de evangélicos nigerianos.

Vários factores promoveram o uso crescente da língua cabo-verdiana nas IN de Cabo Verde, nos últimos quarenta anos. O primeiro foi o movimento dos anos 1970 e o fervor nacionalista que encerrava. Em segundo lugar, nos anos noventa há uma incorporação na liturgia nazarena de algumas músicas evangélicas em crioulo, trazidas por jovens nazarenos que se tinham deslocado à Guiné-Bissau, numa missão da JOCUM¹²⁹. Estes jovens, como me explicou o pastor António Furtado, aprenderam nessa missão músicas evangélicas no crioulo da Guiné-Bissau e, posteriormente, ensinaram-nas nas igrejas de Santiago, principalmente.¹³⁰ Pouco tempo depois emergiam grupos musicais nazarenos como «Hosanas Cabo Verde», na Praia, e «Alfa», no Mindelo, que compunham muitas músicas em crioulo, e cujo estilo musical ia do funaná ao reggae, da morna ao zouk, do rock ao hip-hop. Este movimento musical contagiou principalmente os jovens e, em certa medida, contribuiu para o reforço da língua cabo-verdiana nos cultos nazarenos e a incorporação de géneros musicais cabo-verdianos, como o funaná e a morna, na dinâmica litúrgica nazarena nas ilhas.

Além disso, a própria música «tradicional» cabo-verdiana passou a tocar-se e cantar-se pontualmente nalgumas actividades nazarenas, como as assembleias distritais. Se em 1993, na Assembleia Distrital em Porto Novo, ilha de Santo Antão, alguns se escandalizaram com uma morna num dos serviços desse evento¹³¹, em 2012, na 59.^a Assembleia Distrital, no Mindelo, o programa do encontro abriu com uma morna, interpretada por Cesária Évora. Mais ainda, hoje, nalguns casamentos nazarenos, em vez da marcha nupcial «Lohengrin» de Wagner, ouvem-se músicas de artistas cabo-verdianos, como «M cria ser poeta» de Paulino Vieira, «Nôs Amizade» de Tó Alves, ou «Nha Vida» de Lura. Por fim, e ainda em relação a este tema, aponto telegraficamente mais dois dados importantes. O primeiro refere-se à tradução, para o crioulo de Santiago, do Evangelho de Lucas, intitulado: «Lúkas, Notícia Sabi di

¹²⁹ Sigla de Jovens Com Uma Missão. Essa organização interdenominacional chegou a Cabo Verde na primeira metade dos anos noventa, pela mão de missionários brasileiros. Falarei mais sobre a JOCUM e a sua influência no seio dos nazarenos cabo-verdianos no capítulo V.

¹³⁰ Entrevista realizada na cidade da Praia em Setembro de 2011.

¹³¹ Ver, a propósito, Monteiro (1997: 193).

Jisus», realizada pela Comissão cabo-verdiana para a Tradução da Bíblia, e mais tarde, em 2009, a tradução de Actos, «Atús di Apóstulus», também em crioulo de Santiago.¹³² O segundo dado tem a ver com a dobragem do filme «Jesus» para os crioulos de Santiago e São Vicente e Santo Antão, nos anos 2011 e 2012, respectivamente. Este filme é muito utilizado nas campanhas evangelísticas nazarenas nos arredores dos centros urbanos e no interior das ilhas. O projecto em torno da tradução da Bíblia, da dobragem de filmes evangélicos, da valorização das músicas na língua cabo-verdiana e da sua utilização cada vez mais frequente nos cultos nazarenos nas ilhas tem o fito de integrar narrativas cristãs na cultura local, mas também o inverso. Ou seja, incorporar idiossincrasias locais no reportório cristão. Essas idiossincrasias locais são absorvidas mais em termos de forma que de conteúdo. Seja como for, a ideia subjacente é a de «refundar» uma IN «autenticamente» cabo-verdiana.¹³³

É relevante também salientar que na década de 1990 a IN recebeu alguma influência, litúrgica e até teológica, das igrejas neopentecostais do Brasil. Com a chegada dessas igrejas, com a mobilidade de pastores nazarenos entre Cabo Verde e Brasil, e com a consequente integração de informações e ideias vindas deste país sul-americano, alterou-se significativamente a performance dos crentes da IN. Para alguns nazarenos, a «brasileirização» da IN em Cabo Verde faz perigar todo o processo de construção de uma IN arraigada na cultura local a que aludi acima. Em suma, nos últimos quarenta anos, podemos concluir que houve mudanças, algumas até substantivas, no interior da IN em Cabo Verde. Passemos, para concluir, às relações entre a IN e o Estado de Cabo Verde, de 1975 aos dias de hoje.

¹³² Fez-se uma segunda edição do Evangelho de Lucas, mas com um novo título: «Ivanjélhu di Lúkas». Aqui vale a pena recordar outras duas traduções bíblicas para a língua cabo-verdiana. A primeira foi feita aquando da visita à ilha Brava do pastor Eduardo Moreira, referida anteriormente, que, com ajuda de bravenses, traduziu fragmentos bíblicos para o crioulo local. Este trabalho, intitulado *Pàdàs di Scritura Sàgrada: na Criôlo de Djà-Braba*, foi publicado pela Sociedade Bíblica Nacional da Escócia (cf. Ferreira, 1972: 55). A segunda é também uma tradução de excertos bíblicos e confinada aos quatro evangelhos. Foi realizada pelo poeta mindelense Sérgio Frusoni em 1979, com o título de «Vangêlê contód d'nôs móda». É uma tradução livre feita para o crioulo de São Vicente, a partir da versão original publicada em romano e que deu à estampa com o nome «Er vangelo seconno noantri», da autoria de Bartolomeo Rossetti.

¹³³ Sobre a tradução da Bíblia em vários contextos africanos e as suas implicações na elaboração de uma literatura em línguas africanas e na promoção do nacionalismo cultural e político africano, ver Sanneh (1993: 73- 151).

Dos capitais simbólicos a uma igreja respeitada

No período após o 25 de Abril de 1974 e a independência de Cabo Verde, proclamada a 5 de Julho de 1975, as relações entre o Estado pós-colonial e as tradições religiosas cristãs ocorreram num clima relativamente pacífico. Muito diferente, portanto, das relações conturbadas que se verificaram noutros contextos, como por exemplo em Moçambique e Angola. Se nos primeiros quinze anos de independência houve alguma animosidade entre o partido que sustentava o governo, o PAIGC-CV, e a Igreja Católica (*vide* Koudawo, 2001, 122-125, e Lopes e Pereira, 2012), o mesmo não se pode dizer relativamente à IN. Em primeiro lugar, isso devia-se à já conhecida atitude apolítica¹³⁴ dos nazarenos, do ponto de vista institucional e oficial, introduzida na era missionária norte-americana e britânica. Contudo, antes da independência muitos nazarenos aderiram à causa de independência e fizeram abalar a ideia de que o crente nazareno não se devia imiscuir nas questões políticas. Alguns deles participaram até na célebre «Tomada da Rádio Barlavento»¹³⁵, no Mindelo, São Vicente. No entanto, pairava uma atmosfera de incerteza face ao novo regime de partido único entre alguns missionários estrangeiros e crentes da IN, que tinham reservas quanto ao cunho «comunista» e «anti-religioso» que o movimento pró-independência podia imprimir.

Nas minhas entrevistas, alguns interlocutores reportaram-me episódios desse longínquo período de 1974-75. A agitação política e revolucionária havia chegado também à IN.¹³⁶ Nela, como no resto da sociedade cabo-verdiana, havia muitos defensores da independência e do PAIGC, mas também alguns que se demarcavam

¹³⁴ Acerca de posicionamentos apolíticos e de teologias apolíticas no âmbito do cristianismo em África, ver as abordagens críticas de Mbembe (2013), Boulaga (2002) e Ela (2005; 1988). No romance *Americanah* de Chimamanda Ngozi Adichie, deparamo-nos com personagens e narrativas que nos remetem de uma forma muito perspicaz para essa temática no contexto do cristianismo neopentecostal nigeriano.

¹³⁵ Este foi um dos momentos que mais marcou o período revolucionário na ilha de São Vicente. Ver, sobre este episódio, o trabalho de José Vicente Lopes (1996).

¹³⁶ Mário Lima, outro dos meus interlocutores, que era, no momento da independência do arquipélago, secretário distrital da IN, contou-me que, por exemplo, o órgão que dirigia a IN no país, a Comissão Executiva, passou a ser chamada de «Comité Executivo», terminologia que se quadrava mais com as nomenclaturas do período revolucionário.

deles. Era o período em que o elã nacionalista e patriótico alcançava o seu auge. Colateralmente à dinâmica revolucionária, alguns moveram-se com acções concretas no sentido de confrontar a Igreja Católica e a IN. Por exemplo, nalgumas paredes da cidade Praia, *slogans* como «Viva a Religião» e «Viva Jesus Cristo» ombreavam com «Viva Amílcar Cabral» e «Viva Che Guevara» (cf. Cabral, 1980: 87). A situação agudizou-se quando alguns «militantes de base» do PAIGC se dirigiram a algumas igrejas e crentes sugerindo-lhes que os templos católicos e nazarenos deviam ser transformados em «armazéns» ou «oficinas de carpintaria».

Apesar das intimidações, o pastor António Barbosa Vasconcelos, que por essa altura residia na cidade do Mindelo, defende que os líderes máximos do PAIGC, em Cabo Verde, foram prudentes. Certa vez, lembra, nessa atmosfera de agitações e incertezas, dirigiu-se ao largo da Câmara Municipal de São Vicente para ouvir um grupo que tinha vindo da Praia, liderado pelo então primeiro-ministro, Pedro Pires. Ali, ouviu o discurso de Pires, que falava a partir da varanda dessa instituição, e após este ter perorado, reagiu da seguinte forma: «eu tive uma calma extraordinária, porque eu vi que este homem não veio para me atacar, ele veio justamente para reconhecer os direitos de todos»¹³⁷. Tal como vinha plasmado no programa político do PAIGC, elaborado em Conacry no final dos anos 1960 (*vide* Monteiro, 1997: 168, nota de rodapé 308), Pires defendia o direito à liberdade religiosa. Mais tarde, em 1984, para reconhecer importância da IN no arquipélago, o governo de partido único pôs a circular dois selos da República de Cabo Verde, que estampavam os templos das IN da Praia e do Mindelo.¹³⁸ Resumidamente, diria que os pequenos incidentes do

¹³⁷ Entrevista realizada na localidade de Achada Santo António, cidade da Praia, no dia 5 de Julho de 2010.

¹³⁸ Observo também que, desde a independência, vários membros dos sucessivos governos tinham, durante a infância ou juventude, feito parte das organizações infantis e juvenis da IN. Alguns até tinham tido uma relação muito profunda com a IN. Neste ponto, Renato Cardoso é um dos exemplos mais paradigmáticos. Ele foi um nazareno muito activo até à sua vinda para Portugal, onde veio cursar direito, na Universidade de Lisboa. Aqui vale a pena destacar a sua vibrante apreciação a propósito de uma actividade nazarena realizada na IN do Mindelo e que foi registada pelo seu próprio punho num pequeno artigo sob o título «Mindelo Vive um Grande Dia», na *Epístola* de Maio de 1968, páginas 80-81. Cardoso trabalhou na Editora Nazarena como tradutor e ilustrador antes de rumar a Lisboa para os estudos. Durante os anos do partido único, ocupou vários cargos no aparelho do Estado cabo-verdiano: director-geral dos Assuntos Políticos, Económicos e Culturais, um cargo vinculado ao Ministério dos Negócios Estrangeiros, director-geral da Administração Interna, conselheiro e coordenador do Serviço de Assessoria do primeiro-ministro Pedro Pires, e, por último, secretário de Estado da Administração Pública. Era conhecido também por ser um exímio compositor de baladas, algumas de intervenção. Cardoso era muito admirado entre os seus pares e no seio da sociedade cabo-verdiana. Foi assassinado

período revolucionário não perturbaram as relações entre o Estado pós-colonial e a IN. Perduraram cordialmente durante os primeiros quinze anos de nação independente.

Nos anos 1990, com o fim do regime de partido único e a entrada no sistema pluripartidário, e com um novo partido no poder, o MpD¹³⁹, as relações permaneceram amistosas, exceptuando o caso da suspensão do programa televisivo evangélico dirigido por Billy Graham¹⁴⁰. A IN tinha sido um dos promotores dessa iniciativa evangelística. No dia da exibição dessa «cruzada» evangelística, o programa foi abruptamente interrompido e substituído por outro de cariz musical e considerado pouco «decoroso» nos meios protestantes. A causa desta suspensão foi um telefonema de um governante, que, possivelmente, terá sido por sua vez instigado pelas autoridades católicas (cf. Monteiro, 1997: 201, nota de rodapé 368). Apesar da celeuma que este caso levantou e da investigação instaurada, nunca se conheceram, de forma oficial, os reais motivos da interrupção. De 2001 até os dias de hoje, e com o PAICV novamente no governo, as relações continuaram no mesmo registo dos momentos anteriores. No entanto, em 2013 a IN mostrou-se totalmente desconfortável e apreensiva¹⁴¹ com a assinatura da Concordata, rubricada no dia de 10 de Junho de 2013, entre o Estado de Cabo Verde e a Santa Sé. O líder máximo dos nazarenos nas ilhas, David Araújo, mostrou a sua inquietação com esta assinatura e disse esperar que ela «não venha a transformar o Estado cabo-verdiano num Estado católico»¹⁴². Um

em 1989, em circunstâncias pouco esclarecidas. Tal como Cardoso, muitos cabo-verdianos que passaram pelos órgãos de soberania de Cabo Verde pertenceram à IN ou tiveram relações estreitas de amizade e de parentesco com os nazarenos deste arquipélago. Este facto, conseqüentemente, contribuiu para que a IN de Cabo Verde fosse muito respeitada e, inúmeras vezes, auscultada pelos sucessivos decisores políticos do país desde 1975. Algumas das figuras políticas que frequentaram a IN no passado, foram entrevistadas no âmbito do trabalho de Filomena Lima (2013: 68-76), no qual reconheceram a influência do protestantismo nazareno nos seus percursos biográficos e naquilo que consideram ser hoje os seus «valores» e posicionamentos éticos.

¹³⁹ Movimento para a Democracia.

¹⁴⁰ O mais conhecido evangelista baptista que durante décadas dirigiu campanhas evangélicas de massas em muitos países do mundo. Muitos desses eventos foram transmitidos nas televisões. No caso de Cabo Verde, seria transmitido pela televisão pública no mês de Março de 1996.

¹⁴¹ Um dos pontos que tem levantado mais polémica nesta Concordata é reintrodução no currículo escolar público cabo-verdiano do ensino da religião e moral católica, que, apesar de facultativo, na óptica nazarena, configura uma discriminação em relação às outras tradições religiosas e periga o cumprimento da Constituição e a laicidade do Estado cabo-verdiano.

¹⁴² Declarações consultadas aqui: <http://asemana.sapo.cv/spip.php?article88965&ak=1> Acedido pela última vez no dia 13 de Junho de 2013.

motivo concreto de inquietação de Araújo foi a atribuição de uma pensão, pelo Estado de Cabo Verde, ao bispo emérito D. Paulino Évora¹⁴³.

Não obstante estes episódios que têm marcado a actualidade nazarena nas ilhas, a IN goza de grande prestígio junto das autoridades oficiais do Estado e da população. Ela é constantemente auscultada, a par da Igreja Católica, sobre vários assuntos sociais candentes que têm preocupado os governantes nacionais. A paridade de tratamento¹⁴⁴ a que me refiro é demonstrada a vários níveis e em muitos momentos. Sirva-nos de exemplo as visitas oficiais de líderes políticos e governantes ao superintendente distrital da IN de Cabo Verde, na sede nacional da IN na Praia, e as audiências concedidas à liderança da IN.¹⁴⁵ Ultimamente, um dos exemplos mais acabados dessa paridade foi a atribuição, em Maio do corrente ano, de uma pensão vitalícia ao superintendente emérito da IN, Gilberto Évora, à semelhança da concedida ao bispo emérito D. Paulino Évora.

Além de participarem como convidados em colóquios políticos nacionais, os pastores e líderes da IN são chamados a marcar presença e opinar em vários programas da rádio e da televisão públicas¹⁴⁶ e da imprensa escrita. Ainda na área da comunicação social, desde a década de 1970 que a IN tem um tempo de antena na rádio pública, «A

¹⁴³ Natural de Cabo Verde e primeiro bispo após a independência do arquipélago. Exerceu seu bispado de 1975 a 2009.

¹⁴⁴ Não pretendo de maneira nenhuma sugerir que o tratamento que a IN recebe do Estado cabo-verdiano tenha paridade com o que é dado à Igreja Católica, uma vez que os privilégios institucionais e bens materiais que são doados ou facultados a esta são incomparavelmente superiores aos concedidos àquela, como se sabe. Não obstante, a meu ver, há um reconhecimento institucional aproximado que é dado à IN, por exemplo na auscultação dos líderes nazarenos pelos governantes, que não é de somenos importância.

¹⁴⁵ Mais um momento em que se demonstrou pública e oficialmente essa paridade ocorreu no dia 5 de Julho último, na sessão solene do 40.º aniversário da independência nacional, na casa parlamentar cabo-verdiana. Nesse dia, o líder da bancada parlamentar do PAICV, Felisberto Vieira, no preâmbulo do seu discurso, ao referir-se às entidades oficiais e instâncias religiosas no geral, só especificou o cardeal de Cabo Verde e o superintendente da IN. Este discurso foi consultado aqui: asemana.publ.cv/spip.php?article111273&ak=1 Acedido pela última vez no dia 5 de Setembro de 2015.

¹⁴⁶ Alguns pastores e o próprio líder David Araújo têm participado em vários programas da televisão pública como *A Entrevista*, *Conversa em Dia*, *Sociedade Aberta* e *Código de Vida*. Além disso, alguns pastores nazarenos têm sido entrevistados em directo no Jornal da Noite, como Jorge de Barros e Eugénio Duarte. O pastor nazareno Adérito Ferreira tinha um programa quinzenal na estação televisiva privada Tiver, onde dissertava sobre a actualidade nacional.

Hora Nazarena»¹⁴⁷, que foi dirigida inicialmente pelo pastor Jorge de Barros e, nos últimos vinte anos, pelo pastor António Barbosa Vasconcelos. Além da «A Hora Nazarena», no início dos anos 2000, iniciou-se outro programa, «Ponto de Encontro», numa rádio privada, a Rádio Morabeza, coordenado pelo então pastor Daniel Monteiro, no Mindelo, mas este teve curta duração. Na internet, a IN conta com a sua página oficial *nazarenocv.com* e com a *epistolaonline.blogspot.com*, blog editado pelo pastor José Heleno Pereira. Este blog tem sido um meio relevante de comunicação entre os membros da IN nas ilhas, e essencial para a conexão entre os ilhéus nazarenos e a diáspora nazarena cabo-verdiana.

Devo registar também que a IN é membro do Conselho Nacional dos Direitos Humanos e do Conselho Nacional da Família. Ao longo destes últimos quarenta anos de Estado pós-colonial a IN criou também algumas organizações como a «Cruzada da Boa Vontade», dirigida pelo pastor Gilberto Évora, a Liga Nazarena de Solidariedade, tendo o seu dirigente, Adérito Ferreira, sido presidente da Plataforma das ONGs de Cabo Verde, e o Centro de Apoio às Vítimas de Violência Doméstica, na ilha do Fogo. Ademais, nos últimos anos erigiu e coordenou obras consideradas de cunho social que acolhem crianças, jovens e adultos, como «Operação Carinho», «Casa da Sopa», «Pão da Vida» e «Casa Zinha Lima», na cidade do Mindelo. Estas iniciativas são outros pontos de uma conexão entre a IN e a sociedade cabo-verdiana que se iniciou com a Escola Diária na Brava, em 1920, sob a alçada de João Dias e Eugénio Tavares.

Por fim, alguns dados estatísticos. Se em 1936 a IN contava com duas congregações, cinco em 1942, oito em 1953, catorze em 1963, dezoito em 1980, e vinte e três em 1994 (cf. Monteiro, 1997: 231), em 2013 ela tinha um total de sessenta igrejas organizadas no arquipélago. Segundo os dados do Instituto Nacional de Estatística, a IN tem 5644 membros.¹⁴⁸ Estes dados diferem dos números apresentados pela própria

¹⁴⁷ Conforme Jorge de Barros, este programa, nos anos 1970, era difundido em 73 estações, de sete países, a partir de Cabo Verde. «A Hora Nazarena» era muito ouvida fora do país, tendo o editor do programa recebido, numa certa ocasião, 600 cartas, de várias partes do mundo. Outra revelação que Jorge Barros me fez é que «A Hora Nazarena» passava também pela censura da PIDE. O texto escrito que ele elaborava tinha de ser lido pela censura 24 horas antes da emissão do programa. Ver mais sobre o período em que Barros dirigiu este programa radiofónico no capítulo IV.

¹⁴⁸ Dados do Censo de 2010, consultado em Karl Marx Monteiro (2012: 27).

IN, que indicam uma membresia de 9000 pessoas, representando 1.8% da população.¹⁴⁹ Encontram-se igrejas espalhadas por todas as ilhas e concelhos do país. O rápido crescimento da IN nos últimos vinte anos tem muitas similitudes com o crescimento e a expansão do cristianismo noutros contextos africanos no período pós-colonial.

Para concluir, observo que para tornar mais inteligíveis os restantes capítulos desta dissertação irei pontuando referências ao processo de implantação e expansão da IN nas ilhas de Cabo Verde que procurei aqui sintetizar e analisar. Esse enquadramento histórico e sociológico é necessário para uma compreensão mais atenta da mobilidade e dinâmica de pastores e missionários nazarenos cabo-verdianos ao longo do espaço atlântico, tema nuclear desta tese.

Responderei então à pergunta que deixei em aberto no final do primeiro capítulo. Na primeira fase do protestantismo em Cabo Verde, não obstante as dificuldades legais e o ambiente hostil, advogo que o capital social e económico dos ex-emigrantes protestantes foi fundamental para atenuar os choques com a Igreja Católica e as autoridades coloniais. Para isso também contribuíram algumas iniciativas de João Dias, como a abertura da Escola Diária nazarena e as ajudas alimentares em períodos críticos de fome. Com estas acções concretas a nível de intervenção social, a IN e o seu líder alcançaram a simpatia não só de uma parte da população, como de algumas autoridades coloniais.

Já do ponto de vista religioso, Dias conseguiu erigir uma igreja que valorizava determinados elementos da cultura cabo-verdiana, no âmbito da implementação do protestantismo nas ilhas. Nessa altura, a IN era constituída maioritariamente por camponeses e emigrantes retornados, tinha um carácter mais informal e uma administração muito pouco burocrática. Isto prevaleceu durante mais de trinta e quatro anos. Todavia, com a chegada de missionários norte-americanos e britânicos revogou-se o modelo que Dias tinha introduzido e iniciou-se uma nova fase, cujo grau de burocratização era elevado, tal como a preocupação com questões de hierarquia,

¹⁴⁹Esta informação foi recolhida aqui: http://www.alfa.cv/anacao_online/index.php/politica/5104-primeiro-ministro-reafirma-laicismo-do-estado-e-garante-igualdade-a-todas-confissoes acedido pela última vez no dia 14 de Junho de 2013.

tecnicidade e eficiência. Essa nova configuração administrativa e conceptual ocorreu concomitantemente com a transferência da sede da IN do meio rural bravense para os contextos urbanos de Mindelo e Praia. Na verdade, foi essa «urbanização» da IN que permitiu esta reconfiguração. Devido à formação académica dos missionários estrangeiros, mas também aos assinaláveis recursos financeiros e à construção de infraestruturas nazarenas em todas as ilhas, o prestígio da IN junto da sociedade cabo-verdiana e dos governantes aumentou consideravelmente.

O prestígio e a respeitabilidade que a IN obteve junto da sociedade cabo-verdiana e das autoridades coloniais e pós-coloniais estão indissolúvelmente ligados às relações de poder e às estratégias de acomodação aos aparatos institucionais. Estes, por sua vez, como sabemos, requerem aos agentes ou instituições «em jogo» lógicas de identificação simbólicas e materiais com o aparelho institucional oficial. Como notou Achille Mbembe, «os movimentos religiosos participaram desde sempre na modelação das sociedades africanas» (2013: 139). Neste particular, a «dependência das esferas da organização social (direito, arte, tecnologia, economia, família, política, etc.) perante a religião e o modo segundo o qual, em contrapartida, essas instâncias moldavam o factor religioso são incontestáveis» (*idem*: 139-140). Ora, as doutrinas, os rituais, o modo de governação e a organização administrativa, burocrática e judicial da IN estão inseridos na tradição greco-judaico-cristã, logo, plenamente adequados aos modelos simbólicos e à iconografia ocidentais que moldaram as instituições coloniais e pós-coloniais em Cabo Verde. Em suma, tanto no colonialismo como no pós-independência, a IN dominou sempre os capitais simbólicos e morais que eram também os das instituições oficiais. Assim, não prescindiu da disputa do campo religioso, contestando alguns privilégios institucionais concedidos à Igreja Católica¹⁵⁰, aumentando o número dos seus

¹⁵⁰ A título de exemplo, poucos meses depois da assinatura da Concordata entre o Estado de Cabo Verde e a Santa Sé, o líder da IN cabo-verdiana, David Araújo deu entrada na Assembleia Nacional com uma petição na qual requeria o adiamento da aprovação da Concordata pelos deputados da nação, alegando a «inconstitucionalidade» do referido acordo. Nesta petição, Araújo advogou a elaboração de uma «Concordata» ou «Concordatas» que abrangesse não somente a Igreja Católica, mas de igual modo «as centenárias denominações religiosas hebraico-cristãs que, ao longo do processo histórico, do início da colonização em 1462 até à Declaração da Independência em 5 de Julho de 1975, também trabalharam dedicada, activa e substantivamente na dignificação e formação do carácter pacífico, responsável, trabalhador, respeitador, conciliador e solidário do cabo-verdiano». Esta informação e

aderentes e amplificando o seu património material com a construção de templos, capelas e placas desportivas. Mais, edificou uma casa publicadora, comprou meios de transportes, criou programas de intervenção social, investiu no desporto e consolidou as suas instituições de ensino, como jardins infantis, escolas primárias e o Seminário Nazareno de Cabo Verde.

Como referi anteriormente, na década de 1950, emergiu, na cidade do Mindelo, o Seminário Nazareno. Ali se formaram dezenas de pastores e muitos deles no final da década de 1960 foram convidados a iniciar algumas missões da IN nos EUA, Brasil e Portugal. Mais tarde, outros foram enviados como missionários e líderes nazarenos para Senegal, Holanda, Guiné-Bissau, Moçambique, São Tomé e Príncipe, França, Angola, África do Sul, Zimbabué e Noruega. No próximo capítulo irei debruçar-me sobre esta mobilidade promovida institucionalmente, dentro do fluxo histórico colonial tardio e pós-colonial. Restringirei a minha análise à mobilidade «Sul-Norte», neste caso para a Europa, com maior incidência no contexto português. Neste sentido, através do meu trabalho de campo, analisarei a dimensão transnacional do protestantismo nazareno cabo-verdiano, esquadrinhando as suas instituições e os seus horizontes e vocabulários (Appadurai, 2001: 19).

citação foram recolhidas aqui: <http://asemana.publ.cv/spip.php?article93138&ak=1> acedido pela última vez no dia 28 de Outubro de 2013.

Capítulo III

«Missionação Sul-Norte»: narrativas, mobilidade e os artifícios da *condição global*¹⁵¹

Prelúdio etnográfico de um retrato dominical

Recordo-me bem daquele dia. Era uma manhã de inverno, fria e chuvosa. Espreitei pela janela do meu quarto e apercebi-me de que chovia a potes e coriscava no céu de Lisboa. Tive de esperar que a chuva amainasse um pouco para poder sair. Desci a rua em passos apressados e recorri ao atalho de um centro comercial para chegar à estação de metro. Encontrava-me perto da estação quando observei, a escassos metros, em plena Avenida da Liberdade, um homem com uma criança ao colo que se lhe agarrava ao pescoço, provavelmente sua filha, descendo lentamente avenida abaixo. Parecia não se importarem minimamente com os pingos de chuva que teimavam em cair. Era domingo. Dia de um merecido descanso, dia de lazer. Para muitas pessoas, no entanto, domingo não é apenas um dia de repouso. Para os cristãos, por exemplo, domingo é um dia sagrado. É sinónimo de dedicação e devoção a Deus. É «dia de ir à missa», para muitos católicos, ou «aos cultos», para os protestantes.

Naquele dia dirigia-me à Igreja do Nazareno de Queluz, em Monte Abraão, para assistir ao culto devocional das 11h30 e visitar os meus amigos Fernando Sousa e Teresa Sofia Fortes. Eles são o mais recente casal pastoral vindo de Cabo Verde para ministrar uma IN em Portugal. A amizade que tenho com este casal é de longa data. Conheço-os há mais de dez anos e durante o meu trabalho de campo no arquipélago cabo-verdiano, entre 2010 e 2011, conversámos várias vezes sobre a possibilidade de eles virem para Portugal, pastorear a igreja de Queluz. Vieram da ilha de São Vicente, onde pastoreavam a IN de Ribeirinha, sita nos arredores da cidade do Mindelo. Têm dois filhos: Pedro Gabriel e Hugo Miguel.

Cheguei à estação do Rossio e comprei o bilhete para Queluz. Entrei no comboio minutos antes da partida. Lá dentro já se encontrava uma dezena de turistas espanhóis.

¹⁵¹ Algumas partes deste capítulo foram publicadas em Ramos (2011).

Iam visitar a vila de Sintra com certeza. Estavam em «dia de lazer». O trajecto de comboio Lisboa-Sintra, aos domingos de manhã, é um percurso turístico sobejamente conhecido dos lisboetas. Se, por um lado, os turistas espanhóis iam passear na vila de Sintra, por outro, muitos africanos, imigrantes em geral e portugueses faziam o percurso inverso, Sintra-Lisboa, para trabalharem ou assistirem aos cultos no centro da capital, e não só, como veremos. Estes chegam de vários concelhos e freguesias da linha de Sintra: Tapada das Mercês, Rio de Mouro, Cacém, Monte Abraão, Queluz-Belas, Amadora, Reboleira, Damaia e Benfica. Frequentam, na sua maioria, as igrejas que se situam em zonas limítrofes do concelho de Lisboa, como Odivelas e Sacavém, assim como as da zona central, entre Alvalade e os Restauradores. Refiro-me aqui às igrejas católicas, romana e ortodoxa do leste europeu, e às protestantes clássicas, como a Baptista, a Presbiteriana e a do Nazareno. Também me refiro às igrejas africanas tocoista e kimbanguista vindas da bacia do Congo, às pentecostais provenientes da Nigéria, como a *Redeemed Christian Church of God*, e outras da África Central e Austral. Neste último caso, sirvam de exemplo a Igreja Assembleia de Deus Pentecostal do Maculusso e a Igreja Bom Deus, vindas de Angola. Por fim, realço também as incontornáveis e imensas igrejas neopentecostais vindas do Brasil que proliferam pela cidade. Podemos encontrá-las se nos deslocarmos às zonas de Campo Grande, Alvalade, Roma, Saldanha e Picoas. Nas principais artérias paralelas e perpendiculares à Avenida Almirante Reis, que abrange as freguesias de Alameda, Arroios, Anjos, Intendente e Martim Moniz, deparamo-nos também com dezenas delas.

Outros imigrantes que residem na linha de Sintra fazem, no entanto, percursos mais longínquos alcançando, por exemplo, igrejas no concelho de Oeiras, como pude observar no meu trabalho de terreno. Nesse dia eu fazia o percurso inverso desses imigrantes e portugueses cristãos, ou seja, Lisboa-Sintra. Neste ponto, vale a pena assinalar que há africanos que vivem no centro de Lisboa e que frequentam as igrejas evangélicas que se situam nas zonas periféricas da Região da Grande Lisboa, como Amadora ou São Domingos de Benfica, por exemplo. No fundo, a distância aqui pouco importa. Estas encruzilhadas provam-no e a fé professada desses protestantes e católicos levam-nos a qualquer parte da Região Metropolitana de Lisboa, mesmo se for necessário atravessar o rio Tejo até à Margem Sul.

Regressemos à carruagem que escolhi aleatoriamente para essa viagem. Depois do último sinal, as portas das carruagens fecharam e uma voz feminina anunciou: «Senhores passageiros, vai sair na linha número 4 o comboio com destino a Sintra». O comboio partia e eu iniciava assim mais uma jornada etnográfica. Na primeira estação, Campolide, as portas abriram e entrou um casal alemão. Seguimos a viagem e da janela contemplávamos os intermináveis prédios que se situam entre Campolide e Benfca. O céu permanecia nublado. Chuviscava lá fora e o alemão apontava para a janela. Não compreendia o que ele dizia, mas, apesar disso, percebi que falava dos clubes lisboetas de Sporting e Benfca, talvez porque estávamos não muito longe das imediações do Estádio da Luz. Parámos ainda nas estações de Santa-Cruz Damaia e Reboleira. Pelo caminho via, numa enorme parede, uma sequência fascinante de grafites. Minutos depois, chegávamos à Amadora. Ali moram dezenas de milhar de cabo-verdianos e seus descendentes. Aliás, esse facto é detectável em todas as localidades da linha de Sintra. Prosseguimos para a penúltima estação, Queluz-Belas. À minha frente, os espanhóis continuavam numa intensa cavaqueira. Uma senhora desceu da carruagem. O comboio acelerou de novo e a voz feminina comunicou: «Próxima paragem, Monte-Abraão». Chegávamos assim à estação e localidade cujo nome nos remete para o imaginário judaico-cristão.

Após ter saído do comboio, dirigi-me à IN de Queluz, que fica a poucos metros da estação, quando me deparei com palavras de ordem numa parede bem à minha frente: «Greve Geral! Passos para a Rua!». Estas frases reverberavam o período político, social e económico conturbado que se vivia em Portugal. Antes de chegar à igreja, passei debaixo de um viaduto onde se podiam ver vários pósteres, entre os quais um que se intitulava «África aqui tão longe» e anunciava os filmes «Cartas de Angola», de Dulce Fernandes, e «Kolá San Jon, É Festa de Kau Berdi», de Rui Simões. Ali perto residem e ministram na IN os meus amigos, vindos da Costa Ocidental africana, de Cabo Verde. À minha frente, e ainda debaixo do viaduto, um placar espetado num poste anunciava: «Freguesia de Monte Abraão». Entrei na área residencial onde se situa a IN, e esta difere muito dos blocos de habitação e prédios que pululam na parte ocidental de Monte-Abraão. Para ser mais preciso, ela é uma espécie de aldeia, onde todos se conhecem. Quem sobe as escadas que dão acesso a essa área, logo se depara com o enorme edifício da IN, que é branco, tem dois pisos, coberto de telha e com um

amplo espaço atrás, onde se pode vislumbrar um campo de basquetebol, jardins com fruteiras, plantas diversas e lindas flores, sala de reuniões.

Do lado oposto à igreja, um prédio devoluto de dois andares, com janelas gradeadas e vidros estilhaçados, ostenta, num adorno azulejo com letras garrafais, o nome da rua: Rua de Afonso de Albuquerque. Contíguo a este prédio, há um café e um ginásio, que são os pontos de encontro dos habitantes do bairro. A igreja está devidamente identificada com uma pequena placa, na qual se estampou o logótipo da IN. Quando entrei no corredor da igreja, decorria a parte final da Escola Dominical. Ainda pude ouvir a voz do Fernando que vinha de um dos compartimentos do edifício, onde decorria a lição dominical para os jovens. Num pequeno intervalo que fizeram, antes do culto, cumprimentei-o efusivamente. Há mais de um ano que não nos víamos. Enquanto pousava os dedos nas teclas do computador para preparar uma música e projectá-la durante o culto, queixava-se do frio que sentia nas mãos. Disse-me também que ali na igreja tinha de fazer de tudo um pouco, dirigir a música, tocar, entre outras coisas, ao contrário das igrejas de Cabo Verde, onde há pessoas apoiando em várias áreas. A Teresa Sofia quando me viu gritou bem alto: «Max Ruben!» Convidaram-me para ficar para o almoço. Conversámos em brevíssimos minutos, porque o culto estava prestes a começar.

Ao longo das paredes do templo vê-se alguns certificados que foram concedidos durante as sucessivas assembleias distritais da IN em Portugal. Estes reconhecem o empenho da IN de Queluz em vários departamentos, como escola dominical, e no envio de fundos para algumas actividades, como o evangelismo mundial. Atrás do púlpito, fixado na parede, um pergaminho dourado enorme anuncia o lema principal da IN: «Santidade ao Senhor». Ao lado deste pergaminho, vê-se também uma grande cruz iluminada com lâmpadas azuis claras. E bem ao lado da cruz, uma tela, onde já estava projectado o primeiro coro que se ia cantar: «Nós Damos Graças ao Senhor». O culto começa. Lê-se o Salmo 134. Minutos depois, cantava-se a música que referi há pouco, quando a dirigente, pastora Manuela Vera-Cruz, interrompe de rompante perguntando se alguém tinha motivos para dar graças a Deus. As respostas foram breves, mas com muito fervor e entusiasmo. A primeira pessoa respondeu, «por estar aqui», a segunda, «por estarmos vivos», e por fim, «pela salvação!». Depois dos

anúncios e pedidos de oração, cantou-se o hino «cada bênção vos convém lembrar». Logo de seguida, ouvimos a prelecção, baseada na 2.^a epístola de Pedro, capítulo 3, versículos 1 a 5.

Após o culto, cumprimentei o Fernando com mais calma. Ele disse-me que estava a adaptar-se ao país, sublinhando que não estava sendo um processo fácil. As actividades na igreja são escassas, observou, por isso, e por outros motivos, pretendia estudar. Também me disse que pretendia fazer um mestrado em psicologia, na área de Aconselhamento e Psicoterapia e que queria ocupar bem o seu tempo. Isso é-lhe de extrema importância. Realçou-me que muitas horas vagas durante a semana não seria bom para ele que estava habituado, em Cabo Verde, a levantar-se às 6h30 para dar conta das suas inúmeras responsabilidades. Entre elas, as actividades na igreja de Ribeirinha, lecionar no Seminário Nazareno, assistir às aulas na Universidade do Mindelo e trabalhar como técnico de análises clínicas, num laboratório privado. Além disso, sente falta dos amigos, familiares, e de algumas actividades de lazer, como a prática semanal de futebol. Durante esta breve conversa, mostrou-se um pouco triste com a assistência aos cultos que não é assim tão expressiva como em Cabo Verde. «E com a chuva vem menos gente ainda», observou.

Enquanto ele seguia para cumprimentar os membros da sua congregação, dirigi-me à Teresa e começamos a falar. Ela perguntou-me como estava e como corria os meus estudos. Fi-la conhecer um pouco do meu quotidiano e como corria a minha tese. Disse-me que pretendia estudar também. Queria fazer uma tese de mestrado, na sua área, Comunicação Social, na Universidade Nova de Lisboa, onde, na década de 1990, fez a licenciatura. Essa dissertação centrar-se-ia na temática de «crioulidade», a partir do material que ela tem produzido no suplemento «Kriolidadi» do jornal *A Semana*¹⁵². Falámos durante alguns minutos sobre esse projecto de dissertação que ela tanto ambiciona concretizar. Depois Fernando sugeriu-me que subíssemos à residência pastoral.

A residência foi erigida no mesmo prédio da igreja, mas no primeiro andar. Há uma porta logo à entrada principal da igreja que dá acesso directo à enorme casa pastoral. Galgámos os degraus de escada, começámos a percorrer um longo corredor e ele ia-

¹⁵² Semanário cabo-verdiano de circulação nas ilhas e na diáspora cabo-verdiana.

me mostrando alguns compartimentos. Chegámos ao seu escritório. Reparei na parede uma fita azul em forma de uma flor, com o logótipo da Universidade do Mindelo estampado. A fita fora afixada no seu peito no dia da cerimónia de formatura do curso de psicologia da Universidade do Mindelo, em São Vicente. Ao lado, um post-it cor laranja com um lembrete e um papel com o título «Pedido de Autorização de Residência». Este era um lembrete deveras importante, pois dentro de um mês eles teriam de ir ao SEF, em Cascais, para tratarem do pedido de residência. Reparei também na foto de família do superintendente distrital de Cabo Verde, David Araújo, com o rótulo «Nossa Gratidão pela Vossa Oração». No extremo direito da secretária, deparei-me com a capa do jornal *A Nação*¹⁵³. Esta trazia vários títulos, entre as quais a seguinte: «Nazarenos em vias de comprar a Rádio Comercial». Percorri o meu olhar pelo escritório e vi o seu precioso diploma do curso de teologia, outorgado pelo Seminário Nazareno, a estante escrupulosamente arrumada em secções, com livros e materiais fotocopiados de teologia e psicologia.

Enquanto observava com atenção essa estante, Fernando abria uma pasta onde guarda cuidadosamente todos os seus documentos, como o certificado e diploma de licenciatura ou o histórico escolar do curso técnico de análises clínicas que fez na cidade da Praia. Mostrou-me todos esses documentos e reparei na forma esmerada como os guarda e folheia. Este zelo pelos seus documentos e por coisas antigas é algo que o acompanha desde adolescência, explicou-me alguns meses depois. Nessa altura, verifiquei que naquela mesma estante guarda há mais de vinte anos um *walkman*, que a sua irmã, emigrante em França, lhe tinha levado para Cabo Verde. Guarda também LPs de artistas brasileiros como Noel Rosa e Dorival Caymmi, os álbuns «Encontros e Despedidas» de Milton Nascimento e «Burguesia» de Kazuza. Discos dos Dire Straits e de Nhô Balta, duas cassetes de Amália Rodrigues, outras de José Augusto, Blick Tchutchi, e os famosos «Rapaz Novu» dos Livity e «Baduizm» de Erykah Badu. Explicou-me também que fizeram a questão de trazer todos os seus livros e outros materiais de estudo. E para me mostrar o quão importante é, para eles, o conhecimento, contou-me que dos seis bidões que trouxeram de Cabo Verde quando

¹⁵³ Semanário cabo-verdiano de circulação nas ilhas e na diáspora cabo-verdiana.

se mudaram, cinco continham somente livros e materiais de estudo, e pagaram muito caro para os trazer.

Depois de falar com o Fernando, dirigi-me à sala de estar e vi, numa estante, outra foto de família, agora de um casal amigo que lhes é muito próximo, o pastor Renato Monteiro, sua esposa Emily e as filhas. A Teresa chamou-me para me mostrar um quadro que ostenta o certificado de honra que lhe foi concedido na Costa do Marfim, durante a cerimónia da African Journalist Awards 2012, da CNN. Tinha o título «Highly Commended» para a categoria de «Portuguese Language Print». A crónica, que lhe permitiu ganhar essa distinção da CNN intitulava-se «Orgulho e a Ignorância das suas Raízes». Esse texto foi publicado no *Kriolidadi* e versava sobre os descendentes de cabo-verdianos na diáspora cabo-verdiana, em particular na Europa. Dos anos de convivência com a Teresa, sempre percebi que o jornalismo de imprensa é mais que um trabalho para ela. É, na verdade, uma paixão. É algo a que ela se dedica com muito zelo, há quase vinte anos. Contou-me certa vez que a convidaram para trabalhar na televisão pública de Cabo Verde, mas rejeitou essa proposta, porque o que gosta mesmo de fazer é o jornalismo de imprensa¹⁵⁴. A leitura e a escrita são dois momentos muito especiais para ela. A Teresa recordou que quando morava na ilha do Sal, enquanto os seus amigos se deslocavam às lindíssimas praias da ilha, ela preferia ficar em casa e mergulhar nas leituras. Nessa altura, ela tinha 11 anos de idade. O seu gosto pela leitura é muito evidente. Sempre que os visitava ela mostrava-me os livros que já tinha lido ou que ia lendo como *Fausto* de Goethe. Falávamos dos contos reunidos na obra *Contra Mar e Vento* de Teixeira de Sousa, de *Chuva Braba* de Manuel Lopes e de escritoras renomadas como Toni Morrison e Virginia Woolf. Combinávamos ir às feiras de livro e procurar preciosidades em alfarrabistas. Em suma, pude verificar que este casal tem um impressionante fascínio pelos estudos, pelo saber, pelo conhecimento. Falam da formação escolar com grande seriedade e entusiasmo.

Fernando contou-me que, logo após terem chegado de Cabo Verde, foi a uma reunião de pastores da IN em Coimbra e essa viagem foi muito emocionante pelo facto de ter

¹⁵⁴ Depois dela ter terminado o curso de Comunicação Social na Universidade Nova de Lisboa, e antes do seu regresso a Cabo Verde para trabalhar no semanário *A Semana*, Teresa Sofia fez estágio na *RDP África*.

visitado a cidade cuja imagem para os cabo-verdianos está muito associada ao saber, à Universidade. À medida que me ia descrevendo essa deslocação a Coimbra era bem evidente um brilho bem especial no seu olhar de cada vez que proferia algumas palavras como «estudos», «brio para os estudos» ou «universidade». No fundo, ele gostaria muito de estudar ali. Numa manhã nublada de Maio, estávamos num café no Saldanha, e ele explicou-me que admirava imensamente ver alguém a perorar sobre uma matéria que dominasse completamente. Alguém que argumentasse sobre um tema, mas sem claudicar. Isso sempre o fascinou. Recordou o seu ex-professor de neuro-psicopatologia da Universidade do Mindelo, em São Vicente, que é um exímio professor e orador.

Um ano após a sua chegada a Portugal, Fernando alcançou um dos seus objectivos. Encontra-se neste momento a frequentar um mestrado em Psicologia na Universidade Lusófona, e na área que sempre se quis especializar, Aconselhamento e Psicoterapia. A sua motivação tem sido imensa e os resultados são muito positivos. Longe vão os dias da sua infância na localidade de Picos, no concelho de São Salvador do Mundo, ilha de Santiago, onde nasceu e cresceu, em que tinha de pedir emprestado os livros didáticos para não ser sancionado com faltas na escola. Estudou também na cidade de Assomada e fez os seus estudos liceais na capital do país, Praia. Depois prosseguiu com a formação nas áreas de análise clínica, teologia e psicologia, como referi anteriormente. Vale a pena sublinhar algo relevante que ele me disse sobre a sua opção de fazer um curso secular. É que um dos grandes motivos que o levou a estudar psicologia foi o facto de, realçou ele, perceber que uma boa parte das pessoas que se aproximam da igreja tem mais problemas de índole «emocional» e «psicológica» do que propriamente «espiritual». Na psicologia, portanto, encontrará provavelmente ferramentas que lhe permitirão compreender melhor os «problemas espirituais» dos seus crentes. Mas, apesar do esforço e da dedicação para alcançar os seus objectivos, Fernando tem as suas outras «lutas». Há dezoito anos descobriu que é diabético crónico, doença com que lida com a maior naturalidade. Tem uma grande disciplina diária, levanta-se bem cedo para poder dar conta das suas tarefas domésticas, eclesiásticas e seculares.

Até aqui tenho exposto o caso etnográfico de mobilidade missionária que trabalhei mais de perto. Acompanhei várias etapas dessa mobilidade, tanto a montante como a jusante. Ou seja, tanto no momento em que este casal recebeu o convite para vir trabalhar como pastores em Portugal, na IN de Queluz, estando eles a residir ainda em São Vicente, como no momento da deslocação e instalação em Lisboa. A primeira fase, a do convite, não foi uma etapa linear, obviamente. Foi um momento desafiador, estimulante, de muita projecção num horizonte de oportunidades que podiam ser extremamente positivas para os seus sonhos pessoais e familiares, mas sem destoar do «desígnio divino». Todavia, foi uma etapa também de ambiguidades.

Nessa fase, conversei várias vezes com o Fernando em momentos distintos. Em finais de 2009, num belo dia à tarde, encontrei-o em frente à da IN do Mindelo e começámos a conversar. Ele disse-me que tinha recebido um convite para pastorear uma igreja em Lisboa, a de Queluz. O convite era-lhes estimulante e as condições pareciam-lhes muito boas. Sabendo ele que eu vivia em Lisboa, perguntou-me como era, de resto, viver em Portugal. Descrevi a minha experiência em Portugal e fiz-lhe algumas sugestões. Nessa altura, ele encontrava-se a tirar a licenciatura em psicologia, e aventou a hipótese de, caso viesse para Lisboa, fazer uma pós-graduação nessa área, entre outros planos que tinha em mente. Posteriormente, em Janeiro de 2011, ele confirmou-me que tinha aceiteado o convite para vir para Portugal. Disse-me que tinha orado sobre o assunto e que avançaria para essa desafiadora missão. Nesse período, viviam-se em Portugal tempos de crise política e económica. Sobre esta importante questão, ele disse-me em tom triunfante que «é nos momentos de crise que o pastor deve mostrar que está pronto para tudo», e sentenciou: «agora é o momento, o momento da crise». Tocou novamente na questão da possibilidade de prosseguir os seus estudos e na centralidade dos livros na sua vida.

Em Outubro de 2012, Fernando e Teresa chegaram a Portugal e, a partir dessa data, começaram a desenvolver o seu ministério pastoral na IN de Queluz. Acompanhei-os meses mais tarde na sua ida ao SEF, no concelho de Cascais, para a prorrogação do visto. Uma jornada burocrática necessária para a permanência em solo português. Assisti a vários serviços litúrgicos na IN de Queluz sob a direcção deste casal amigo, entre os quais destaco a tomada de posse de Fernando como pastor principal da igreja

e as actividades da Páscoa e do Natal. Estivemos juntos em vários programas do distrito da IN em Portugal, como a assembleia distrital, em Lisboa, e o retiro de pastores e líderes, no Luso, Coimbra. Além de muitas horas de conversa e convívio em casa deles, fui com o Fernando tratar de vários assuntos pessoais nos Ministérios da Educação e da Saúde e ajudei-o a encontrar o curso de mestrado que mais se adequaria ao que sempre quis fazer na área de psicologia.

A descrição etnográfica revela a dimensão *micro* da mobilidade de pastores e missionários para a Europa. Ela permitiu-me aceder a alguns dos factores que considero importantes para uma compreensão mais integral dessas mobilidades, e não só. Permitiu-me, acima de tudo, exumar as implicações da *condição global* nas subjectividades dos meus interlocutores. Na minha óptica, as expectativas e aspirações que suportam as mobilidades de pastores e missionários protestantes africanos para o continente europeu não têm sido suficientemente estudadas. Em particular, não tem sido considerada a ressonância dos efeitos poderosos da globalização e dos recursos da modernidade, como a escolaridade, na produção das subjectividades e aspirações desses migrantes.

O objectivo central deste capítulo é estudar a mobilidade dos meus interlocutores e mostrar que, apesar de não pertencerem uma elite económica global, estão inseridos numa instituição religiosa global que lhes permite aceder a uma mobilidade considerável e a realizar algumas das suas aspirações mais íntimas. Utilizarei a minha etnografia para sustentar esta afirmação, e mais adiante apresentarei alguns casos que estudei. Antes, porém, impõe-se uma breve resenha da literatura sobre missões cristãs africanas na Europa e dos seus temas principais.

Missões cristãs africanas na Europa: entre a «missão reversa», a «provincialização» cristã da Europa e a marginalização

A mobilidade de pessoas, bens e informações tem sido uma matéria largamente estudada, incluindo ao nível das aspirações dos sujeitos. Todavia, numa fase inicial, o factor religioso como um elemento impulsionador das migrações humanas não foi propriamente tido em conta. É hoje um facto indisputável que as causas das

migrações internacionais não se esgotam nos factores de índole económica, social, cultural e política. Nesta perspectiva, nas últimas duas décadas, as íntimas relações entre o impulso religioso e as migrações começaram a fazer parte do debate das ciências sociais. Vários trabalhos, como os pioneiros de Rijk Van Dijk (1997), Afe Adogame (1997) e Gerrie ter Haar (1998), sobre a diáspora africana, reflectiram acerca da relevância das relações entre a religiosidade e as mobilidades humanas. No seguimento desses trabalhos, o meu estudo de caso procurará, de igual modo, matizar essas relações entre a mobilidade e a religiosidade. Antes de trazer aqui os dados da minha pesquisa, farei uma brevíssima resenha sobre alguns tópicos dos estudos sobre missões cristãs africanas na Europa.

Primeiramente, gostaria de ressaltar que a agência dos africanos no processo de expansão e globalização religiosa não é um facto novo. Ela remonta ao advento do tráfico de escravos e à migração forçada de africanos escravizados que foram levados para as Américas do Sul, Central e do Norte. Basta olharmos para a actualidade das religiões afro-brasileiras do candomblé e da umbanda, do vodou haitiano, do rastafarianismo e da pocomania na Jamaica, da santería em Cuba, ou dos santos negros no catolicismo na América do Sul. Ou então para a difusão do protestantismo na América do Norte, Central e África Ocidental por intermédio de escravos africanos que se tinham convertido nas plantações de algodão nos EUA. A religiosidade dos africanos não se limitou ao espaço atlântico, pois é inequívoca a presença da diáspora africana noutras partes do mundo como a península arábica, o golfo pérsico e a Ásia. Com o tráfico de escravos no Oceano Índico, ao longo do século XIX, milhares de africanos foram levados para o continente asiático. Muitos desses escravos disseminaram as suas religiosidades, e os adeptos dos cultos de possessão *zar*¹⁵⁵, alguns deles descendentes de africanos, no sul do Irão, comprovam hoje a presença africana nessa região (Akyeampong, 2000: 194). A migração, forçada e voluntária, de africanos nos últimos cinco séculos teve múltiplos percursos e múltiplas direcções. Ao longo desses trajectos os africanos proliferaram as suas religiosidades, expandindo-as dentro do continente africano, nas Américas, na Ásia e na Europa.

¹⁵⁵ Ritual religioso muito comum no Sudão, Etiópia e Somália. Ver, a propósito, Emmanuel Akyeampong (2000) ou Wendy James (2003).

Concentremo-nos, porém, na migração de africanos para a Europa. Ela não é um fenómeno recente, nem sequer do século passado. Lembremos que nos séculos XV e XVI se vendiam escravos na Europa, e cidades portuárias como Antuérpia, Amesterdão e Roterdão tornaram-se residência de muitos africanos (Haar, 1998: 153). Emmanuel Akyeampong fala-nos da presença de africanos na Europa na Idade Média. Também nos dá conta de africanos, no século XVI, em toda a Grã-Bretanha, e de outros africanos livres e escravizados em Lisboa, Barcelona, Cádiz, Valência, Lyon, Orleães, Nantes, Marselha, Paris, Veneza e Roma, a partir do século XV (2000: 189). Muitos dos africanos livres eram marinheiros¹⁵⁶, comerciantes, viajantes e estudantes¹⁵⁷ (*idem*: 191). Sobre o contexto português, José Ramos Tinhorão (1997) e Isabel Castro Henriques (2011) dissecaram a presença negra e africana, sublinhando, por exemplo, que no século XVI, dez por cento da população lisboeta era negra. Ao longo do século XX e até os dias de hoje a migração de africanos para a Europa tem sido constante. E as suas causas espraiam-se desde as condições políticas e económicas nos países de origem, guerras e o conseqüente exílio de refugiados, acesso ao ensino superior, tratamento médico, entre muitas outras. Essas causas, contudo, não são unilateralmente económicas, sociais ou políticas, daí que as motivações para estas migrações não sejam lineares, mas antes múltiplas, e, por vezes, sobrepostas.

Muitas dessas motivações para a migração têm sido estudadas. No entanto, na arena académica, durante algum tempo, a sua componente religiosa foi relegada para um segundo plano. Gerrie ter Haar, como referi atrás, uma das pioneiras no estudo da relação entre migração e religião no contexto europeu, sublinhou a relevância da intersecção desses dois tópicos na vida de muitos imigrantes. Na sua obra destaca a importância do factor religioso como algo que não deve ser reduzido a um mero aspecto exótico da vida desses imigrantes, por contraste com a vida secular europeia, nem a um simples *background* tradicional africano (1998: 39). Mostra-nos, por exemplo, que os migrantes recorrem amiúde à Bíblia e ao imaginário bíblico, no qual

¹⁵⁶ A este respeito ver também Afe Adogame (2008: 251).

¹⁵⁷ O mais conhecido dos estudantes africanos na Europa, entre os séculos XV a XVIII, foi o ganês Anton Wilhelm Amo, que chegou à Alemanha em 1703 e, mais tarde, tornou-se num dos expoentes do Iluminismo e distinto professor de filosofia nas universidades alemãs de Halle e Jena (cf. Adogame, 2008: 252).

buscam explicações e inspiração para o seu enquadramento diaspórico. De acordo com o trabalho de Haar, face à política da União Europeia, que toma medidas restritivas¹⁵⁸ de acesso ao espaço europeu, com o propósito de se tornar numa autêntica fortaleza, os crentes apresentam respostas inspiradas na Bíblia e teologicamente bem definidas. Citando versículos bíblicos ilustram que Deus não reconhece fronteiras e que os seus filhos são livres para se movimentarem, assim como fez o povo de Israel. Mais ainda, para eles, Deus removerá esses obstáculos temporários, que foram erigidos por mãos humanas e irá conduzi-los à terra prometida (cf. Haar, 1998: 170-171). Para muitos deles, a terra prometida não é África, mas sim a Europa, e se há alguma crença num eventual retorno de migrantes africanos para África, ela existiria principalmente não na mente de africanos, mas nas políticas europeias (*idem*: 49).

Em resumo, e como nos mostra também o caso etnográfico de Evangelos Karagiannis e Nina Glick Schiller, residir na Europa, para muitos africanos cristãos, não é um projecto migratório acidental (2008: 274). Tendo como pano de fundo o imaginário bíblico, principalmente do Velho Testamento e do êxodo judaico, que ocorreu em solo africano¹⁵⁹, esses imigrantes africanos legitimam a sua estadia na Europa. Isto tudo, claro está, não obstante as políticas de controlo e restrição postas em marcha pelos decisores políticos europeus. Há outro aspecto incontornável na análise das igrejas de origem africana. Elas têm desempenhado um papel muito relevante junto das comunidades imigradas no tocante à língua, hospedagem e documentação no país de acolhimento. Como observa Haar, além do conforto espiritual, elas suportam essas comunidades nas suas funções sociais (1998: 159).

No contexto europeu, segundo Afe Adogame (2008), uma das primeiras iniciativas cristãs de origem africana foi a *African Churches Mission*, ACM. Esta foi estabelecida em 1922, em Liverpool, liderada por Daniel Ekarte, que foi treinado na Nigéria, em Calabar, pela missão escocesa (Adogame, 2008: 300). Contudo, para Adogame, foi na década de 1960 que se deu uma emergência mais acentuada de igrejas cristãs de proveniência africana na Europa, em especial na região da Grã-

¹⁵⁸ Sobre esta temática, ver, entre outros, Balibar (2004) e Mezzadra (2006).

¹⁵⁹ Relativamente a este aspecto, ver Arão Litsure (2007).

Bretanha (*idem*: 301). Gerrie ter Haar, por sua vez, defende que a emergência das igrejas chamadas de *Black Christianity*, provenientes da África Ocidental e das Caraíbas, remonta à década de 1950 (Haar, 1998: 9). Da África Ocidental e Central chegaram ao longo do século XX muitos cristãos africanos do Gana, Nigéria e R.D. do Congo. Muitos deles tinham como destino Itália, Alemanha, Grã-Bretanha, França e Holanda, os países que, de resto, recebem mais imigrantes africanos na Europa (*idem*: 153).¹⁶⁰

Já em relação às igrejas cristãs africanas e a cristãos africanos provenientes da «África lusófona», umas e outros têm sido pouco estudados. Todavia, nos últimos tempos surgiram alguns trabalhos e projectos que visam estudá-los, principalmente no contexto português (*e.g.*, Blanes e Sarró, 2008, 2009 e 2010). Portugal tem recebido uma parte substancial de imigrantes e crentes cristãos africanos vindos de Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe, mas também de outros países africanos. Como referi no início deste capítulo, crentes evangélicos da bacia do Congo e da Nigéria estabeleceram congregações na Área Metropolitana de Lisboa.

Esta disseminação e proliferação de igrejas e missões cristãs, através de crentes, pastores e missionários cristãos de origem africana na Europa, como no caso da Igreja do Nazareno em Portugal, tem sido interpretada, por alguns académicos, como uma *reverse mission* (ver, *e.g.*, Haar, 1998: 167). Poderá esta missionação Sul-Norte ser vista, realmente, como uma «missão reversa»?

Missões cristãs africanas: uma missão reversa?

Por um lado, a «missão reversa» ou «missão inversa» pressupõe uma inversão, voltar em sentido contrário, ou regressar na direcção do ponto de partida, «original», «legítimo». Subjacente a isso está também a ideia de «inversão dos papéis»,

¹⁶⁰ Geralmente, os migrantes dirigem-se para os países que lhes tinham colonizado os seus territórios no passado. Por exemplo, como nos mostra Haar, os malianos e senegaleses para a França, os nigerianos e os ganeses para a Grã Bretanha, congolese para a Bélgica, somalis para Itália, caboverdianos, guineenses e angolanos para Portugal (1998: 156).

adulteração do «sentido único», do «normal», o da Europa em direcção a África. Por outro lado, a noção remete-nos para um hipotético e falacioso conceito de «colonização reversa» que, como refere Ruy Blanes, é um conceito que sugere que «a Europa está a ser objecto de um projecto alter-civilizacional» (2008: 327). Na verdade, essa missão vinda do «Sul» propõe «‘difundir a mensagem entre iguais’ e ‘viver a experiência de fé num contexto transnacional de globalização’» (*idem*). Por último, a ideia de *reverse mission* é inadequada vista à luz da história da expansão do cristianismo, pois os relatos historiográficos mostram inequivocamente que o cristianismo chegou ao continente africano muito antes da expansão europeia.

Como sublinhou Philip Jenkins, os primeiros anos da «fé cristã» foram vividos vibrantemente na Palestina¹⁶¹, Egipto, Síria, Etiópia e Arménia (2002: 21). E estes contextos tornaram-se o centro do cristianismo por muitos séculos (*idem*: 17). Jenkins também nos lembra que os etíopes foram evangelizados pelos missionários sírios e quando os primeiros anglo-saxões se converteram já havia cristãos etíopes de décima geração (*idem*: 19). A Arménia e a Etiópia foram os dois primeiros países no mundo a estabelecerem o cristianismo como a sua religião oficial e durante a Idade Média o centro simbólico do cristianismo era Aksum, capital do antigo império de Aksum, no norte da Etiópia (cf. Jenkins, 2002: 18-19).¹⁶² Mesmo ao longo do século XX, muitos africanos conheceram o cristianismo não pela iniciativa europeia, mas pelo empenho africano, como no distrito de Maciene, em Moçambique. Aí como refere Alda Romão Saúte: «the gospel and literacy did not arrive by sea in big ships with ‘civilization’: they were spread by Mozambican miner converts» (2005: 125). Outro exemplo, mais remoto ainda que o caso moçambicano, é o dos missionários afro-americanos em Freetown, Serra Leoa, no século XVIII. Nesse período, alguns ex-escravos, que se tinham convertido nos campos de plantação de algodão nos EUA, organizaram e dirigiram congregações não só nos EUA, mas também nalguns países da África Ocidental, como Níger, Serra Leoa e Nigéria (*vide* Sanneh, 1984). A

¹⁶¹ No transcurso histórico palestiniiano, núcleos cristãos fomentaram movimentos e partidos árabes de causa nacionalista palestiniiana (cf. Jenkins 2002: 21). É no seio dessas famílias de ascendência cristã que emerge Edward Said, um dos nomes mais sonantes da intelectualidade árabe (*idem*).

¹⁶² Não muito longe da Etiópia, localizava-se também um importante centro cristão de outrora: a Tunísia. Recordemos que Santo Agostinho, Tertuliano e Cipriano eram todos de Cartago, região próxima de Túnis, capital da Tunísia (*idem*: 17).

mobilidade desses afro-americanos teve uma grande influência no cristianismo em África, promovendo movimentos abolicionistas e independentistas, e concorreu para a formação das chamadas Igrejas Africanas Independentes. Um dos protagonistas desse movimento foi David George, que, juntamente com outros companheiros afro-americanos baptistas e metodistas, organizou missões cristãs na Nova Escócia (Canadá), Jamaica, Bahamas, antes de chegarem ao continente africano (*idem*).

Em suma, as evidências históricas apresentadas acima mostram-nos claramente que o cristianismo desde a sua emergência teve múltiplas direcções. Nessa medida, elas obrigam a questionar profundamente a ideia de *reverse mission*. Hoje, como se sabe, «há cristianismos que vêm da África para a Europa e América, outros que vão da Europa para a África, e outros que vão da América para a África e a Europa» (Blanes e Sarró, 2008b: 839). Mas há também os que saem da longínqua Ásia em direcção a várias partes do globo, e nesse contexto os missionários da Coreia do Sul têm sido um exemplo paradigmático (cf. Freston, 2008: 41).

«Provincialização» cristã da Europa?¹⁶³

Apesar de fazer esta objecção ao uso, a meu ver, inadequado da expressão *reverse mission*, compreendo a razão que leva autores como Gerrie Ter Haar, Afe Adogame ou Paul Freston a utilizarem esse conceito. É que de acordo com o meu trabalho de terreno em Portugal, e daquilo que depreendo dos trabalhos que versam sobre o tema noutros contextos europeus, muitos desses cristãos africanos concebem a sua missão na Europa como uma «missão reversa». E a ideia que eles trazem de «recristianização» da Europa é regida, em parte, com base no projecto de «missão invertida». Para muitos, a «reevangelização» das grandes metrópoles europeias, outrora centros difusores do cristianismo, é algo imperioso. No entender de muitos evangélicos africanos e sul-americanos, por exemplo, a Europa encontra-se religiosa e espiritualmente «morta». E a ideia de «recristianização» assenta numa lógica de «dívida moral» para com aqueles que outrora lhes levaram a mensagem cristã. Para

¹⁶³ Um título que nos remete ao trabalho de Dipesh Chakrabarty (2000).

muitos imigrantes africanos, chegar à Europa e deparar-se com igrejas católicas e protestantes vazias ou transformadas em museus, onde se pode vender, por exemplo, livros e *souvenirs* dos Beatles e obras de suspense como *The Oncoming Storm (Dark Chapters)* de Andrew R. Guyatt, é um choque enorme. Este é o caso da sumptuosa *Cathedral Church of Christ*, sita em Liverpool, que pude visitar no verão de 2013. Esta igreja é só um dos exemplos que levam muitos cristãos africanos a afirmarem que os europeus se esqueceram de Deus. Mais uma vez, a interpretação bíblica é crucial. Muitos africanos, como nos mostra Haar (1998: 168-169), mas também outras etnografias, recorrem à metáfora do «vale de ossos secos» para definir a condição espiritual dos europeus. Nessa passagem do Velho Testamento, Ezequiel 37: 1-14, Deus leva Ezequiel para um vale repleto de ossos secos e desafia-o a profetizar sobre eles para que ganhem tendões, carne, pele e espírito, portanto, vida. Segundo essa narração bíblica, Ezequiel profetizou e o milagre ocorreu, e Deus disse-lhe que os «ossos secos» representavam a nação de Israel. Esta última sentia-se profundamente desanimada, abatida, exterminada, com «ossos secos» e esperança fenecida. O milagre do «vale de ossos secos» seria então um sinal de que o Deus dessa nação iria cumprir a promessa de fazê-los voltar à terra de Israel.

Muitos dos cristãos evangélicos africanos, recorrendo a esta narrativa de Ezequiel equiparam também o cenário religioso europeu a um «vale de ossos secos». Para eles, a Europa está «descristianizada», «sem esperança», percorrendo os caminhos sinuosos da secularização, guiados pela racionalidade científica e secular herdada do Renascimento e Iluminismo. Segundo estes actores sociais vindos do «Sul global», o divórcio com as virtudes e paradigmas cristãos é uma realidade em quase todos os países europeus. Deste modo, e para reverter essa situação preocupante, aos seus olhos, a missão cristã africana na Europa afigura-se como o derradeiro sol a brilhar sobre uma realidade cristã onde só restam ruínas de templos espiritualmente desertificados. Neste ponto, será que podemos então falar numa espécie de «provincialização» cristã da Europa, por parte de africanos e outros imigrantes cristãos vindos do «Sul»?

Muitos desses migrantes chegam de países como Nigéria, Brasil, Filipinas ou Coreia do Sul, isto é, de África, América do Sul e Ásia, onde, segundo alguns dados (cf.

Sanneh, 2008: 276-277), vive mais de 65% do *mundo cristão*. Tendo em conta esta estatística, a Europa seria hoje, digamos assim, uma «província» cristã, liderada por um novo epicentro, o «Sul global cristão». Como escreve Lanim Sanneh «Christianity has not ceased to be a Western religion, but its future as a world religion is now being formed and shaped at the hands and the minds of its non-Western adherents» (2008: xx). Se é um facto inegável que, desde 1950, o cristianismo, principalmente o cristianismo pentecostal, tem crescido expressivamente, nos países que assinaei acima, mas também na China e na Rússia, há, porém, aspectos não equacionados por Sanneh que me parecem fundamentais. Em primeiro lugar, as estatísticas não equacionam as duplas ou as múltiplas filiações religiosas nesses contextos do «Sul». Ou seja, elas ignoram o facto de que muitas das pessoas que se converteram ao cristianismo não renunciaram a parte significativa do repertório simbólico e material religioso *não-cristão*. Sirva de exemplo o caso africano, em que o empreendimento cristão colonial e pós-colonial se deparou constantemente com a «indocilidade» e «insubmissão africana» (Mbembe, 2013). Essa «indocilidade» evitou a rendição completa e fomentou a resistência. Esse processo envolveu negociações e contacto com os idiomas, narrativas e dispositivos simbólicos e materiais do cristianismo europeu e norte-americano, do qual emergiram novos vocabulários religiosos e sociais. Muitos dos que se converteram ao cristianismo continuam a dar relevância ao culto dos antepassados, a auscultar os curandeiros e a recorrer à prática da adivinhação. Resumindo, as esferas do «visível e do invisível», que caracterizam parte importante da religiosidade africana, continuam ordenando o quotidiano e a *visão do mundo* de muitos desses «cristãos africanos».

Em segundo lugar, é um facto inquestionável que, actualmente, os cristãos africanos, asiáticos e sul-americanos têm mais autonomia que há quatros ou cinco décadas. Todavia, uma larga maioria dessas organizações e movimentos religiosos dependem de decisões últimas tomadas pelos dirigentes protestantes anglo-saxónicos ou pelo Vaticano.¹⁶⁴ Não obstante haver muitas mudanças, como algumas que realçarei no próximo capítulo, a meu ver, a supremacia política, administrativa e simbólica do cristianismo continuará ainda por muito tempo sob os auspícios do «Norte global

¹⁶⁴ Aqui, as grandes excepções são as «Igrejas Cristãs Independentes Africanas», ICIA, e os movimentos proféticos africanos e outras instâncias religiosas correlatas noutros continentes.

cristão». Neste sentido, defender que a noção da Europa como tutela do cristianismo soçobrou, como defende Kwame Bediako (2008: 31), parece-me uma assunção bastante temerária.

Missões marginalizadas

Por fim, queria sublinhar algo que está intimamente ligado à questão do monopólio simbólico, político e efectivo das instâncias cristãs. Refiro-me à questão da afirmação das missões cristãs africanas e das suas pretensões no tocante à «renovação» do cristianismo em solo europeu. Elas assumem-se, na sua grande maioria, como igrejas internacionais, rejeitando inexoravelmente qualquer confinamento «étnico-religioso». Ou seja, recusam cada vez mais o epíteto de «igrejas africanas». Apesar de os cristãos africanos se munirem de elementos materiais e simbólicos nitidamente cristãos, parte da sociedade de acolhimento europeia nega-lhes a sua dimensão e universalidade cristã.

Elencarei alguns factores que contribuem para essa rejeição. Na minha óptica, o primeiro factor prende-se com a forte apropriação simbólica do cristianismo e o processo de secularização bem específica do continente europeu. A discussão é longa e pouco pacífica. Aqui são incontornáveis os trabalhos de cientistas sociais como José Casanova (1994), Grace Davie (2002) e Peter Berger (2008). Alguns deles têm defendido que a grande maioria dos europeus que recorrem ao cristianismo, fazem-no apenas como um «bem público». As ideias lançadas por Davie e Hervieu-Léger de «believing without belonging» e «belonging without believing», respectivamente, captam bem essa discussão.¹⁶⁵ Na verdade, como se sabe, nas últimas décadas, houve um declínio considerável do cristianismo no continente europeu. No entanto, ele tem o apoio incondicional de organizações como a União Europeia. Esta tem garantido às instituições cristãs o *status quo* e um lugar cimeiro do ponto de vista simbólico e material no panorama europeu.

¹⁶⁵ Ver, a este respeito, Andrea Althoff (2014).

O segundo factor está intimamente ligado ao racismo e à representação do africano e do negro no imaginário europeu (Jill Dias, 1992).¹⁶⁶ A partir desse imaginário estabeleceu-se qual seria a arena religiosa africana. Ela estaria exclusivamente ligada às religiões tradicionais e «autênticas» de África e às práticas da «feitiçaria», «magia negra», «bruxaria», «curandeirismo», etc. Nesse sentido, o africano descrito como um «paradigma da diferença» (Mudimbe, 2013b: 12) não seria então o lídimo representante do cristianismo. E parafraseando James Clifford, os africanos e as missões cristãs «estariam cada vez mais fora do seu lugar»¹⁶⁷.

Intimamente relacionado como o tópico anterior, temos o terceiro factor. Refiro-me à marginalização do imigrante. Uma larga maioria de africanos está confinada à marginalização e à segregação espacial. Ao imigrante africano e negro colam-se os rótulos de «pobre», «ilegal», «clandestino», «perigoso», e por aí fora. Neste caso também me refiro a milhares de cristãos africanos que habitam nas cidades europeias e que se confrontam quotidianamente com estereótipos, estigmas, xenofobia e racismo. Muitos vivem nos bairros suburbanos dessas metrópoles, em condições desconfortáveis e com infraestruturas básicas precárias. Devido às condições materiais precárias das casas e dos seus habitantes e ao preconceito, esses bairros passaram a ser conotados também como «ilegais», «clandestinos» «degradados» e «perigosos» (*vide* Barbosa e Ramos, 2008: 176). Assim sendo, a segregação espacial e a marginalização são fenómenos reais para esses imigrantes. Os que vivem nos chamados «bairros de realojamento» ou «bairros sociais» também sofrem a mesma marginalização, visto que aqueles são vistos também como zonas «perigosas», «violentas» e «problemáticas». No caso português, é exactamente nesses bairros que muitas dessas igrejas cristãs africanas se situam.¹⁶⁸ Durante o meu trabalho de campo, ao percorrer vários concelhos da Área Metropolitana de Lisboa, pude conhecer algumas delas nas zonas consideradas «problemáticas», como na Trafaria, concelho

¹⁶⁶ Como nota Isabel Castro Henriques (2011), em Portugal, até 1960, era comum ver nos jornais, nas bandas desenhadas, nos anúncios e na produção iconográfica (dedicada a crianças, jovens e adultos, letrados e analfabetos) imagens que inferiorizavam e ridicularizavam o negro.

¹⁶⁷ Frase original: «People and things are increasingly out of place» (2002 [1988]: 6).

¹⁶⁸ Sobre a condição de subalternidade e invisibilidade urbana de africanos no Portugal pós-colonial, ver o trabalho de Eduardo Ascensão (2013: 415-462).

de Almada, e nos «bairros sociais» da Quinta do Mocho e Quinta da Fonte, em Sacavém.

Nas páginas seguintes, descreverei o meu estudo de caso, abordando a missão nazarena em Portugal, que tem tido vários pastores nazarenos cabo-verdianos na liderança nacional e na direcção das igrejas locais de Norte a Sul do país e na região dos Açores. Procurarei descrever as especificidades da estrutura logística e o perfil organizacional da instituição e a forma como esses dois itens têm sido fundamentais para a mobilidade de pastores nazarenos cabo-verdianos. Demonstrarei, no essencial, que essa mobilidade é, em muito aspectos, diferente das outras missões cristãs africanas na Europa que têm africanos como protagonistas.

A IN em Portugal: de 1970 à contemporaneidade

Provavelmente, um dos primeiros contactos de nazarenos com Portugal remonta à década de 1930 do século passado. Esses contactos foram protagonizados por missionários norte-americanos que tinham sido destacados para as missões nazarenas em Cabo Verde e Moçambique. A passagem por Lisboa era curtíssima, de três a quatro meses, e nela dedicavam-se à aprendizagem da língua portuguesa. A verdadeira emergência da IN só se dá quatro décadas depois, nos anos 1970. Na génese dessa missão está João Filipe Gonçalves, um pastor nazareno cabo-verdiano, natural de Nhagar, concelho de Santa Catarina, ilha de Santiago. Fez os seus estudos teológicos no Seminário Nazareno em São Vicente e concluiu-os em 1963. Foi pastor nas ilhas da Boa Vista e do Fogo e professor no antigo Liceu Gil Eanes, no Mindelo. Depois de alguns anos em Portugal, formou-se em direito pela Universidade de Lisboa. Faz trabalho jurídico gratuito no âmbito da associação de beneficência SEARA, um projecto que ele fundou, organizou e dirige. Dedicar-se à poesia e tem alguns trabalhos não editados. Mas o ministério pastoral tem sido a sua principal ocupação. A essa missão tem dedicado as últimas seis décadas.

No entanto, a sua chegada a Lisboa, a 23 de Outubro de 1970, não estava directamente relacionada com o pastorado. João Filipe Gonçalves veio com o fito de trabalhar no Núcleo de Distribuição de Literatura Cristã, visto que não era permitido

que os pastores solteiros exercessem o cargo de pastor titular numa IN.¹⁶⁹ Foi precisamente a partir do Núcleo que João Gonçalves iniciou o trabalho nazareno em Portugal. É que nesse órgão de imprensa protestante chegava às suas mãos correspondência de cabo-verdianos que residiam em Lisboa, solicitando material evangélico para devoção privada. Gonçalves percebeu, de igual modo, que alguns se congregavam noutras igrejas protestantes. Recorrendo aos endereços que vinham nas cartas, ele começou a contactá-los, sugerindo-lhes que organizassem reuniões de estudo bíblico e oração. Em 1972 João Gonçalves organizou um grupo denominando-o de «Embaixadores Nazarenos». Também se juntou a esse pequeno grupo que ia conhecendo de nazarenos cabo-verdianos, portugueses que eram membros de outras igrejas evangélicas e outros que se iam convertendo com os trabalhos evangelísticos.

A ideia, de acordo com João Filipe Gonçalves, «não era formar uma igreja cabo-verdiana, mas sim uma igreja portuguesa»¹⁷⁰. Nessa altura, faziam os cultos nas casas dos membros dos «Embaixadores». Salões emprestados e a conhecida livraria «Alegria» chegaram a ser utilizados por estes nazarenos nessa fase inicial.¹⁷¹ Os membros dos «Embaixadores» viviam na vasta Área Metropolitana de Lisboa. Uma parte deles residia em Campo de Ourique, onde viveram muitos cabo-verdianos nos anos 1960 e 1970. A pequena missão protestante florescia, mas Gonçalves confessou-me que, nesse período, se sentia mais vocacionado para o trabalho que desenvolvia no Núcleo do que para liderar os «Embaixadores». Por isso, em 1973, em concertação com o grupo, enviou uma petição à sede internacional da IN, em Kansas City, nos EUA, solicitando o envio de missionários para prosseguir com o trabalho missionário. Da sede, a resposta foi positiva. E, em Janeiro de 1974, chegava o missionário Earl Mosteller, juntamente com a sua esposa, Gladys. Como notei no capítulo anterior, estes tinham sido missionários em Cabo Verde, de 1946 a 1958. Depois desse arquipélago, seguiram para o Brasil, onde residiram de 1958 a 1973. Em Portugal

¹⁶⁹ Mais tarde, esta medida foi revogada. Em Cabo Verde, Gonçalves exerceu o cargo de pastor em Sal-Rei, na Boa Vista, e São Filipe, no Fogo, devido à escassez de pastores no arquipélago.

¹⁷⁰ Entrevista realizada em Junho de 2010, na cidade da Amadora.

¹⁷¹ O recurso a casas de residência de crentes ou a pequenos espaços, por parte de imigrantes africanos, para a realização de cultos é uma prática muito recorrente no contexto europeu, principalmente na fase inicial. Ver, sobre isso, Haar (1998: 158).

prepararam a perfilhação e oficialização da IN. Estes momentos ocorreram em 1975 e nessa fase contaram com o apoio dos pastores José Delgado e Gabriel do Rosário e suas famílias, vindos de Cabo Verde, e dois casais missionários dos EUA, os Scott e os Bunch.

Nesse mesmo período, de 1974 a 1975, a revolução política e social fervia em solo português. Os militares governavam o país, através da Junta de Salvação Nacional, presidida pelo general António Spínola. Este pede a demissão a 30 de Setembro de 1974 e é substituído pelo general Costa Gomes. A situação é tensa e já estava em marcha o Processo Revolucionário Em Curso, PREC. O confronto ideológico entre a esquerda comunista, os socialistas e os partidos de direita é intenso. Pela mesma altura, iniciava-se o processo de descolonização política de Angola, Moçambique, Cabo Verde, Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe. Nesses territórios africanos a atmosfera era igualmente tensa, principalmente em Angola e Moçambique. Desses cinco países chegavam a Portugal meio milhão de portugueses, os «retornados», mas também africanos, entre os quais uma cifra expressiva de cabo-verdianos. Alguns desses cabo-verdianos trabalhavam na administração pública colonial nos países atrás mencionados. Outros, os que vieram, por exemplo, de São Tomé e Príncipe, eram trabalhadores «braçais» nas roças desse país da linha do Equador. Entre os cabo-verdianos e portugueses que iam chegando podia contar-se muitos nazarenos.

Os nazarenos portugueses chegavam em sua grande maioria de Moçambique, onde a IN tinha sido estabelecida em 1920. A partir do pós 25 de Abril, a IN em Portugal passaria por uma recomposição da membresia, que era até então maioritariamente cabo-verdiana. Mas os cabo-verdianos nazarenos continuavam a chegar. Assim como outros cabo-verdianos, esses nazarenos utilizavam Portugal como um espaço transitório para alcançarem países como a Holanda, a França e os EUA. Por este motivo, a IN de Lisboa, nesse período, era constituída por três grupos. Primeiro, pelos cabo-verdianos que residiam há já algum tempo em Portugal; segundo, os cabo-verdianos «sazonais», ou seja, os que depois de um curto período em solo português reemigravam para outros países europeus e os EUA; e, por fim, os portugueses, principalmente os que regressavam de Moçambique. Nessa fase, reuniam-se numa outra igreja protestante que lhes emprestava o espaço para os cultos dominicais, a

Igreja dos Irmãos, sita na zona das Amoreiras. Ali desenvolveram as suas actividades até se transferirem para as suas instalações próprias, na Avenida Óscar Monteiro Torres, ao Campo Pequeno.

Ainda na década de 1970, a IN inicia o trabalho num outro polo muito importante: Coimbra. O berço dessa missão foi a casa da cabo-verdiana Julieta Brigham Santos e contou com a participação activa de uma família portuguesa que tinha regressado também de Moçambique, onde frequentavam a IN. Durante os finais de 1970 e inícios de 1980, a IN ia-se espalhando por vários concelhos e cidades da Área Metropolitana de Lisboa. Assim, emergiram as igrejas do Nazareno da Costa do Sol, em Oeiras, Queluz, no concelho de Sintra, Almada, Baixa da Banheira e Barreiro, na Margem Sul, Póvoa de Santa Iria, em Vila Franca de Xira, Alcoitão, em Cascais e Casal Novo, no concelho de Odivelas. Algumas dessas igrejas eram constituídas predominantemente por cabo-verdianos, outras, por cabo-verdianos e portugueses, muitos deles vindos de Moçambique. Já as igrejas que emergiram nas décadas de 1980 e 1990 na região Norte de Portugal, ou seja, as IN do Porto, São João da Madeira e Braga (mas também a igreja de Coimbra¹⁷²) sempre foram compostas maioritariamente por portugueses. Todas essas igrejas tiveram pastores cabo-verdianos na liderança, ao longo destes quarenta anos. Algumas foram estabelecidas por eles. E alguns deles, como Gabriel do Rosário, já falecido, e os meus interlocutores Adalberto Leite e Mário Lima, ocuparam o cargo máximo que se pode alcançar num distrito, o de Superintendente Distrital, ou seja, foram os líderes nacionais da IN em Portugal.

Se a IN em Portugal começou sob a iniciativa cabo-verdiana, ela nunca se limitou a cabo-verdianos. Como escrevi anteriormente, contingências históricas, como a descolonização e os fluxos migratórios conjunturais, concorreram para a sua dinâmica interna, crescimento e reconfiguração. Nas últimas duas décadas, outra corrente migratória contribuiu imenso para a sua expansão: a migração brasileira. A partir da década de 1990, principalmente, muitos imigrantes desse país da América do Sul têm chegado para trabalhar em Portugal. Como se sabe, milhares deles são evangélicos e têm procurado igrejas protestantes para se congregarem. A IN recebeu algumas

¹⁷² Nesta cidade há, presentemente, duas IN, uma em Santa Clara e outra em Santa Apolónia.

dezenas deles, em particular a IN de Santa Apolónia, em Coimbra. Vale a pena destacar que uma larga maioria dos membros brasileiros dessa igreja conimbricense frequentava outras igrejas evangélicas no Brasil. Além de cabo-verdianos, portugueses e brasileiros, pude observar outras nacionalidades que são igualmente muito ativas na IN em Portugal. É o caso dos moçambicanos e dos angolanos. No entanto e comparativamente às três nacionalidades que mencionei primeiro, estes africanos têm uma baixa representatividade na IN de Portugal. Registei também a presença de bolivianos.

Essa multiplicidade de nacionalidades remete-nos para a questão de «multiculturalidade» da IN em Portugal. Nesse sentido, a IN em Portugal é muito diferente de outros contextos, como os de Roterdão, na Holanda, e de algumas IN de Brockton, Pawtucket e Providence, nos EUA, que são constituídas maioritariamente por cabo-verdianos. É necessário referir que, além de imigrantes laborais, outros nazarenos cabo-verdianos, ao longo destes anos, têm frequentado a IN em Portugal. Em primeiro lugar, dezenas de estudantes nazarenos cabo-verdianos têm frequentado e participado activamente nas actividades da IN, particularmente, na AML, Coimbra, Porto e Braga.¹⁷³ Em segundo lugar, não se pode deixar de salientar que algumas dezenas de doentes cabo-verdianos evacuados para tratamento em Portugal ao abrigo de um protocolo entre os dois Estados, muitos deles nazarenos, procuram também os serviços litúrgicos e apoio nas igrejas da AML e Coimbra. Por fim, destaco os nazarenos cabo-verdianos que se deslocam a Portugal «em serviço» ou para adquirir curtas formações profissionais, no âmbito de acções de cooperação entre os Estados de Cabo Verde e Portugal ou de instituições privadas. A IN é frequentada também por cabo-verdianos que chegam ao país para o período de férias. Pude verificar várias vezes durante o meu trabalho a presença desses nazarenos cabo-verdianos nas várias actividades da IN. Antes de terminar esta secção, queria assinalar que a IN dos Açores pertence ao distrito dos Açores, portanto, tem a sua própria autonomia. Foi estabelecida em 1984 pelo missionário Earl Mosteller, mas desde 1992 é dirigida pelo pastor cabo-verdiano Daniel de Barros.

¹⁷³ Alguns deles, depois de terem terminado os estudos universitários e fixado residência em Portugal, inscreveram-se nos estudos teológicos e preparam-se para se tornarem pastores nas igrejas nacionais nos próximos anos.

As implicações da condição global

Ao longo das últimas décadas a palavra «globalização» tornou-se para boa parte da humanidade uma expressão familiar e inevitável. Sempre provocou deslumbramento e júbilo nalguns e, noutros, desencantamento e apreensão, devido aos seus efeitos perversos e demolidores. No olhar do sociólogo Zygmunt Bauman (1999): «para alguns, a ‘globalização’ é o que devemos fazer se quisermos ser felizes; para outros, é a causa da nossa infelicidade. Para todos, porém, ‘globalização’ é o destino irremediável do mundo, um processo irreversível» (1999: 7). Se quisermos, identificando-nos ou não com esse processo, «relacionamo-nos» com ele, de uma forma ou de outra. No entanto, ele persiste como um dos temas mais fracturante da contemporaneidade. Não é à possibilidade de uma partilha «global» de valores e virtudes humanas que as críticas à globalização se dirigem, mas antes ao que ela se tornou em termos práticos. É que este processo, que envolve fluxos de pessoas, bens, informações e ideias, é liderado por interesses económicos «globais» que fixam, moldam e definem a conectividade e a circulação. No fundo, os receios quanto à marcha triunfal desta «globalização» prendem-se essencialmente com a forma como as grandes corporações e multinacionais económicas intervêm na política e no governo dos Estados-Nação em geral, comandando, sem mandato político, uma distribuição desigual da riqueza e os vários fluxos que a ela conduzem. Apesar de se situar predominantemente no chamado «Norte global», *i.e.*, EUA e Europa, o «capital global» tem cada vez maior implantação em países como a China, Rússia, Emirados Árabes Unidos, Brasil, Singapura, Índia, África do Sul, etc. A emergência e a pujança destas outras economias mundiais tem tornado a residência do «capital global» menos fixa que anteriormente e, portanto, difícil de mapear.

Isso tudo recrudescer ainda mais aquilo que Bauman já havia defendido no passado sobre o significado mais profundo transmitido pela ideia globalização. Nos finais dos anos 1990, ele observou que a globalização tem um carácter «indeterminado, indisciplinado e de autopropulsão dos assuntos mundiais; a ausência de um centro, de um painel de controle, de uma comissão diretora, de um gabinete administrativo»

(*idem*: 67). A imagem de um «cavalo de corrida sem o seu cavaleiro», que nos é sugerida por Arjun Appadurai (2001: 17), capta perfeitamente essa ideia de termos uma «globalização» onde impera a imprevisibilidade, o descontrolo, a volatilidade. Esse «cavalo» sem rédeas, que é a globalização económica vigente, cuja consequência desastrosa mais recente foi a hecatombe financeira mundial iniciada em 2007¹⁷⁴, tem posto em causa a soberania dos Estados-Nação e aumentado a precariedade laboral dos cidadãos. Isto leva alguns autores a considerar que neste processo tem cabido aos Estados apenas administrar as formas de repressão e o controle (*vide*, por exemplo, Bauman, 1999: 74). O filósofo e psicanalista Slavoj Žižek (1997), por sua vez, tem sustentado a tese de que essa relação entre o «capital global» e o Estado-Nação assenta numa «auto-colonização», na qual quem detém o poder colonizador são as companhias globais (1997: 43-44). É nessa esfera de actuação que instituições financeiras internacionais como *Bretton Woods* fomentam as lógicas e as ditaduras dos «mercados» e ditam como os líderes dos Estados-Nação devem governar os seus países. É escusado referir que essa indómita «globalização» está intimamente ligada ao neoliberalismo, e que, como defendeu Loïc Wacquant, não é um regime económico, mas antes um projecto político (2012: 66). Um projecto que visa, acima de tudo, concretizar a privatização das funções do Estado, estimular políticas neoliberais, materializar a desregulação, a despolitização, e por aí fora. Esta é uma das formas pelas quais o «capital global» interfere directamente nas políticas nacionais e, com isso, a crise de soberania instala-se e torna-se real.¹⁷⁵

Um dos principais argumentos a favor desta «globalização» é o de que ela criaria «um mundo sem fronteiras», reduzindo distâncias e maximizando o tempo. De facto, isso é real para alguns, mas para a grande maioria dos seres humanos, as barreiras sociais e económicas continuam intactos e a sua possibilidade de circulação internacional mantém-se severamente limitada. Neste contexto atual, a liberdade de movimento tornou-se num bem precioso e um capital simbólico importante. Para Bauman, ela é o

¹⁷⁴ Sobre este fenómeno Appadurai tece as seguintes considerações: «the financial meltdown of 2007-2010 is the great tsunami that blinds large global banks, national governments, small investors, shopkeepers, farmers, and traders in an intricate web of speculative practices and institutions that unite the most diverse classes and fractions of the world population» (2013: 4).

¹⁷⁵ Hoje, como chama atenção Appadurai, as corporações globais competem também por mercados da biotecnologia, media digital, água potável, créditos para a energia, derivativos financeiros e outras mercadorias que dificilmente existiam antes de 1970 (2013: 61).

principal factor de estratificação social na contemporaneidade (1999: 8). No fundo, alguns cidadãos são mais «globais» que outros e são eles que «dão o tom e fazem as regras do jogo da vida» (*idem*). Mas, como veremos adiante, a partir do meu arquivo etnográfico, a denominada «globalization from below», na qual os meus interlocutores também se inserem, alterou significativamente algumas dimensões da globalização capitalista e a linearidade da mobilidade internacional.

A movimentação de pessoas, mercadorias e informações marcou profundamente os últimos cinco séculos ou a era moderna. Para tal contribuiu fortemente o advento da expansão comercial europeia e o imperialismo europeu pelos quatro continentes que se lhe seguiu. Nesse processo de movimento transoceânico e intercontinental, o sinistro tráfico de escravos de África para as Américas teve um papel central, principalmente ao longo do século XIX, como nos chama a atenção o antropólogo Sidney Mintz (1998). Centenas de milhões de africanos escravizados foram levados para as plantações e outras áreas de trabalho forçado no Brasil, nas Caraíbas e na região sul dos EUA, por exemplo. Essa movimentação tornou-se mais veloz que nos séculos precedentes, graças à invenção do motor a vapor por James Watt, e sua consequente utilização nas embarcações logo no início do século novecentista. A emergência do navio a vapor foi crucial para a rápida circulação de humanos, bens e informações. Esse processo intensificou-se mais ainda com a invenção de outros meios de transporte motorizado como o comboio, avião e automóvel. Isto por um lado. Por outro, a revolução do capitalismo impresso e dos meios de comunicação como o telefone, a fotografia e, mais recentemente, o computador, fez com que entrássemos «numa fase inteiramente nova das relações de vizinhança, mesmo daqueles que estão distantes de nós» (Appadurai, 2004 [1996]: 45).

No presente século XXI, o desenvolvimento tecnológico e o fluxo de pessoas e bens afiguram-se mais radicais que nunca e ocorrem a uma velocidade estonteante. Basta atendermos para as rápidas e baratas viagens em companhias áreas *low cost*, como a Easyjet e a Ryanair, para a internet e as redes sociais como Facebook¹⁷⁶, Twitter, Instagram, Badoo, YouTube, LinkedIn, MySpace, Skype, e para os aplicativos WhatsApp e Viber. Estes meios electrónicos têm alterado de modo significativo a

¹⁷⁶ Esta é a rede social mais difundida e popular e conta com mais de um bilhão de utilizadores.

comunicação entre bilhões de seres humanos e a um ritmo incrivelmente vertiginoso. Nos dias que correm, o movimento está mais do que nunca na ordem do dia. E aqui vale a pena citar Bauman, quando diz que:

Hoje em dia estamos todos em movimento. Muitos mudam de lugar – de casa ou viajando entre locais que não são o da residência. Alguns não precisam sair para viajar: podem se atirar à Web, percorrê-la, inserindo e mesclando na tela do computador mensagens provenientes de todos os cantos do globo. Mas a maioria está em movimento mesmo se fisicamente parada – quando, como é hábito, estamos grudados na poltrona e passando na tela os canais de TV via satélite ou a cabo, saltando para dentro e para fora de espaços estrangeiros com uma velocidade muito superior à dos jatos supersônicos e foguetes interplanetários, sem ficar em lugar algum tempo suficiente para ser mais do que visitantes, para nos sentirmos em casa (1999: 85).

Quase trinta por cento da humanidade usa a internet, acede à World Wide Web, e uma parte, mais reduzida, viaja com regularidade. Seja física ou virtualmente, os seres humanos movem-se, circulam, conectam-se uns com os outros num registo sem precedentes. Estes factos levam Arjun Appadurai a afirmar que, comparativamente ao passado, vivemos num período no qual a conectividade e a circulação estão em níveis muito elevados (2013: 65). E essa conectividade através de imagens, textos, modelos e narrativas difundidos pelos meios de comunicação estabelece uma clara fronteira entre as migrações de hoje e as de antanho (cf. Appadurai, 2004 [1996]: 18). No entanto, devo ressaltar, de novo, que a conectividade e a circulação são vedadas à maior parte da humanidade. Além disso, como alega Appadurai, a globalização: «creating increased inequalities both within and across societies, spiraling process of ecological degradation and crisis, and unviable relations between goods and the wealth required to purchase them» (2000: 17). É, no fundo, um processo histórico, desigual e localizador (cf. Appadurai, 2004 [1996]: 32). Basta vermos as suas implicações na liberdade de movimento de pessoas e mercadorias entre países e continentes. As migrações de massas, a mobilidade de pessoas, principalmente de turistas, burocratas, académicos e empresários, exemplificam de forma nítida as assimetrias e o confinamento que a globalização capitalista encerra. Zygmunt Bauman observou este facto nos seguintes termos:

Para os habitantes do Primeiro Mundo – o mundo cada vez mais cosmopolita e extraterritorial de homens de negócio globais, dos controladores globais da cultura e dos acadêmicos globais – as fronteiras dos Estados foram derrubadas, como foram para as mercadorias, o capital e as finanças. Para os habitantes do Segundo Mundo, os muros constituídos pelos controles de imigração, as leis de residência, a política de ‘ruas limpas’ e ‘tolerância zero’ ficaram mais altos; os fossos que os separam dos locais de desejo e da sonhada redenção ficaram mais profundos, ao passo que todas as pontes, assim se tenta atravessá-las, revelam-se pontes movediças. Os primeiros viajam à vontade, divertem-se bastante viajando (particularmente se vão de primeira classe ou em avião particular), são adulados e seduzidos a viajar, sendo sempre recebidos com sorrisos e de braços abertos. Os segundos viajam às escondidas, muitas vezes ilegalmente, às vezes pagando por uma terceira classe superlotada num fedorento navio sem condições de navegar mais do que outros pagam pelos luxos dourados de uma classe executiva – e ainda por cima são olhados com desaprovação, quando não presos e deportados ao chegar (1999: 97-98).

Esse é, *grosso modo*, o recorte da movimentação humana contemporânea. Por um lado, temos as mobilidades sem limites. Por outro, migrações forçadas, voluntárias e aventureiras que são, bastas vezes, trágicas como as de naufrágios de *pateras*¹⁷⁷ e as infaustas mortes de migrantes africanos subsaarianos próximo das cidades espanholas de Melilla e Ceuta no norte de África, e da cidade italiana de Lampedusa.

Além de encurtar distâncias, outro aspecto da globalização capitalista é a pretensão, na óptica dos seus mais influentes impulsionadores, de uniformizar as culturas, o sistema político e a conduta de vida dos seres humanos. Este não é um fenómeno recente. A expansão europeia quinhentista nos territórios colonizados, por exemplo, propunha algo semelhante com as máximas de dominar, «civilizar» e «cristianizar». Nos últimos dois séculos, entretanto, essa ambição de padronizar a cultura e a economia com base nos fluxos dos mercados de capital e mercadorias teve outros contornos, entre os quais a erosão e a crise de soberania dos actuais Estados-Nação. Mas, tanto no passado como no presente, a tentativa de homogeneização sempre se revelou incapaz de superar a criatividade das culturas locais e suas capacidades de negociação. Estas incorporaram sempre, na sua estrutura simbólica e material, os

¹⁷⁷ São pequenas embarcações que migrantes africanos subsaarianos utilizam para atravessarem a costa ocidental africana ou o largo Mediterrâneo, com o objectivo de alcançarem desesperadamente o continente europeu.

fluxos globais de bens, imagens, informações e práticas. É desta forma que se consegue mitigar a visão totalizante da globalização capitalista. Na verdade, a globalização «não implica necessariamente ou sequer frequentemente homogeneização ou americanização e, na medida em que sociedades diferentes têm modos diferentes de apropriar os materiais da modernidade, é amplo o espaço para o estudo aprofundado de geografias, histórias e línguas específicas» (Appadurai, 2004 [1996]: 32).

No centro da discussão sobre a globalização, como advoga Achille Mbembe, levantam-se três problemas essenciais: a espacialidade, a calculabilidade e a temporalidade e as suas relações com a representação (2000: 22). Recorrendo a Fernand Braudel, e à pertinente questão do *le temps du monde*, Mbembe chama a atenção para as pluralidades temporais e salienta o papel da subjectividade em tornar possíveis e significativas essas temporalidades (*idem*). Em suma, a tentativa de homogeneização confrontar-se-á sempre com sujeitos históricos que experienciam representações globais a partir de temporalidades e subjectividades diferentes.

As micro e macro narrativas etnográficas estão povoadas de exemplos que nos demonstram de forma bastante convincente como é que essas subjectividades dialogam com os fluxos e as modas globais. Elas mostram que a globalização não é necessariamente sinónimo de norte-americanização ou de mercantilização. Aqui, ocorre-me imediatamente a comemoração do *halloween* na cidade do Mindelo, em São Vicente. Nessa ilha, o que ocorre, na verdade, é uma «mindelização» do *halloween* norte-americano. Dito de outro modo, essa tradição de origem anglo-saxônica, hoje quase planetária, dilui-se nos elementos idiossincráticos do carnaval mindelense. Como esclarece Appadurai, a globalização da cultura:

Não é o mesmo que a sua homogeneização, mas a globalização requer o uso de uma série de instrumentos de homogeneização (armamentos, técnicas publicitárias, hegemonias linguísticas e maneiras de vestir) que são absorvidos pelas economias políticas e culturais locais apenas para serem repatriados como diálogos heterogêneos de soberania nacional, livre iniciativa e fundamentalismo em que o Estado desempenha um papel cada vez mais delicado» (Appadurai, 2004 [1996]: 63).

Apesar do subsolo da condição global não ser uniforme, mas antes perpassado por temporalidades irregulares, ela é atingida em cheio por aquilo Appadurai denominou a *obra da imaginação* e que se apresenta hoje como o elemento constitutivo da subjectividade moderna (1996: 13-14). Conforme este antropólogo, a *imaginação* é uma força nova e singular na vida social de hoje, identificável em sonhos, canções, fantasias, mitos e contos, mas que sempre fez parte do repertório de todas as sociedades (1996: 77). No entanto, há diferenças claras entre hoje e o passado. Outrora a imaginação e a fantasia «eram práticas residuais, confinadas a pessoas ou domínios especiais, restringidas a momentos ou lugares especiais» (*idem*: 78). Presentemente, as migrações e a comunicação de massa por meios electrónicos influem na *imaginação* e nas biografias sociais de uma forma mais incisiva, alterando rapidamente os padrões e as possibilidades de existência. Resumindo: «mais pessoas em todo o mundo vêem as suas vidas pelo prisma das vidas possíveis oferecidas pelos meios de comunicação de massas sob todas as formas. Ou seja, a fantasia é agora uma prática social; entra, de infinitos modos, no fabrico de vidas sociais para muitas pessoas em muitas sociedades» (*idem*). Appadurai observa que essas eventuais possibilidades de vida imaginada não se traduzem necessariamente em eventos e momentos faustos para a humanidade, pelo contrário, em numerosos casos, acirram-se as assimetrias sociais e económicas (*idem*: 78-79). Seja como for, as sociedades contemporâneas são atravessadas por aquilo que o autor denominou de «ideopaisagens», que é uma das cinco dimensões dos fluxos culturais globais. Elas «são compostas por elementos da visão do mundo iluminista que consiste num encadeado de ideias, termos e imagens, entre os quais *liberdade, prosperidade, direitos, soberania, representação* e o termo dominante, *democracia*» (*idem*: 54). Um desses elementos, *os direitos do homem*, por exemplo, tornou-se «global», ainda no século XIX, pela mão dos oponentes da escravatura, como observou Frederick Cooper (2005: 104).

Essas «ideopaisagens» afiguram-se como «notas promissoras» (Wittrock 2000), que envolvem projectos políticos, ideológicos e institucionais, forjando e definindo a nossa condição global na contemporaneidade. Paralelamente, fomentam e fertilizam, através de textos, imagens e informações, a imaginação, as fantasias, as expectativas e aspirações sociais, principalmente dos que se encontram no processo de

deslocalização ou desterritorialização. Em suma, são elementos da modernidade que estabelecem e determinam a nossa condição global, afectando acções, interpretações e hábitos em todos os países (Wittrock, 2000: 59). Nas próximas secções demonstrarei como é que os múltiplos factores que impulsionam a mobilidade dos meus interlocutores nazarenos estão inextricavelmente ligados a recursos da modernidade, como a acumulação de capital escolar, ou a busca do conhecimento, entre outras «notas promissoras» da condição global.

Nem só do pão vive o homem

Esquadrinhar os motivos, os factores ou, se quisermos, as *causas* da mobilidade dos meus interlocutores para o continente europeu não é uma tarefa fácil. Aliás, como não o é para a esmagadora maioria dos fluxos migratórios. No entanto, recorrendo à metáfora do antropólogo James Ferguson (1999: 42-43), que vê a mobilidade mais como um «arbusto» do que como uma «árvore», esta empreitada torna-se menos onerosa. Diferentemente de uma árvore, o arbusto, sendo uma planta de pequeno porte, com o seu caule lenhoso, galhos folhosos, sinuosos, entrelaçados e folhagem densa, não nos permite identificar facilmente, entre as suas ramagens, os outros elementos que o sustentam e que ostenta. A sua natureza, que é frondosa sobre si própria, é quase impenetrável. Ele é, no essencial, um emaranhado de detalhes, que só se consegue mapear quando nos abeiramos de perto e examinamos com cuidado cada uma das suas partes e dos seus elos. Esta metáfora ajuda-me a clarificar, do ponto de vista analítico, as narrativas etnográficas que registei e que são sobejamente complexas. As migrações e as mobilidades, em termos gerais, têm um grau zero de linearidade. É nesse sentido que se direcciona, por exemplo, o trabalho *Direito de Fuga*, de Sandro Mezzadra.

Basicamente, Mezzadra enfatiza as dimensões não unilateralmente económicas ou «objectivas» dos processos migratórios. Aqui, o conceito de *fuga* é trazido à discussão. Mezzadra mostra-nos que esse conceito, muitas vezes associado a *oportunismo*, *receio*, *vileza*, *traição*, mas também a *deserção*, tem outras conotações na cultura ocidental (2012: 7-8). Entre elas, destaca: «viagem, descoberta, sede de

conhecimento e recusa do que Maiakovsky denominava ‘a banalidade do quotidiano’» (*idem*: 8).¹⁷⁸ Alargando o conceito e o debate, o autor lança mão ao trabalho do jovem Max Weber sobre a migração de camponeses alemães das províncias da Prússia Oriental no final do século novecentista. Nesse trabalho, Weber ressalta a fuga dos migrantes alemães a uma estrutura fundiária patriarcal e opressiva, como uma das dimensões subjectivas da sua migração (*idem*: 45). Em suma, Mezzadra afirma que na sua obra pretendeu assinalar «aquela dimensão que, destacando destes processos a sua natureza de movimento social, impede a sua redução – ainda hoje frequente, implícita em metáforas como ‘aluvião’ ou ‘catarata’ migratória – a processos de tipo ‘natural’, automaticamente determinados por causas ‘objectivas’ de índole económica ou demográfica» (*idem*: 10). Todavia, no processo migratório, Mezzadra não atribui um estatuto de menoridade às causas de índole económica, pelo contrário. Ele sublinha várias vezes as implicações que as assimetrias sociais e económicas, decorrentes da distribuição desigual dos recursos materiais, têm nas migrações contemporâneas. No fundo, propõe ir para lá da estrutura económica, dando relevo às nuances mais «subjectivas» das migrações. E estas, nalguns casos, até contrariam «a imagem do migrante enquanto sujeito débil, marcado pelo espectro da fome e da miséria, necessitado acima de tudo de cuidados e assistência, imagem amplamente difundida nos últimos anos, em particular em Itália» (*idem*: 11).

O debate sobre a relevância das causas «subjectivas» nos processos migratórios não é recente. Essa discussão desemboca quase sempre no dilema entre o impacto da estrutura económica e o das motivações mais íntimas no percurso dos migrantes. Por vezes, pergunta-se se os factores económicos não são também eles próprios «subjectivos», e se a subjectividade dos migrantes não é fundamentalmente uma dimensão indexada às estruturas e fluxos macroeconómicos. Nesse caso, as aspirações e os sonhos dos migrantes seriam, em larga medida, projecções tecidas no quadro da globalização capitalista. Seriam, portanto, o capital global, os «mercados», a estrutura económica e a fluidez dos horizontes tecnológicos a ditar as expectativas e aspirações sociais da humanidade. Samir Amin é um dos autores que partilha da opinião de que,

¹⁷⁸ Mezzadra associa esse conceito também ao êxodo dos hebreus do Egipto e assinala a sua indissociável ligação à história do Ocidente (2012: 9). Diria que as interpretações desse êxodo judaico são extensivas também a outros contextos, como mencionei na secção dedicada às missões africanas na Europa.

acima de tudo, são as condições económicas a determinar a aspiração migrante. É taxativo quanto a isto num dos seus textos sobre a migração, quando escreve: «individual motivations are well-know; their ‘revelation’ by sociological investigation is mere empty talk. More seriously these motivations may disguise the true reason» (1990: 32).

Por sua vez, Knut Graw recusa a abordagem defendida por Amin, centrada unicamente nas causas e implicações económicas. Através do seu trabalho junto dos jovens mandingas de Senegal e Gâmbia, Graw mostra-nos como é que as aspirações e percepções individuais podem ser uma forma relevante de narrativa social sobre as condições que moldam as realidades do modo de vida pós-colonial contemporâneo (2012: 25). O autor defende também a ideia que a mobilidade e o movimento não são apenas resultados ou um efeito da globalização, mas um elemento constitutivo da própria globalização (*idem*: 31). Em suma, ele argumenta que:

Migration cannot be reduced to a simple reaction to economic conditions but involves many more aspects, including prior or existing historical and cultural experiences of migration, culturally specific understandings of selfhood and agency, notions and patterns of intrafamiliar and intergenerational solidarity, social competition within and among social groups and many other aspects, all of which are important in order to understand migration as a social praxis, and in order adequately to describe the way social actors themselves perceive their own decisions and actions(*idem*: 36).

Este é um ponto central. É que perceber a migração como uma praxis social implica necessariamente um olhar mais demorado sobre os bastidores que forjam e propiciam os processos migratórios, as mobilidades e, no essencial, um olhar sobre tudo o que caracteriza em primeira e última instância o deslocamento humano. À vista desarmada só perceberemos a migração enquanto uma reacção imediata e inevitável às condições socioeconómicas que a globalização capitalista encerra. Porém, se nos aproximarmos cuidadosamente de cada fragmento que impele as pessoas para a migração, compreenderemos que ela é uma experiência repleta de micro-historicidades e agências, cujos enredos, muitas vezes bastante sinuosos, acabam costurando geografias muito distintas das que se tinham inicialmente projectado. É isso que nos propomos fazer agora, no caso em estudo. Na esfera dos estudos cabo-verdianos há poucos trabalhos que sublinham as dimensões mais «subjectivas» da

migração. Um dos trabalhos precursores neste campo é de Iolanda Évora que, já em 2002, defendia que «os aspectos estruturais, as determinações sócio-políticas-econômicas que governam a migração cabo-verdiana do último século são atualmente bastante conhecidas entre nós, ao contrário dos aspectos psicossociais dessa realidade» (2002: 274).¹⁷⁹

Narrativas e a produção de geografias distintas

Em Dezembro de 2010 encontrava-me em Lisboa, a poucos dias de partir para a minha segunda fase de trabalho de campo em Cabo Verde, quando consultei o blog *epistolaonline* e deparei-me com a notícia de que o missionário Danilo Carvalho se encontrava na cidade da Praia, à espera de visto de entrada em Angola. Já o tinha contactado electronicamente algum tempo antes, mostrando o meu interesse em conhecer melhor o seu primeiro ano de trabalho como missionário em Angola. Nessa altura, acordámos que um dia conversaríamos sobre esse assunto. Esse dia afinal estava bem próximo. É que tinha agendado uma viagem de trabalho para Fevereiro de 2011 na cidade da Praia, com o fito de, entre outras coisas, assistir à campanha evangelística anual, dirigida pelo pastor Jorge de Barros, na IN de Achada de Santo António.

Assim, pus em marcha o plano de encontrar Danilo Carvalho por essa altura na capital do país. No dia 5 de Fevereiro, um domingo, assisti um culto de manhã na IN da Praia, no qual o pastor Danilo foi o prelector e depois desse serviço religioso marcámos um encontro para o dia seguinte. À hora marcada, encontrámo-nos na localidade onde ele nasceu, Fazenda, um bairro que fica bem perto do Platô, o centro da capital. Entrámos na casa dos seus familiares e a nossa conversa deslizou quase pela tarde toda. Como referi, Danilo Carvalho encontrava-se em Cabo Verde à espera

¹⁷⁹ O trabalho de Évora sobre as migrantes cabo-verdianas na Itália mostra-nos como é que o fluxo e a circulação de informação sobre práticas quotidianas do deslocamento migratório constituem mediações no campo da subjectividade que as impele a redimensionar as suas expectativas em relação ao lugar de destino. Como refere a autora «as práticas e representações descrevem a complexidade que é exigida em termos de estruturas cognitivas e recursos psíquicos para que possam funcionar nas situações que exigem a adoção de novas perspectivas para lidar com a mudança» (2002: 279).

de visto para regressar a Angola. Ansiava por esse visto, pois o seu grande sonho era ser missionário no seu próprio continente, África. Mas não é da sua missão nazarena em Angola que falarei seguidamente. Disso tratarei no próximo capítulo. Por ora, descrevei um pouco da sua passagem pelo continente europeu, onde viveu vinte anos. Primeiro em Portugal, mais concretamente em Coimbra, cidade onde foi pastor por longos anos, e depois no noroeste de Inglaterra, em Manchester, onde fez o seu mestrado em teologia.

Danilo converteu-se aos vinte e dois anos, em Fevereiro de 1981, na IN da Praia. Poucos anos antes era declaradamente ateu, comunista e um fervoroso apoiante do PAIGC. Além disso, posicionava-se no partido junto dos militantes mais radicais, e chegou a defender que as igrejas deviam ser transformadas em «armazém do povo» e que, realmente, a «religião é o ópio do povo». Com o 25 de Abril, mergulhou profundamente na política local, mas em 1977 rompeu com o partido, foi preso e acusado de ser «trotskista»¹⁸⁰. Por altura da sua conversão, ele já se tinha afastado das posições políticas mais radicais, e trabalhava nas obras públicas quando diz ter recebido a «chamada para o ministério». Voltou ao liceu, pois tinha abandonado os estudos aos 17 anos. Completou os graus liceais exigidos nessa época para ingressar no Seminário Nazareno, em São Vicente. Sabia que como pastor iria receber um honorário três vezes inferior ao que recebia como funcionário público, na então EMPA¹⁸¹, que era uma das mais sólidas empresas de Cabo Verde nesse período. A convicção na sua missão como pastor, porém, era profunda.

Terminou os seus estudos teológicos e formou-se em 1987. Logo a seguir partiu para a ilha de São Nicolau, e nas localidades de Tarrafal e Praia Branca foi pastor até à sua partida para Portugal, em Fevereiro de 1989. Deslocara-se a esse país para fazer uma cirurgia. Durante esse período de tratamento médico, colaborou com várias IN. Nessa altura o superintendente distrital era o carismático pastor da IN de Santa Clara, em Coimbra, Gabriel do Rosário. Este, que também era cabo-verdiano, simpatizou com Danilo, e tendo em conta que ia mudar-se para a IN do Porto, propôs-lhe que ficasse

¹⁸⁰ Sobre a ruptura dos ditos «trotskistas» com o PAIGC, no final da década de 1970, ver José Vicente Lopes (1996).

¹⁸¹ Empresa Pública de Abastecimento. Era uma empresa estatal que abastecia as ilhas com géneros alimentícios e outras mercadorias.

como pastor da IN de Coimbra. Danilo não aceitou de imediato a sua proposta, porque o seu projecto era ser missionário em África. Não queria defraudar essa aspiração. Por outro lado, a possibilidade de continuar os seus estudos em Coimbra parecia-lhe muito apelativa. Rosário sabia que Danilo queria prosseguir estudos. Estudar e dirigir a IN de Coimbra era uma missão perfeitamente conciliável, visto que o próprio Gabriel do Rosário tirava, nesse período, o curso de direito na Universidade de Coimbra. Danilo não se convenceu de imediato. Deixou a decisão derradeira nas mãos do superintendente distrital de Cabo Verde de então, Eugénio Rosa Duarte. Danilo disse-me que confiava no desígnio de Deus para a sua vida e na sabedoria de Eugénio. Este líder, por fim, aceitou a sua desvinculação do distrito de Cabo Verde. No entanto, Danilo impôs aos líderes em Portugal uma condição importante, não poderiam impedi-lo futuramente de realizar o seu velho sonho: ser missionário em África. Depois de selarem o acordo, ele fez a cirurgia e regressou a Cabo Verde. Em Outubro de 1989 rumou a Portugal, iniciando a sua missão em Coimbra, que se prolongou por mais de quinze anos.

A fase inicial não foi fácil. Substituir um pastor muito admirado e carismático era um desafio. Ele vinha também de duas igrejas pujantes de São Nicolau, Tarrafal e Praia Branca, e em Santa Clara, Coimbra, não conseguia pôr em prática muitas das actividades religiosas que se acostumara a dinamizar em Cabo Verde. Antónia, a sua esposa, encontrava-se desempregada em Portugal, o que não era propriamente bom para eles, tendo em conta as despesas. Este era um cenário totalmente diferente do de São Nicolau. Aí, a sua companheira era directora do então Ciclo Preparatório do Tarrafal, e estavam financeiramente mais confortáveis. Sobre isso, lembra-se que quando saiu de Cabo Verde perguntaram-lhe: «vais a Europa com um salário mais baixo?» e retorquiu: «não vou procurar salário, mas antes conhecimento, aceitei ir a Portugal por causa do conhecimento, com o objectivo de continuar os estudos, e de me formar». Afirma categoricamente que desde que entrou no Seminário Nazareno em Cabo Verde, «o salário deixou de ser importante».

Mas outras oportunidades se abriam a Danilo. Os estudos eram uma delas. Aliás, seriam um recurso importante para que pudesse concretizar o seu sonho de ser missionário em África. Desde a década de 1980 que ele tinha esse plano. E isso

implicava, na sua óptica, continuar os estudos teológicos e direcioná-los mais para a missionação. Começou contudo esta nova fase com uma formação secular. Fez o 12.º ano de escolaridade em regime noturno e logo após o ter concluído, equacionou cursar em Psiquiatria ou Psicologia. Optou por este último curso. Candidatou-se ao concurso nacional de Cabo Verde para o ensino superior em Portugal e garantiu uma vaga na Universidade de Coimbra. Conciliava o curso e as actividades na IN. Concluiu o curso e, em Coimbra, concomitantemente aos trabalhos que dirigia em Santa Clara, chegou a ser responsável pela IN de Celas, e abriu as missões de Lousã e Santa Apolónia. Mais tarde, organizou esta última e tornou-se o primeiro pastor da congregação. Iniciou missões também noutras cidades de Portugal, como Viseu e Portimão. Como psicólogo, organizou uma clínica na Lousã, exercendo o cargo de director durante quatro anos. Desenvolveu actividades evangelísticas no serviço penitenciário de Coimbra e num lar de idosos da cidade. Como estudante universitário, participava nas actividades académico-estudantis e foi presidente da Mesa da Assembleia da Associação de estudantes cabo-verdianos em Coimbra. Depois desse longo percurso em Portugal, partiu para o Reino Unido, para Manchester. Porque o fez?

Em primeiro lugar, a IN leciona no Reino Unido um mestrado em teologia, cujo diploma é outorgado pela Universidade de Manchester. Em segundo lugar, esse diploma é reconhecido no resto da Europa, em Cabo Verde e nos EUA, onde se encontra sediada a administração internacional da IN. Danilo Carvalho, além de cidadão cabo-verdiano, tem nacionalidade portuguesa. Como cidadão europeu podia residir no Reino Unido. Podia também fazer esse mestrado nos EUA, mas aí a burocracia seria bem maior e havia um grande obstáculo: a obtenção de visto de entrada. Manchester afigurava-se-lhe mais apelativa e a possibilidade de os seus dois filhos prosseguirem aí os estudos e aprimorarem a língua inglesa era um motivo muito estimulantes.

Solicitou uma bolsa de estudo aos líderes nazarenos da região Euro-Ásia, e estes disseram-lhe que só lha concederiam se depois de terminar o curso comprometesse a consagrar a sua acção missionária apenas à Europa. Recusou essa proposta, sem pestanejar, dizendo-lhes que tinha «uma visão e um sonho de trabalhar em África».

Por fim, partiu, juntamente com a família, para Manchester, por conta própria. Nos dois primeiros anos fez um *pré-master*, ou seja, estudou inglês durante esse tempo e, no final, prestou provas e matriculou-se no mestrado. Para custear a sua estadia em Manchester, nos dois primeiros anos, contou com as poupanças que tinha feito quando trabalhava na clínica de Lousã, e com a ajuda do governo inglês, que pagava à família 75 por cento da renda de casa. Depois disso trabalhou na recolha de lixo, limpou o chão nos grandes supermercados à noite e, durante as férias, trabalhou na construção civil. Estes foram os meios laborais a que recorreu para poder viver e pagar o seu mestrado. Concluiu essa pós-graduação e foi convidado por Eugénio Duarte, então Director Geral da IN em África, para trabalhar como missionário em Angola. Chegou assim o grande momento pelo qual tinha esperado e sonhado desde a década de 1980 e investido mais de vinte e tal anos em estudos teológicos e trabalho pastoral em Cabo Verde e Portugal. Hoje é missionário e responsável máximo da IN em Angola. Continua vinculado ao distrito de Portugal. Reside em Lubango com a sua esposa, Antónia, e os seus filhos vivem em Londres.¹⁸²

Passo agora a um segundo caso, o de Adalberto Leite, que nasceu na ilha de Santo Antão, na localidade bastante agreste de Porto Novo. Era um católico dedicado quando se converteu, em Março de 1972. Estudava no liceu, em São Vicente, e o seu sonho era de concluir os estudos e ser médico. Nesse período Cabo Verde tinha uma escassez gritante de médicos. Mas este sonho perdeu o seu fulgor inicial quando teve uma «visão» clara de que «Deus estava a precisar dele». A decisão de entrar para o seminário nazareno não foi fácil, até porque os pais tinham condições económicas para suportar a sua estadia na então metrópole, Lisboa, caso se decidisse pelo curso de medicina. Mas a «visão» era demasiadamente cristalina para ele recusar a sua «missão». Tinha 20 anos por essa altura, quando iniciou os estudos no seminário.

Casou-se em 1978, com Albertina, que é pastora também. Dirigiram as IN dos Mosteiros, no Fogo, e da Assomada, na ilha de Santiago. Foi da IN de Assomada que o casal partiu para o Brasil. Essa igreja atravessava uma fase pujante e crescia, em termos de membresia, de uma forma extraordinária, de acordo com Leite. No entanto, uma crise de relacionamento com a liderança nacional fez-lhe pensar na hipótese de

¹⁸² Narrativa baseada em entrevista e trabalho de campo, Fevereiro de 2011.

sair de Cabo Verde. Foi nesse contexto que emergiu a possibilidade de ir para o Brasil. Corria o ano de 1983 e Joaquim Lima, que era cabo-verdiano e natural também de Santo Antão, era o superintendente da IN no Brasil. Adalberto escreveu-lhe uma carta mostrando interesse em trabalhar no Brasil e continuar aí os estudos. O distrito brasileiro precisava de pastores e Lima respondeu-lhe positivamente. O processo burocrático de transferência durou onze meses. Em 1984 chegaram ao Brasil, à cidade de Curitiba. A missão era organizar a primeira IN no sul do Brasil.

No início não foi fácil, saía de uma igreja vigorosa em Cabo Verde para uma ainda debutante no estado do Paraná. Enquanto pastoreava a IN de Curitiba, lecionava no Instituto Bíblico Nazareno e era secretário desse distrito. Dois anos depois o casal foi transferido para o Estado de São Paulo, para dirigir a IN de Santo André. Nesse período, Adalberto Leite foi designado superintendente da IN da região de São Paulo, e estavam sob a sua alçada 38 cidades. Teve ainda outros cargos. Foi director do Instituto Bíblico da cidade de São Paulo e dirigente do seminário nazareno e da Casa Nazarena de Publicações. Implementou um projecto evangelístico chamado «impacto de São Paulo» e a IN em São Paulo crescia a olhos vistos. No Brasil continuou com estudos avançados em teologia. Mais tarde, foi transferido para o Nordeste, onde dirigiu igrejas nos estados da Paraíba e da Bahia, em João Pessoa e Salvador, respectivamente. Do nordeste brasileiro partiu, com Albertina e seus dois filhos, para Portugal, depois de receber um convite da região da Euro-Ásia para dirigir a IN de Lisboa.

Nos anos 1990 chegou a exercer o cargo de superintendente da IN da região sul de Portugal. Hoje é pastor da IN de Almada e Albertina é pastora na IN de Casal Novo. Abriu a missão da Costa da Caparica e dirige ainda a missão de Portimão. Nos últimos anos tem circulado intensamente entre Almada, Açores, Cabo Verde, Brasil e Noruega. A igreja que dirige em Almada tem sustentado missões e missionários em Angola, São Tomé e Príncipe, Brasil e nos distritos de Portugal e Açores. Adalberto e Albertina têm dupla nacionalidade, cabo-verdiana e portuguesa, e residem há mais de vinte anos em Portugal.¹⁸³

¹⁸³ Narrativa baseada em entrevista e trabalho de campo, junho em 2010.

Acumulação de capital académico e governabilidade eclesiástica

Com o propósito perceber a mobilidade de pastores e missionários nazarenos caboverdianos, recorrerei ao conceito de «globalização a partir de baixo» – *globalization from below*. Este é um conceito que vários autores têm utilizado para compreender as dinâmicas da migração e mobilidade de cidadãos do «Sul global», em especial no período pós-colonial. Esses autores tentam, essencialmente, lançar luzes sobre vias menos exploradas no âmbito do estudo dos trajectos migrantes. Se por um lado a migração está sujeita às lógicas das corporações globais, por outro, ela não se circunscreve nem sucumbe totalmente perante os imperativos da globalização capitalista. Na verdade, a migração reconfigura o próprio processo de globalização, a partir das suas cronologias múltiplas e complexas. Acima de tudo, esse fluxo de pessoas e as suas contribuições simbólicas e materiais «interrogam também em profundidade o sentido do tempo da modernidade, elaboram diversas genealogias e tornaram possíveis variações imprevistas no seu guião» (Mezzadra, 2012: 144). Creio que o meu caso de estudo dá conta de algumas dessas imprevisibilidades. O reescrever de um guião, que pareceria um exercício estanque de estabelecer as regras de liberdade de movimento global, mostra que a pluralidade de trajectos migratórios contrariará sempre algumas das tendências mais tirânicas da economia monetária.

O fascínio pelos estudos e pelo conhecimento de Fernando Sousa e Teresa Sofia, e os percursos migratórios de João Filipe, Danilo e Adalberto, demonstram de forma cabal que devemos resistir à tentação de reduzir as migrações às suas causas «objectivas». Por outras palavras, temos nestes casos sujeitos históricos do «Sul global» que, não fazendo parte de um elite económica global, são parte integrante de uma instância eclesiástica global e isso abriu-lhes as possibilidades de percorrer geografias distintas e «infinitas». É a natureza anfíbia das condições de mobilidade dos meus interlocutores que procurarei analisar de seguida.

A migração e a mobilidade dos meus interlocutores fazem parte, a meu ver, dessa «globalização a partir de baixo». Estudar este fenómeno requer obviamente uma análise acurada das instituições, horizontes e vocabulários (Appadurai, 2000: 19) que

instigaram, propiciaram, e suportaram as mobilidades desses pastores e missionários nazarenos cabo-verdianos.

Começarei pelos horizontes. Geralmente, esses horizontes são largos e repletos de possibilidades. Na minha etnografia isso é muito evidente. A acumulação de capital escolar foi uma «nota promissora» que se despontou nesse horizonte de possibilidades, para os meus interlocutores. Antes, porém, queria ressaltar que esse o capital escolar não tem mais peso que os outros factores para a mobilidade dos meus interlocutores. Ela é, sim, um elemento complementar no enredo migratório. Faz parte de um vocabulário que articula as aspirações e expectativas familiares com o desígnio divino. Aos olhos e convicção dos meus interlocutores, a acumulação de capital escolar é um instrumento de grande utilidade no projecto missionário, acima de tudo. Os casos de Danilo, Fernando e Teresa comprovam essa constatação de forma inequívoca. Lembremos que para Danilo essa era a condição *sine qua non* para que ele se tornasse missionário em África. Para Fernando, a sua formação em psicologia irá ajudá-lo a decifrar outras dimensões, como as de natureza afectiva e psicológica, e portanto, não necessariamente espirituais, que afectam a vida dos membros da sua congregação. Ao mesmo que, para ele, ter uma formação escolar secular e sólida é uma aspiração pessoal e um meio de concretizar essa ambição de dominar uma área de conhecimento que lhe interessa muito. A dedicação aos estudos também lhe serve como um meio para ocupar o tempo livre que tem durante a semana. Para Tereza, além de ser prazeroso, estudar é uma forma de aprimorar os conhecimentos para a sua profissão e uma inestimável contribuição para a sua formação pessoal.

A meu ver, alguns destes vocabulários articulam-se também com alguns dos pilares do próprio protestantismo, principalmente do protestantismo clássico. Ou seja, há uma estreita ligação entre os vocabulários de aspirações pessoais e os de inspiração protestante, mais concretamente de linhagem armínio-metodista. Como referi na introdução desta tese, a IN é uma igreja protestante cuja doutrina central é a «segunda obra da graça», mais conhecida como a doutrina da «santidade». A «vida santa» está alicerçada, entre outros elementos, numa conduta de vida que preza a frugalidade, disciplina, honestidade, pontualidade, rectidão e habilidade na profissão. Virtudes explicitamente defendidas no célebre sermão de Benjamin Franklin que Max Weber

analisou sondando as «afinidades electivas’ entre certas formas de fé religiosa e certas formas da ética profissional» (2004: 83). No fundo, como determinadas «ideias» se tornaram eficazes na história (*idem*: 81), isto é, naquele caso, como determinados aportes protestantes calvinistas foram eficazes na história do capitalismo ou do «espírito capitalista».

Como o próprio Weber sublinha, o capitalismo não é apenas um produto da Reforma (*idem*: 82). Aliás, muito antes da Reforma, e noutras paragens que não a Europa, formas de capitalismo foram construídas sob a influência de outros valores. Mas não restam dúvidas também que na homilia de Franklin encontramos elementos centrais para a eficácia do capitalismo moderno, como a racionalização do tempo e uma conduta de vida baseada na sobriedade, presteza e pontualidade no trabalho. Uma vida metódica e disciplinada é imensamente apreciada no seio protestante. Isto, como se sabe, não é exclusivo do protestantismo. A este respeito, basta recordar a conhecida ética japonesa da disciplina. No cristianismo, porém, houve várias nuances. Se inicialmente a vida metódica era confinada aos monges, com a Reforma protestante ela passa a ser extensiva a todos os cristãos (*idem*: 110). Weber recorre várias vezes a Benjamin Franklin na sua obra mais conhecida para pôr a descoberto as «afinidades electivas» entre a ética protestante e o «espírito do capitalismo». Como ele chama atenção, a ressonância de determinados versículos bíblicos na postura moral de Franklin, como o livro de Provérbios, capítulo 22, versículo 29, foi crucial (*idem*: 47). Vale a pena citar essa passagem: «Vês um homem exímio na sua profissão? Digno ele é de apresentar-se perante os reis». A interpretação de versículos como este, elogiando as virtudes da excelência, seriedade e destreza na profissão, contribuiu para a construção do *ethos* protestante e da cultura capitalista, tal qual a conhecemos hoje.

No capítulo anterior referi que na segunda fase da IN em Cabo Verde, de 1936 em diante, pôs-se em marcha uma nova forma de «governabilidade eclesiástica». Nesse novo modelo, a prestação de contas, os relatórios e a escrupulosa organização burocrática e administrativa marcou o ponto de viragem para um protestantismo nazareno mais institucionalizado nas ilhas. Durante a minha pesquisa em Cabo Verde e Portugal colectei relatos de pastores e membros da IN que me reportaram os estímulos para a instrução escolar que receberam por parte de missionários norte-

americanos, de pastores locais e membros da IN. Para os pastores, a acumulação de capital escolar era essencial para o ingresso no Seminário Nazareno em São Vicente, e para os membros da IN em geral, um meio pelo qual se podia ascender socialmente. O vocabulário da qualificação profissional, que é um apelo que não se circunscreve ao protestantismo, obviamente, é um vocabulário fundacional do protestantismo, desde os primórdios deste movimento cristão. A qualificação profissional sempre teve um parentesco íntimo com a ideia de «uma vida disciplinada». Neste particular, lembro-me que certa vez um dos meus interlocutores em Cabo Verde me disse que «a disciplina anda de mãos dadas com os princípios da instrução» e sentenciou: «quem quer instruir-se, tem de ter disciplina». O esforço para a sistematização do tempo e do quotidiano, a ideia de se sacrificar para se atingir a qualificação profissional, afiguram-se, portanto, como instrumentos-chave no processo da mobilidade e no percurso migratório dos meus interlocutores. Dito doutro modo, o sacrifício, a disciplina e a destreza na profissão e no processo de acumulação de capital escolar fazem parte de um vocabulário que é também religioso e que sustenta o *direito de fuga* dos meus interlocutores.

Por fim, as instituições, ou a instituição. Este é um dos pontos mais relevantes para a análise da mobilidade dos pastores e missionários nazarenos cabo-verdianos. É que a IN é uma instituição eclesiástica internacional, com capital económico e social, portanto, com prestígio à escala mundial, e que desta forma alarga as avenidas da mobilidade aos seus membros. Essa dimensão global é-lhe outorgada por vários factores, entre os quais podemos destacar a sua origem e residência administrativa nos EUA e a sua membresia geral calculada em mais de dois milhões de pessoas. Mais ainda, a IN conta com dezenas de instituições de ensino primário e secundário e cinquenta e três instituições de ensino superior em trinta e cinco países nos cinco continentes, e com uma casa editora que publica mais de 25 milhões de peças literárias por ano. Encontra-se presente em mais de 150 regiões do mundo, com milhares de templos e congregações, instituições de intervenção social, hospitais e um amplo património arquitectónico. Quanto a arrecadação de receitas, por exemplo, coleta anualmente cerca de 50 milhões de dólares só para o «evangelismo mundial». Penso que estes dados são esclarecedores quanto ao seu impacto do ponto de vista económico e social.

Em Portugal, à semelhança de outras paragens, a IN tem um considerável património material, com instalações para os serviços religiosos e casas próprias para os pastores e missionários. Quase todos os pastores desempenham essa função em tempo integral. O enquadramento laboral e logístico é seguramente um dos aspectos mais relevantes no processo de mobilidade dos pastores cabo-verdianos para Portugal. Nesse país encontram boas condições logísticas e um contrato laboral seguro e bem definido. Esse contrato é elaborado pelo superintendente da IN de Portugal, que o envia logo de seguida ao pastor convidado, e este terá de seguir os procedimentos legais, como o pedido de visto junto da embaixada portuguesa. Uma vez obtido o visto de residência, os pastores seguem para o seu novo destino missionário sem grandes sobressaltos. Ainda sobre o contrato, vale a pena referir dois aspectos. O primeiro é que, inicialmente, os convites partem das igrejas locais, pois elas têm autonomia para contratar pastores no estrangeiro, e esses convites consistem basicamente em propostas de trabalho. Não obstante a autonomia das igrejas locais, a «carta de chamada» só pode ser feita pelo líder nacional. Este último, nessa proposta de trabalho, justifica a chamada de um pastor tendo em conta a ausência de pastores com formação académica-teológica e apresenta as garantias e condições logísticas para o receber, ou seja, os valores da remuneração e as condições de alojamento em Portugal. O segundo aspecto a referir é que há um acordo entre as instâncias governamentais portuguesas e a Aliança Evangélica Portuguesa para a facilitação de visto a pastores estrangeiros. Os trâmites legais são tratados ao mais alto nível, entre as esferas de poder estatal e eclesiástica. Em suma, estamos perante a mobilidade de uma elite eclesiástica.

Farão os meus interlocutores parte de uma «globalidade de elite»? Zygmunt Bauman realça o facto de que a «'globalidade de elite' significa mobilidade e mobilidade significa a capacidade de escapar, de fugir» (1999: 124). No início desta secção fiz referência à natureza «anfíbia» da mobilidade dos pastores e missionários nazarenos cabo-verdianos. Reitero-a agora. De acordo com os dados que recolhi, posso aferir que na mobilidade nazarena ao longo do espaço atlântico, os meus interlocutores embora não fazendo parte directamente da «elite global», estão inseridos numa instância religiosa global. Esta, ou seja, a IN, através da sua «governabilidade eclesiástica», que está inserida na ordem económica mundial, e mobilizando o seu

capital social, garante a estabilidade na mobilidade dos seus membros. Aqui tomo capacidade de *fugir* de Bauman no sentido que Mezzadra lhe imprime no seu conceito *direito de fuga*. Ou seja, a *fuga* para o conhecimento, para a acumulação de capital de escolar. Para alguns dos pastores cabo-verdianos que emigraram para Portugal, mas também para o Brasil, França e EUA, a educação seria, no fundo, «uma tecnologia social de poder» (Ong, 2006). Como ocorre noutras instituições, dentro da hierarquia nazarena a acumulação de conhecimento confere a possibilidade de liderança e abre as portas da missionação para muitos pastores. O caso da mobilidade de Danilo elucidava isso perfeitamente. A sua aspiração era ser missionário em África e para concretizar esse seu sonho teve de se deslocar para a Europa, investindo muitos anos no capital escolar. Para Noel Alves, pastor e pioneiro da missão nazarena em França, e outros pastores cabo-verdianos que emigraram para os EUA, o objetivo era de conseguir completar a licenciatura, iniciar o mestrado e doutoramento em teologia e regressarem, mais tarde, ao Senegal como pastor, no caso de Alves, e a Cabo Verde, nos restantes casos, como missionários e líderes do seminário nazareno. Portanto, o objectivo era tornarem-se eles próprios líderes do campo missionário cabo-verdiano e formadores de pastores locais.

Como se vê ao longo deste capítulo, a intensa mobilidade dos meus interlocutores é um dado incontornável. Tendo em conta esse facto, torna-se inevitável a questão do cosmopolitismo. Em que sentido podemos falar aqui em cosmopolitismo? E que tipo de cosmopolitismo seria este?

Missionação cosmopolita?

O cosmopolitismo entrou no debate académico há já algum tempo. A sua discussão não se tem relevado pacífica. Tentarei trazer o essencial desse debate no quinto capítulo, mostrando, com a minha etnografia, a complexidade e a aplicabilidade desse conceito. No entanto, considero ser necessário adiantar alguns aspectos deste tópico.

A globalização capitalista facilitou imensamente a mobilidade da elite económica, política, artística, académica e, já agora, da religiosa também. Tornou-a mais fácil àqueles com recursos económicos ou capital cultural e social assinaláveis. Para esses, aplica-se na plenitude o que Paul Virilio (1997) chamou de «fim da geografia». Em suma, para eles as distâncias encurtaram-se e as fronteiras, praticamente, desapareceram. No contexto da economia de mercado, o fluxo de bens e informações circula também sem grandes entraves. Factualmente, porém, a imobilidade de pessoas é a realidade crua do mundo contemporâneo. Dito de outro modo, a mobilidade da grande maioria de pessoas do «Sul global» é reduzida e largamente limitada. Por outro lado, a mobilidade de elite ocorre em grande velocidade e promove a experiência cosmopolita. Práticas nacionais e transnacionais ligadas à indústria do lazer, turismo e viagens à escala global insuflam esse cosmopolitismo. Mas não só. Determinados valores burgueses, como o «bom» gosto pela arte, de que nos falaram Norbert Elias (1965) e Pierre Bourdieu (1979), incentivam também essa experiência cosmopolita. Aqui cinema, pintura, música, literatura, museus, culinária «saudável»¹⁸⁴ e alguns desportos desempenham um papel central. Estamos, portanto, perante marcadores de distinção social, que se articulam com a complexa economia global, e que são cada vez mais veiculados pelas multinacionais de marketing e publicidade, televisões, cinema, internet e outros meios electrónicos.

Para os que estão em permanente imobilidade, aderir a esses valores e práticas é a condição pela qual se pode ascender socialmente e experienciar o cosmopolitismo. Antes disso, no entanto, é-lhes indispensável alcançar o poder económico e, conseqüentemente, a liberdade de movimento. É neste quadro que a mobilidade se torna um valor altamente cobiçado (Bauman, 1999: 8). E as observações de Zygmunt Bauman de que a «‘vida boa’ é a vida em movimento» e que «a liberdade veio a significar acima de tudo liberdade de opção» (*idem*: 129) elucidam bem de que forma a mobilidade se tornou um elemento-chave na estratificação social. Poder escolher onde viver é privilégio de poucos e a imobilidade, por sua vez, atrofia as aspirações de muitos. Em suma, por um lado, a liberdade de movimento define o estatuto social

¹⁸⁴ Os trabalhos de Sidney Mintz (1985; 1996) sobre alimentação, culinária, produção, consumo, história e poder estão peçados de subsídios muito importantes que nos ajudarão a compreender com clareza esse tema cada vez mais presente no nosso quotidiano: a «culinária saudável».

e, por outro, a imobilidade reverbera as aspirações desvanecidas e o consequente confinamento. Querirá isto dizer que a experiência cosmopolita estaria restrita somente a essa elite que tenho vindo a referir?

Arjun Appadurai, na sua última obra, traz a lume, a partir do seu material etnográfico coletado na Índia, a complexidade do conceito de cosmopolitismo. Ele mostra-nos que a experiência cosmopolita não é unicamente um privilégio de elite, associado à literacia e à liberdade de viajar (2013: 197). Até aqui o debate científico sobre o tema tem-se centrado quase exclusivamente na arena da elite letrada e com poder de consumo. No entanto, sujeitos históricos economicamente pobres que habitam nas periferias das cidades mostram-nos um *ethos* incontornavelmente cosmopolita também. Este é, por exemplo, o caso dos indianos que vivem nas imensas favelas de Mumbai, etnografados por Appadurai. Estão agregados na National Slum Dwellers Federation (NSDF) e têm sido autênticos arautos do direito à dignidade humana, ou ao que Appadurai chama de «economia da dignidade» (Appadurai, 2013: 213). A condição de subalternidade desses sujeitos não os coíbe de lutar pelos seus direitos, pelo contrário. Além de se insurgirem contra a demolição das suas casas, reivindicam habitação digna, infraestruturas básicas, segurança, direitos civis e proteção de minorias religiosas. Acima de tudo, mostram à elite política e económica de Mumbai que os pobres não devem ser tratados como um cancro no corpo da sociedade, mas como cidadãos de pleno direito (*idem*: 206).

Essa agenda de reivindicação não é exclusiva dos pobres de Mumbai. Como mostra Appadurai, esses valores e experiências são partilhados por pobres favelados de outras partes do globo, como os que residem na África do Sul, no Nepal, nas Filipinas e na Tailândia, por exemplo. Estes, juntamente com a NSDF, fazem parte do Shack/Slum Dwellers Internacional (SDI), uma rede internacional reconhecida por organizações mundiais, como a ONU. Podemos alargar ainda mais esta narrativa de reivindicação a outros movimentos que lutam contra as assimetrias económicas e sociais, no hip-hop, no vídeo, na internet e nas ruas. Estes ecoam as «políticas da esperança» e da igualdade nas periferias da cidade, seja ela Praia, Nova Orleães, Lisboa, Cairo, Manila, Joanesburgo ou qualquer outra. Embora não usufruindo da liberdade de movimento, como a «elite global», partilham fervorosamente dos ideais

de direitos humanos, justiça social, igualdade de oportunidades, democracia, educação, acesso à tecnologia etc. Aqui emerge o que Appadurai chama de «cosmopolitanism from below» e que partilha com a elite global «the urge to expand one's current horizons of self and cultural identity and a wish to connect with a wider world in the name of values that, in principle, could belong to anyone and apply in any circumstance. This vernacular cosmopolitanism also resists the boundaries of class, neighborhood, and mother-tongue, but it does so without an abstract valuation of the idea of humanity or of the world as a generally known or knowable place» (*idem*: 198).

O cosmopolitismo dos meus interlocutores enquadra-se neste «cosmopolitismo a partir de baixo». Partilham com os habitantes do «Sul global» os valores da educação ou acumulação de capital escolar, visando alcançar não só uma aspiração íntima, mas também um aprimoramento na sua área de formação e a possibilidade de ascender no quadro da sua instância religiosa. Implícita e explicitamente há outros valores partilhados que são os da justiça e igualdade de oportunidades. Concomitantemente, e ao contrário da maioria dos seus conterrâneos, os meus interlocutores partilham com a «elite global» a mobilidade e, em parte, o «fim da geografia». Neste ponto, testemunhamos, mais uma vez, a anfíbidade que encerra esta mobilidade. Essa combinação permitiu aos meus interlocutores uma mobilidade intensa e em múltiplas direcções, como vimos no casos de Danilo e, principalmente, no de Adalberto Leite. O mesmo se verificará nas trajectórias de outros missionários que apresentarei no próximo capítulo.

Em 2010, durante o trabalho de campo, o pastor Adalberto Leite disse-me que quando esteve no Brasil, tornou-se num pastor brasileiro. Em Portugal adoptou o mesmo princípio. Quer dizer, não deixando de ser cabo-verdiano, hasteou a bandeira portuguesa bem no âmago do seu compromisso missionário. Esta multiplicidade de pertencimento está, em parte, como é sabido, profundamente ligada ao vocabulário cristão da cidadania universal, bem explícita e apologizada nas epístolas paulinas. De qualquer forma, é-nos necessário perscrutar mais a fundo este cosmopolitismo. Será que podemos inserir esse tipo de cosmopolitismo nazareno cabo-verdiano no âmbito da ampla e acesa discussão em torno do «afropolitismo», iniciado pelos autores Taiye

Tuakli-Wosornu, Achille Mbembe e Binyavanga Wainaina? Discutirei esta questão, no quinto capítulo.

Quais são os pontos distintivos da mobilidade de pastores e missionários nazarenos cabo-verdianos para o continente europeu, comparativamente com a mobilidade que analisarei a seguir, dos missionários, pastores, e líderes nazarenos cabo-verdianos para o continente africano? Quais os horizontes e vocabulários destes missionários na esfera da mobilidade «Sul-Sul»? Procurarei responder algumas destas questões no próximo capítulo.

Capítulo IV

Mobilidade missionária em África : agência e «aventura»

Os novos «cireneus» e a «reescrita» da história?

Na manhã solarenga de 27 de Fevereiro de 2011 dirigi-me à IN de Achada de Santo António, na cidade da Praia. Era domingo e a igreja estava apinhada de crianças, jovens e adultos nazarenos, além de alguns cabo-verdianos que dizem ser «simpatizantes» da IN. Realizava-se mais uma actividade anual dirigida pelo renomado pastor nazareno Jorge de Barros. Poucos dias antes deste encontro, o blog *epistolaonline*¹⁸⁵ anunciava que a cidade teria o privilégio de «ouvir a pregação deste homem, possuidor de uma sinfonia rara – simplicidade, generosidade, integridade e intelectualidade em uma só cabeça»¹⁸⁶. Essa actividade tinha a duração de uma semana e muitos foram ouvir as prelecções de Barros. Alguns poetas e escritores cabo-verdianos marcaram também presença e, no dia anterior, um candidato à presidência da república fez questão de comparecer nesse evento.¹⁸⁷

Jorge Barros nasceu na cidade da Praia, ilha de Santiago. É filho de um dos primeiros pastores nazarenos cabo-verdianos, Luciano de Barros, e neto do antigo governador de Cabo Verde, General Augusto Figueiredo de Barros. A sua mãe, Maria Augusta Silva Barros, era igualmente natural de Santiago e de ascendência judia. Barros contou-me que desde muito cedo se familiarizou com «a geografia e o povo das ilhas», pois o seu pai percorreu quase todas as ilhas como pastor. Fez os seus estudos liceais no Liceu Gil Eanes, em São Vicente, que era a única instância de ensino secundário de Cabo Verde durante a sua juventude. Ingressou no Seminário Nazareno de Cabo Verde, SN, em São Vicente, na década de 1950 e formou-se em 1961. Foi

¹⁸⁵ Site nazareno que actualiza notícias da IN tanto nas ilhas como na diáspora nazarena cabo-verdiana.

¹⁸⁶ Disponível em: <http://epistolaonline.blogspot.pt/2011/02/dr-jorge-de-barros-em-cabo-verde.html> o último acesso ocorreu em 2 de Julho de 2014.

¹⁸⁷ Como referi no capítulo II, desde da *era* João Dias que alguns intelectuais e escritores cabo-verdianos passaram a assistir às prédicas dos pastores nazarenos, em especial nas cidades do Mindelo e da Praia.

pastor nas igrejas da Praia e do Mindelo e professor do SN. Vive nos EUA desde 1972, país onde foi destacado para dirigir a secção portuguesa da Casa Nazarena de Publicações¹⁸⁸ e continuar o programa radiofónico «A Hora Nazarena»¹⁸⁹, em Kansas City. Como fez questão de me referir repetidas vezes nas entrevistas, essa mobilidade para os EUA foi involuntária, porque se sentia bem e realizado com o seu ministério pastoral em Cabo Verde. No entanto, migrou para o estado de Missouri e continuou os seus estudos no Seminário Teológico de Kansas City, a maior escola teológica da IN. Ali, fez o seu mestrado, em 1976, e concluiu o doutoramento, em 1983. O seu

¹⁸⁸ A comunicação impressa foi uma das suas principais áreas de actuação no ministério pastoral. Nesse ponto, a Casa Nazarena de Publicação – CNP, passou a ser o espaço onde ele pôde colocar todo o seu conhecimento em prática. Esse *savoir faire* foi adquirido ao longo do tempo. Em Cabo Verde, e antes de entrar para o SN, Jorge Barros concluiu o então 7.º ano dos liceus, secção de letras, na qual além de português e francês se dedicavam às germânicas, inglês e alemão. Posteriormente, no SN, continuou a estudar algumas dessas línguas, em especial português, inglês e francês. Barros tinha um interesse profundo pela literatura e dominava bem os mecanismos da linguagem escrita e oral. Antes de migrar para os EUA, já lá tinha estado algumas vezes, e numa dessas viagens foi com a missão de editar a versão portuguesa do manual oficial da IN, *i.e.*, o principal repositório doutrinário da igreja. Outro momento que contribuiu imensamente para o seu desenvolvimento na escrita, tradução e no domínio da linguagem foi a sua colaboração na Editora Nazarena. Ali, publicou vários textos para os periódicos nazarenos que mencionei no capítulo II e editou duas ou três volumosas coletâneas de Escola Dominical. Barros era, com a excepção de um mexicano, o único dirigente não-americano a trabalhar nos escritórios nazarenos de Kansas City, e ocupava, antes de se aposentar, o cargo de director-coordenador de publicações em língua portuguesa da IN. Dirigiu também a versão portuguesa da revista oficial da IN, «Arauto de Santidade». A sua esposa, Manuela Chantre de Barros, foi convidada também para trabalhar na CNP, pois tinha igualmente muita experiência na áreas de literatura e línguas, adquirida durante o período em que foi professora nos liceus da Praia e Mindelo, em Cabo Verde, e numa escola em Benfica, Lisboa, cidade onde fez a sua formação superior.

¹⁸⁹ Este programa foi iniciado por Jorge de Barros em Cabo Verde e era difundido, até 1972, pela Rádio Barlavento e, posteriormente, pelo Rádio Clube Mindelo, em São Vicente, e pelo Rádio Clube de Cabo Verde, na cidade da Praia. Como me informou Barros, a partir dos EUA, e com recurso a uma tecnologia mais sofisticada, nomeadamente um estúdio profissional, «A Hora Nazarena» passou a ser emitida por 73 estações, em sete países de expressão portuguesa e com uma audiência que rondava a elevada cifra de 9 milhões de ouvintes. Recebiam centenas de cartas de ouvintes de várias partes do mundo, que mostravam ser assíduos seguidores de «A Hora Nazarena». Barros dirigiu este projecto radiofónico durante dezasseis anos, durante os quais realizou mais de três mil programas. Lançaram mão também a um programa televisivo que era emitido ocasionalmente, devido aos seus elevados custos. Chamava-se «Visão Nazarena» e a sua transmissão periódica ocorria pelo Natal, pela Páscoa, «dias das mães» e datas mais marcantes do calendário protestante nazareno. O interesse de Barros pela rádio e TV remonta a Cabo Verde e à sua infância. Nesse período, tinha um grande fascínio pela física, química e electricidade e fazia muitas experiências químicas e electrónicas. Por estes motivos, desejava estudar electrónica. Esse fascínio pela electrónica talvez se devesse, em parte, à influência do pai, que era um exímio fotógrafo e que nos períodos em que escasseavam materiais de fotografia em Cabo Verde, *p. ex.* na II Guerra Mundial, fazia alguns preparos químicos bastante inusitados e elaborava o próprio papel fotográfico para revelar as suas películas. Devido à sua curiosidade, Barros começou a estudar, por correspondência vinda do Brasil, rádio, electrónica e televisão. Mais tarde, nos EUA, fez formações nas áreas de rádio e televisão. Ainda em Cabo Verde, chegou a dedicar-se ao «código-morse» e ao radioamadorismo. Tornou-se radioamador e, com licença cabo-verdiana e norte-americana, entra em contacto com outras pessoas à volta do mundo. Contou-me que o radioamadorismo é um dos *hobbies* que tem até os dias de hoje.

interesse pelos livros e pelo conhecimento, emergiu na infância. Como me explicou, esse interesse foi-lhe inculcado pelo pai, que oferecia aos filhos «mais livros que brinquedos», realça. Ainda se lembra da enorme biblioteca que o seu pai tinha em casa, com obras clássicas da literatura portuguesa, da literatura ocidental em geral, como as de Descartes entre outros escritores franceses e de Dostoiévski. Em suma, Jorge Barros sempre teve muitos estímulos para os estudos, impulsionado pelo seu pai que tinha uma enorme curiosidade pelas áreas de física e química e que falava fluentemente português, inglês, francês e, razoavelmente, italiano.

O percurso académico de Jorge Barros começou em Cabo Verde e continuou nos EUA. Mais tarde, recebeu convites para ser professor permanente nos colégios teológicos nazarenos da Suíça e Alemanha. Recusou esses convites, mas pontualmente tem dado aulas nesses colégios e noutros institutos nazarenos à volta do mundo. Ademais, como me confirmou em Abril de 2014, em Lisboa, passa quatro meses por ano dando conferências, leccionando e dirigindo actividades em África, Ásia, Américas e Europa. No âmbito dessas missões, Barros já trabalhou em mais de uma vintena de países, entre os quais se destaca Brasil, Cabo Verde, Portugal, Moçambique, Quênia, Correia do Sul, Índia, Alemanha, Suíça. Nalguns destes países participou repetidas vezes em trabalhos eclesiais, em especial no Brasil, país onde se desloca três a quatro vezes por ano em missão. Nas ilhas, Barros dirige anualmente algumas campanhas, em Santiago e São Vicente, entre as quais o evento da IN de ASA na cidade da Praia que comecei a descrever acima.

Nesse ano, a temática central das pregações de Jorge de Barros era a «família». Naquela manhã, no entanto, o pastor não tocou nesse tópico. Dirigiu-se ao púlpito, pediu a todos os presentes que se pusessem de pé, «em atitude de reverência perante Deus», enquanto lesse a passagem bíblica de Marcos 15.21. Antes disso, porém, proferiu muito pausada e polidamente o seguinte comentário:

O nome mais pronunciado por estes dias é o de Kadhafi. O país mais mencionado pelas cadeias de televisão, jornais e revistas do mundo inteiro é a Líbia. Este país africano é mencionado na Bíblia. Naquela altura, não se chamava Líbia, mas Cirene, e da Líbia, de Cirene, saiu um dos mais famosos africanos de todos os tempos, o nome dele não era Kadhafi, era e continua sendo Simão, o cireneu.

Naqueles dias, a NATO invadia a Líbia e tentava depor Kadhafi, o que veio a verificar-se em Outubro desse mesmo ano. Os holofotes mediáticos globais pairavam, portanto, sobre a Líbia e Kadhafi. Jorge Barros, nesse dia, aproveitando esta profusão mediática, recuava no tempo e trazia em retrospectiva os bastidores da crucificação de Cristo e dissecava sobre a centralidade de Simão de Cirene na história do cristianismo. No início da sua prédica, sublinhou que Simão não tinha habilidades especiais, não era militar, rico, político ou profeta, mas antes um imigrante negro e camponês, «como os desta ilha de Santiago. Outro africano dedicado às coisas do campo». Contudo, prosseguia Barros, certo dia, quando regressava das lides do campo, vislumbrou de longe uma multidão em frenesim. Quando se aproximou viu «uma figura pálida e cansada» que carregava uma cruz e ao seu redor pessoas que pediam a sua crucificação «até que aos empurrões, aos atropelos, Simão é lançado para o palco da humanidade», nota Barros. Cabe aqui observar que «o palco da humanidade» nos remete para algumas interpretações teológicas vitais para o cristianismo, desde a questão da «queda» e «restauração» à temática do «plano da salvação». Barros continua a sua descrição:

Em breves segundos o homem que levava a cruz tropeça e cai... é hora séria e grave, nos céus, na terra e no inferno. No inferno, o diabo dança em piruetas de alegria. 'Jesus caiu! Jesus caiu!'. É exactamente isto que ele queria, que Jesus caísse, tombasse e fosse suspensa a obra da salvação, e fosse suspenso o plano de Deus da salvação. Jesus caiu, alegria no inferno. A multidão acha que foi roubada, como quem pagou o bilhete para o espetáculo que não foi realizado, a cantora não entoou a morna, o jogador não meteu o golo, nem o jogo começou, tudo ficou suspenso ali. 'Não, nós queríamos ver Jesus crucificado, queríamos ver o espetáculo da morte'. No céu há um momento de silêncio... murmúrios entre a legião de anjos. Jesus tombou, Jesus caiu, o plano de Deus parece em perigo.

E Barros prosseguia a sua descrição assinalando que era necessário que Jesus fosse crucificado, pois «sem o derramamento de sangue do justo não há salvação». Em suma, o «plano divino» estava em iminência de periclitar, de soçobrar e, com isso, hipotecava-se a «redenção» da humanidade. É nesse momento, conforme Barros, que entra em cena Simão, o imigrante da terra de Kadhafi, e é impelido pela multidão para que carregasse a cruz. Especula o preletor: «é nisto que aos safanões o homem africano entra em cena, empurram-no para frente e gritam 'tu estrangeiro, tu negro -

porque a sua pele era semelhante a muito das nossas - tu servidor de outros, tu, carregas a cruz». Barros refere que Simão podia sentir-se alheio àquele episódio, pois «não era o seu caso» e «nem tinha nada a ver com aquela religião». Mais, prossegue Barros, Simão podia murmurar e dizer: «eu venho de África, eu venho da Líbia, eu venho de Cirene». Todavia, de acordo com Barros, prontamente um anjo pode ter ciciado nos ouvidos de Simão o seguinte: «errado, Simão, tu tens muito a ver com isso, carrega a cruz!». E assim, segundo a narração do pastor Barros, Simão abeirou-se do nazareno caído e carregou a rude e pesada cruz rumo ao Gólgota. Neste ponto, Barros aproveita para conjecturar e descrever este imaginário:

A cruz já tem tinta do sangue nazareno, subitamente o tronco rude, como uma lixa, rosca também a pele do africano, naquele instante se dá o milagre. A medicina pode chamar esse milagre de transfusão quando o sangue de um humano passa para outro humano, a Bíblia diz que é salvação. O sangue de Jesus Cristo, seu filho, nos purifica de todo o pecado... o sangue do filho de Deus mistura-se agora ao sangue do filho de África e há milagre da salvação.

Aqui, Barros reforça, uma vez mais, o papel central do africano de Cirene e chama a atenção para uma «transfusão sanguínea» cujo corolário seria a germinação daquilo que passou a ser denominado no seio cristão de «salvação». Por fim, Jorge Barros arremata a sua prelecção afirmando que foi desta forma que:

O insignificante, o homem sem documentos, o homem sem quaisquer títulos de nobreza, o africano que emigrara só para salvar a vida dos seus dois filhos, Alexandre e Rufo, se torna um baluarte do cristianismo, porque ele ajudou a transportar a cruz, onde o meu senhor morreu e onde jorrou a minha salvação... há esperança para mim, há esperança para ti, obrigado africano de Cirene, de Líbia, trouxeste uma revolução para a minha vida, compraste com a salvação, ajudaste-me não a testemunhar a queda de um governo, mas um levantamento de um homem. Cristo veio para nos levantar, para levantar a mim e a ti.

Barros terminava esse serviço religioso com o hino «rude cruz», apelando aos presentes para que «carregassem as suas cruces» de forma confiante, não da forma constrangida como o fez Simão, o africano da «terra de Kadhafi».

Este recorte etnográfico pretende exemplificar as interpretações bíblicas e teológicas que sublinham o protagonismo do africano negro na genealogia e fundação do cristianismo. Esse contributo não é superficial, segundo Jorge de Barros. Aliás, ele

di-lo claramente na sua prédica quando afirma que Simão de Cirene, o camponês negro, o imigrante «indocumentado», se tornou num «baluarte do cristianismo». É interessante notar que, na prédica de Jorge Barros, a invocação do «negro» é feita em sentido diametralmente oposto ao da iconografia e imaginário cristãos antigos, onde o «negro» era sinónimo de pecado e de diabo¹⁹⁰. Na alocução do pastor Barros, o «negro» é o «mediador» da «restauração». Ou seja, foi Simão, o «negro», quem impediu a «queda». Em suma, Simão de Cirene, na enunciação de Jorge Barros, é um elemento providencial, aquele que evitou a periclitacão do «plano de salvação» ou da «redenção humana». Posto isto, o que se pode mais depreender da sua prelecção? Por um lado, que Simão se tornou num sustentáculo fundamental para a fundação, afirmação e perpetuação do cristianismo. Por outro, que os africanos contemporâneos devem continuar a ser não só esse suporte firme, mas a ser também protagonistas do movimento cristão. Este é um dos pontos centrais desta tese. Dito de outro modo, pretendo mostrar que alguns dos meus interlocutores se apresentam também como autores e coautores na liderança da expansão da IN ao longo do século XX até os dias de hoje, *i.e.*, apresentam-se como agentes do próprio cristianismo em África e no mundo. O auge dessa agência dos cabo-verdianos ocorreu em 2009 com a eleição do pastor Eugénio Rosa Duarte como Superintendente Geral da IN. Essa eleição foi inédita, pois, ao ser eleito para o cargo mais elevado da estrutura hierárquica nazarena, Rosa Duarte tornou-se no primeiro cidadão não norte-americano e não-branco a ocupar tal cargo. Seguidamente, descreverei os percursos, não só de Duarte, mas também de outros missionários nazarenos cabo-verdianos que foram os percursores da IN em alguns países da vasta África subsariana.

Topografia da missão nazarena cabo-verdiana no continente africano

Na esfera da IN em Cabo Verde, uma das figuras que mais reivindicou uma presença africana activa na liderança e governação nazarena foi Gilberto Évora. No segundo capítulo, descrevi-o de forma muito sumária. Referi que ele fez parte da primeira

¹⁹⁰ Sobre isso, Jill Dias refere que na Europa cristã antiga «existiam paralelos explícitos entre os negros, o pecado e os demónios, enquanto o próprio diabo era frequentemente chamado o ‘Grande Negro’» (1992: 47).

classe pastoral que se formou no SN em 1956, e que, mais tarde, ainda em plena administração e liderança norte-americana, interpelou de forma incisiva os dirigentes internacionais da IN com a célebre pergunta: «quando é que se vai ouvir uma voz cabo-verdiana?!». Évora foi também o segundo superintendente distrital da IN em Cabo Verde no pós-independência, sendo eleito em Agosto de 1979. Nove anos mais tarde, em 1988, foi destacado como primeiro missionário nazareno em Dacar, Senegal. Na época, foi uma decisão inaudita, pois Gilberto Évora tornou-se no primeiro nazareno africano a ser nomeado oficialmente como missionário nazareno em África.

No meu trabalho de terreno, fui ao seu encontro em Santo Antão, na localidade do Vale da Ribeira da Torre. Encontrávamo-nos no meio desse sinuoso vale, encimado de enormes montanhas, numa instância turística que pertence à sua filha, quando Évora começou a discorrer sobre a sua trajetória pessoal e missionária. Nasceu na cidade do Mindelo, São Vicente. Muito cedo ficou órfão de pai e ele e o seu irmão ficaram sob os cuidados da mãe. Viviam num ambiente de «pobreza honesta», observa. Cedo se dedicou à escrita e durante a sua juventude compunha letras para os grupos carnavalescos mindelenses, que depois eram musicados por notáveis artistas da cidade, como o conhecido B.Léza (*vide* Évora, 2009: 97-104). Estudou no antigo liceu Gil Eanes. Posteriormente, tornou-se secretário dessa instituição.¹⁹¹ Foi nesse período que se converteu e aderiu à IN. Sua mãe, de tradição católica, inicialmente opôs-se à sua decisão, mas, pouco tempo depois, reconsidera e apoia-o. No liceu recebia pressões no sentido de o demover do protestantismo. Estas, porém, não surtiram efeito e, em 1954, Évora entra no SN como aluno interno. Depois da formação, em 1956, foi incumbido, junto com a sua esposa, de iniciar a IN na ilha do Sal. Mais tarde, foram pastores noutras ilhas do arquipélago, como Fogo e Santiago. Foi pastor da IN da Praia nos anos 1970 e, seguidamente, eleito líder máximo da IN em Cabo Verde.

Uma das ideias que sempre defendeu foi a de que os africanos deviam ser completamente inseridos na estrutura organizacional e administrativa nazarena, pois,

¹⁹¹ Por essa altura, Baltasar Lopes da Silva era o reitor do liceu e, portanto, o seu superior hierárquico. Évora contou-me que se tornaram amigos e esse escritor, protagonista do movimento *claridoso*, veio a ser seu padrinho de casamento.

a seu ver, têm capacidades de governar, liderar e missionar no seu próprio continente. Évora dominava algumas línguas além do crioulo e português, como inglês e francês. Sabendo na IN internacional que há muito se pedia missionários para o país vizinho, Senegal, contactaram o distrito da IN de Cabo Verde e este avançou que Évora estaria disponível para essa missão. Na verdade, Gilberto Évora tinha equacionado essa possibilidade muitos anos antes. Depois dessa nomeação e antes da sua partida, Évora e sua família foram homenageados com dois almoços ao mais alto nível pelo presidente da República de então, Aristides Pereira, e pelo primeiro-ministro, Pedro Pires. No total, esteve sete anos no Senegal. Além de vários episódios vividos na capital senegalesa, durante a nossa conversa, Évora recordou as diversas preleções que fez nalgumas igrejas do continente africano, como as que ocorreram nas IN de Soweto, na África do Sul, no Chade, em Moçambique e na Guiné-Bissau. Mais tarde, após a sua aposentação, foi pastor na IN de Holanda, em Roterdão, e na IN do Mindelo. Em 2006, Évora foi condecorado pelo Estado de Cabo Verde, por decreto do antigo presidente da república Pedro Pires. Hoje, vive na cidade de Santa Maria, ilha do Sal, onde colabora com a igreja local e realiza casamentos, em especial de turistas, na zona balnear dessa região. Além disso, dedica-se à dramaturgia, escrevendo peças para grupos de teatro da ilha.¹⁹²

Corria o ano de 1992, quando o segundo casal nazareno cabo-verdiano foi destacado para as missões nazarenas no continente. Refiro-me a Daniel Monteiro e Filomena Lima, naturais da Brava e da Boa Vista, respectivamente. Ambos nasceram e cresceram em lares nazarenos. O pai de Monteiro emigrou para Dacar e num dos seus regressos ao arquipélago a família mudou-se para São Vicente. Fizeram três longos e cansativos dias de viagem até Mindelo, na célebre embarcação Ernestina. Na cidade do Porto Grande, Monteiro viveu largos anos, estudou na Escola Comercial e Industrial e no SN. Casou, concluiu a sua formação pastoral e foi colocado na ilha da Boa Vista. Depois, seguiram-se missões nas igrejas da Assomada, ilha de Santiago, e São Filipe, na ilha do Fogo. No que tange ao ímpeto missionário para o continente adentro, Daniel Monteiro observa o seguinte:

Essa coisa de África sempre mexeu com a minha cabeça. Desde sempre estive de alguma

¹⁹² Évora tem dois livros publicados, *Faíscas no Braseiro* e *Pétalas do Horto*, ambos de cariz cristão.

forma ligado às missões, fiz traduções para o trabalho de missões, escrevi para o trabalho de missões, estive ligado à ‘Sociedade Missionária’. E desde a Brava que ouvia falar muito de missionários, os meus pais falavam muito em casa sobre missionários, então cresci com as palavras ‘missionário’, ‘missão’, ‘sociedade missionária’, hoje, ‘missão nazarena internacional’. Nos cultos da sociedade missionária, ouvia falar de Papua Nova Guiné, e nem sabia em que parte do mundo ficava. E quando cheguei em São Vicente, naquela altura, o programa de missões era bastante forte, havia muita ênfase, havia estudos, havia informações.

O ponto de viragem no seu percurso sacerdotal ocorre em 1991. Nesse ano, chegava a São Vicente John Seaman, um alto dirigente nazareno internacional de então. Num serviço religioso na IN do Mindelo, Seaman falou de missões no sentido «África-África». Para ser mais exacto, recorda Monteiro, Seaman disse: «nós podemos ter missionários não-brancos... podemos enviar missionários negros». Essa sugestão mexeu com ele, lembra, despontando nele a vontade irrefreável para as missões. Perante isto, pôs a sua família ao corrente da sua aspiração missionária para o continente e escreveu uma carta aos dirigentes da IN, mostrando todo o seu interesse em aceitar o desafio lançado por Seaman. Algum tempo depois, chegou à cidade da Praia o director da junta geral da IN, que o entrevistou. Em seguida, foi nomeado como missionário em África. O seu primeiro campo missionário seria a Guiné-Bissau, onde chegou a fazer uma viagem exploratória, juntamente com outro missionário, Philip Troutman¹⁹³. Estava tudo a postos para partirem para a Guiné-Bissau, quando em Portugal se assinava os acordos de paz entre os beligerantes angolanos da UNITA¹⁹⁴ e do MPLA¹⁹⁵. Angola afigurava-se como um campo missionário mais desafiante para a IN e a ideia, lembra Monteiro, era criar ali uma base nazarena e lançar missionários para o continente, aplicando no território angolano a experiência cabo-verdiana. Perante este novo cenário, os dirigentes internacionais da IN mudaram de planos e decidiram abrir uma missão em Angola, em vez de prosseguirem com o projecto na Guiné-Bissau. Para esse empreendimento, convidaram Monteiro para ser director e Troutman foi investido como tesoureiro.

Pela primeira vez, realça Monteiro, há uma inversão na pirâmide da estrutura

¹⁹³ Natural dos EUA, residiu em Cabo Verde, de 1989 a 1992, com o objectivo principal de aprender a língua portuguesa.

¹⁹⁴ União Nacional para a Independência Total de Angola.

¹⁹⁵ Movimento Popular para a Libertação de Angola.

missionária nazarena. No âmbito do mesmo projecto missionário, um africano ocupava uma posição hierárquica superior à de um norte-americano. Desembarcaram em Angola em finais de Agosto de 1992, já na recta final da campanha eleitoral, mas sem as suas famílias. Logo após o anúncio dos resultados das eleições, Jonas Savimbi, líder da UNITA, não aceitou a derrota eleitoral. Instalou-se o pânico no país, culminado, em finais de Outubro, com a implosão da guerra civil, novamente. Com o reacender do conflito armado, os missionários abandonaram o território angolano abruptamente. O próximo destino missionário de Monteiro e sua família seria a cidade de Nampula, no norte de Moçambique.

Enquanto Monteiro procurava uma residência em Nampula, a sua família permaneceu dois meses na Suazilândia¹⁹⁶. Cruzaram a fronteira e chegaram a Moçambique no dia 1 de Junho de 1993. Permaneceram ali vinte e cinco meses. Monteiro ocupava o cargo de superintendente do distrito norte desse país e era o pastor da igreja central de Nampula. Depois seguiram para a sede geral da IN em África, sita em Joanesburgo, África do Sul. Chegaram a Joanesburgo em 1995, em plena transição política que tinha iniciado no ano anterior, 1994. Os resquícios do regime de *apartheid* e da segregação eram bem visíveis, até na própria IN.¹⁹⁷ Tinham como missão dois novos desafios: organizar um departamento de literatura em língua portuguesa e o projecto *child sponsorship*, um programa para apoiar os filhos de pastores em idade escolar. É preciso realçar que o facto de dominarem as línguas portuguesa e inglesa foi crucial para que Daniel Monteiro e Filomena Lima fossem convidados para essa nova missão.¹⁹⁸ Um ano antes de saírem da África do Sul, ele foi colocado como director

¹⁹⁶ O Reino da Suazilândia foi o segundo país africano onde a IN se instalou. No decurso do tempo, a IN sempre teve relações estreitas com o rei e os governantes desse pequeno país da África Austral. Ali a IN possui uma grande propriedade, residências para missionários e um extenso terreno, oferecido pelo rei, onde se construiu um templo, escolas e um grande hospital.

¹⁹⁷ Conforme Monteiro, havia IN para brancos, negros, indianos e mestiços. Viviam numa área residencial para sul-africanos brancos, onde não se via nenhum negro nas ruas, enfatiza Monteiro, e tornaram-se os primeiros não-brancos a residirem nessa área. Frequentavam uma IN para brancos, e eles tornaram-se na segunda família não-branca dessa igreja.

¹⁹⁸ Quando perguntei a Monteiro em que circunstâncias aprendeu o inglês, ele soltou subitamente uma valente gargalhada e, ainda a sorrir-se, disse-me: «inglês, era um *hobbie* e ainda o é». Explicou-me que certo dia, quando era pastor na ilha da Boa Vista, decidiu que ia aprender o inglês nas horas vagas. Começou com a leitura de um romance e, vez por outra, recorria ao auxílio de um dicionário. Com o tempo, abdicou do dicionário e assim foi aperfeiçoando e dominando o idioma. Mais tarde, começou a traduzir o material dos programas da «sociedade missionária», órgão nazareno que era presidido pela sua esposa de então, Filomena Lima. Passo a passo, Monteiro tornou-se num dos principais tradutores dos sermões e documentos administrativos dirigidos pelos líderes internacionais da IN em Cabo Verde.

de uma escola de agricultura em Tete, Moçambique. Era um projecto que consistia em dotar os moçambicanos que se tinham refugiado no Malawi, em consequência da guerra civil moçambicana, de técnicas agrícolas de irrigação, como o sistema gota-a-gota. Nesse período, lembra, vivia cinco semanas na África do Sul e quatro em Moçambique. Depois desse projecto, que o manteve em constante mobilidade entre Joanesburgo e Tete, seguir-se-ia o seu último campo missionário no continente africano.

Em 1997, Daniel Monteiro e família rumaram ao Golfo da Guiné, mais concretamente a São Tomé e Príncipe, onde permaneceram três anos. Seriam os percussores da IN nesse arquipélago. Monteiro contou-me que neste país não havia nenhuma referência à IN. «Não tinha nada, nada, nada...», realçou. Seria efectivamente um trabalho pioneiro e Monteiro não se esquece do primeiro serviço que realizaram. Foi o culto da Páscoa, em Abril de 1997. Arrendaram um prédio em São Tomé, capital do país, para morar e numa sala no rés-do-chão decorriam as actividades religiosas. Monteiro salienta que saía à rua de manhã e voltava à tarde, conversava com as pessoas e evangelizava. «Espalhava o nome da IN por tudo quanto era lugar», recorda. Iniciou um programa de intervenção social chamado «operação carinho», junto de crianças desfavorecidas economicamente. Para dar visibilidade à IN, uma vez por semana, durante dois anos, teve um programa na rádio pública, no qual, entre outros assuntos, falava dos «artigos de fé» da IN.¹⁹⁹ Em São Tomé e Príncipe deixaram, sublinha Filomena Lima, várias congregações, como a da cidade de Neves, e construíram um templo na localidade de Ribeira Peixe.

No total, Daniel Monteiro e sua família tiveram nove anos de trabalho missionário no continente, percorrendo alguns países, principalmente os da África Austral. Monteiro refere que se sente privilegiado por ter conhecido muitos países como Guiné-Bissau, Senegal, África do Sul, Moçambique, Zimbabué, Angola, Zâmbia, Malawi, Suazilândia e São Tomé e Príncipe. De todas as suas experiências missionárias, a que mais o marcou foi, curiosamente, a mais curta, e decorreu em solo angolano, no

Um dos momentos marcantes para Monteiro, nesse processo de aquisição de «notas promissoras», ocorreu numa das assembleias gerais da IN nos EUA, quando foi nomeado presidente da comissão para a tradução do manual da IN em língua portuguesa.

¹⁹⁹ Segundo Monteiro, as emissões desse programa chegavam até Cabinda, Angola.

Lubango. Mais adiante descreverei resumidamente os meandros dessa mobilidade e revelarei o porquê da importância daquela missão para Daniel Monteiro.

No capítulo anterior, descrevi uma parte do percurso missionário de Danilo Carvalho para a Europa. Mostrei aí que esse trajecto tinha uma finalidade bem específica: a preparação de Carvalho para ser missionário em África. Após vinte anos na Europa, este pastor partia em direcção ao seu «grande sonho»: a missão nazarena em África. E em 2009, antes da sua partida para Angola, ele escreveu um artigo no seu *website* intitulado « regresso a África ». Transcrevo aqui um pequeno excerto:

Desde início da minha conversão, Deus colocou no meu coração um desejo forte de servi-Lo no meu continente. Passaram já mais de vinte anos que venho nutrindo esse desejo de me preparar para ser um Missionário em África. Por várias vezes reuni-me com os líderes de então falando-lhes da minha chamada para as missões e também da minha convicção de melhor me preparar em termos académicos, experiencial e também espiritual para a tarefa que julgo, implicaria desde logo esse preparo. As portas onde bati não estavam abertas no sentido de me proporcionar melhor preparação antes da tão nobre tarefa, daí a minha longa caminhada em busca da preparação que me pareceu era da vontade do Espírito Santo para um eficiente ministério missionário. A caminhada foi longa e muitas vezes senti vontade de parar de lutar e me entregar ao ‘Deus dará’. Isso só não aconteceu: primeiro, porque o Espírito Santo não quis que assim fosse; segundo, porque muitos irmãos e amigos que me têm acompanhado esses anos todos, estiveram orando por mim e encorajando-me a nunca desistir. Aproveito esta intercalada para dizer muito obrigado irmãos e amigos, valeram a pena!²⁰⁰

Como pude apurar no meu trabalho de campo, quer pela entrevista que fiz a este pastor como pelos comentários dos seus colegas, Danilo Carvalho na década de 1980, quando era aluno do SN, chegou a «testemunhar» da sua «chamada» para o continente. Hoje, reside em Lubango, é o responsável máximo da IN em Angola e tem sob a sua alçada vários distritos.²⁰¹ Carvalho dirige também o programa de formação de pastores e os projectos de «plantação» de igrejas. No verão de 2014, na assembleia distrital da IN de Cabo Verde, realizada na cidade do Mindelo, mais um missionário e líder cabo-verdiano foi nomeado para as missões no continente e irá residir na capital

²⁰⁰ Disponível aqui: <http://dufreire.wordpress.com/2008/07/12/regresso-a-africa/#comments> o último acesso ocorreu a 21 de Agosto de 2009.

²⁰¹ Em Luanda existem algumas IN cujas congregações são maioritariamente constituídas por congoleses e seus descendentes. Outras IN localizam-se em Lubango, Huambo, Bié e Cunene.

angolana, Luanda. Trata-se de Adérito Ferreira²⁰² e foi investido no cargo de director de estratégia para a «África Lusófona». Finalmente, descreverei, de forma mais minuciosa, o percurso do dirigente nazareno cabo-verdiano mais conhecido, cuja mobilidade para o continente adentro lhe possibilitou alcandorar o mais elevado posto na estrutura administrativa e governativa nazarena internacional. Refiro-me a Eugénio Rosa Duarte.

Eugénio Rosa Duarte: «a primeira internacionalização da IN»

No dia 30 de Junho de 2009, milhares de nazarenos africanos, em África e nos outros continentes, rejubilavam com a eleição de Eugénio Rosa Duarte a superintendente geral da IN. A importância histórica dessa eleição, que decorreu na 27.^a Assembleia-Geral da IN, em Orlando, EUA, prendia-se, acima de tudo, com a alteração na representatividade étnica na liderança nazarena a nível mundial. Naquele encontro em que se celebrava o centenário da IN, pela primeira vez um não-norte-americano e não-branco era eleito superintendente geral. O site da IN transmitiu a votação em directo e, minutos depois de se saber o resultado, as notícias e as imagens deste momento chegavam em catadupa pela *epistolaonline* e outros órgãos de imprensa online em Cabo Verde e na diáspora. Num ápice, já se podia ver vídeos, descarregados no *YouTube*, que mostravam Duarte, logo a seguir ao anúncio, a ser rodeado, abraçado e carregado nos ombros por africanos, sob aplausos e centenas de flashes que fervilhavam na ampla sala de conferências. Na verdade, esses nazarenos africanos tinham rompido com o protocolo e celebravam esse momento com cânticos, enquanto o «escoltavam» até à plataforma, onde faria um discurso. Por fim, Duarte era ovacionado euforicamente de pé e, lá do palanque, dirigia breves palavras de agradecimento a todos aqueles que confiaram nele. Na esfera virtual e nas inúmeras conversas informais que pude anotar, adensavam-se ainda mais as congratulações e reportava-se as virtudes do novel líder internacional da IN. Dois dias depois, a 1 de

²⁰² É natural da cidade da Praia e estudou no SN na década de 1980. Foi pastor da IN de Sal Rei, na ilha da Boa Vista, da IN de Tarrafal de Santiago, e nos últimos dezanove anos esteve à frente da IN da Praia.

Julho, chegava também à comunicação social e à IN de Cabo Verde uma nota de felicitação por parte de um órgão de soberania cabo-verdiana, a Assembleia Nacional, redigida pelo então presidente Aristides Lima. A 3 de Julho, na edição impressa do jornal *A Semana*, Eugénio Duarte foi destacado como o «facto da semana», não obstante a outra notícia da semana que dava conta da elevação da Cidade Velha a Património Mundial da Humanidade. Tanto este jornal como *A Nação*, outro semanário cabo-verdiano, nas suas edições de balanço do ano, no mês de dezembro, consideraram-no uma das figuras de 2009. Cinco dias depois da eleição, a 5 de Julho, Eugénio Duarte foi também homenageado na cidade de Brockton, por pastores e crentes nazarenos cabo-verdianos residentes nos EUA, em especial os que vivem na região da Nova Inglaterra.

Um ano depois, em 2010, foi homenageado novamente, desta vez em Cabo Verde, na IN da Praia. Estando em pleno trabalho de campo na cidade da Praia, registei esse momento nas minhas notas de campo e em áudio e vídeo. No dia seguinte a esse tributo, ele viajava para a sua ilha-natal, Brava, e marcámos um encontro no aeroporto internacional da Praia, hoje Nelson Mandela, para as dez da manhã. Sentámo-nos no café do aeroporto e, enquanto ele degustava uma «cachupa guisada» e sob o barulho ensurdecedor de um gerador, descrevia-me como tinha sido o dia das sua eleição. Uma das primeiras coisas que ele me disse, foi: «é refrescante voltar a Cabo Verde», regressar «às raízes». Já no que diz respeito à eleição propriamente dita, recorda que «o choque foi grande» e que não contava ser eleito, mesmo sabendo que qualquer um podia sê-lo. Enfatizou também que a páginas tantas da eleição, quando ia disparado à frente nas votações, tinha ainda alguma esperança de que com as voltas da eleição a sua percentagem de votos retrocedesse e não fosse eleito. Tal não sucedeu e ele acabou mesmo por ser escolhido. Repetiu que «o choque foi grande» e acrescentou:

Mas, ao mesmo tempo, o meu sentido de obediência a Deus e a consciência de que eu não tenho direito de recusar absolutamente nada que Deus me dá a fazer, fez com que eu percebesse que apesar de ser grande o desafio, o Deus que esteve comigo no passado nas outras ocupações, nas outras funções da Igreja, havia de continuar comigo e havia de me preparar para o exercício da função. Não só isso, mas também ver o apoio tão expressivo da Igreja fez-me crer que eu não estava só e que eu tinha uma Igreja pronta a apoiar-me e que eu devia não recear de maneira nenhuma a incumbência e avançar.

Duarte lembra também um pensamento que lhe assaltou a mente naquele instante: «eu não posso decepcionar os meus irmãos de África. Eu tenho de os representar bem, tenho de fazer o meu melhor, porque me coube a responsabilidade de o fazer».

A admiração que os nazarenos africanos têm por ele é imensa. Pude constatar esse facto por diversas vezes na minha pesquisa em Cabo Verde, e numa actividade internacional da IN que se realizou no Vimeiro, Portugal, na qual participaram africanos de vários países. Para Duarte, nesse dia, os seus companheiros africanos celebravam, no fundo, o facto de um deles ter sido eleito. Esse acontecimento, afirma, «deu-me o sentido de humildade». Fez-lhe perceber, observa, que não era, com efeito, ele a ser eleito, mas a ««igreja africana» a ser eleita. Recordo-me que, por essa altura, não faltaram as comparações entre a eleição de Eugénio Duarte e a de Barack Hussein Obama, ocorrida também em solo norte-americano, sete meses antes. Para alguns, essas duas eleições, não eram uma mera coincidência e ambas se revestiam de um significado extraordinário. Para os nazarenos mais entusiastas, doravante, nada mais seria igual, pois Eugénio Duarte daria uma tonalidade e tessitura novas à IN. Mais do que uma simples eleição, o dia 30 de Junho de 2009 passou a ser visto como uma data histórica, porque desabrochava uma nova era para a IN. Uma era marcada por um *antes e depois* Eugénio Duarte.

Essa eleição foi o primeiro passo para que, numa esfera mais geral, se abrisse as portas da liderança internacional aos nazarenos não-norte-americanos e não-brancos. Na última assembleia geral da IN, em 2013, além da reeleição de Duarte, outro membro do «Sul-Global» foi eleito superintendente geral. Refiro-me a Gustavo Crocker, um guatemalteco. Mesmo a nível da IN em África houve mudanças. O substituto de Duarte como director regional da IN, é um africano, o moçambicano Filimão Chambo. Além disso, na actualidade, a maior parte da liderança da IN em África é africana. Outro exemplo, na última assembleia do distrito de Cabo Verde, a liderança internacional e regional que presidia e dirigia esse encontro era africana e negra. É neste sentido que Duarte deu uma nova tessitura à IN, na opinião de muitos nazarenos africanos e do «Sul-Global» em geral. Em suma, para eles, a eleição de Duarte trouxe mudanças e imprimiu alguma autonomia às IN não-norte-americanas. Neste sentido, perguntamos se, com esta ascensão do «Sul-Global» na estrutura

governativa nazarena, estamos perante a «politização» no interior do campo nazareno. Lembremo-nos que a IN sempre tentou evitar oficialmente a mobilização política no seu repertório religioso.

De acordo com o pastor Duarte, um dos papéis que lhe é dado a cumprir na nova missão é o de ajudar os nazarenos norte-americanos a conhecer melhor as IN fora dos EUA. É que, na sua opinião, para os nazarenos norte-americanos, as IN fora dos EUA são campos missionários que necessitam de investimento norte-americano e não campos missionários que podem colaborar com eles. Contudo, acredita de que com a sua eleição passou a haver, declara, «mais consciência da Igreja Global», pois até há bem pouco tempo a ideia hegemónica era de que a IN é uma igreja norte-americana com interesses fora dos EUA. Admite, entretanto, que «ainda há muitos que pensam nesses termos», mas advoga que se está «a mudar da posição de igreja dos EUA com interesses fora dos EUA para uma igreja global com interesses globais, com participação global a vários níveis e com realizações também a vários níveis».

Procurei saber junto dos meus interlocutores quais seriam as implicações principais da eleição de Eugénio Duarte e eles ofereceram-me uma variedade de interpretações. Dos aspectos mais salientes dessa eleição, sublinharam-me os de índole político, teológico e «espiritual». Danilo Carvalho defende que a eleição de Duarte representa, no fundo, «a primeira internacionalização da IN». O pastor Nataniel Semedo, por seu turno, disse-me, prontamente e de forma sintética, que essa eleição foi «um milagre, é histórico, é de Deus». E, após fazer uma breve pausa, arremata com esta afirmação: «é um sinal de que Deus é anti-hegemonia, hegemonia é exclusivista, hegemonia é fascista, hegemonia é monolítica. E tudo aquilo que é mono é contra-integração, é contra aproximação... a hegemonia é contra integração, entendeu?». Mais, para Semedo, é também um sinal de que «Deus está no controlo e muda o quadro quando Ele quiser» e de que «a história continua o seu curso e de que ela se reescreve». Por fim, assevera que a eleição de Eugénio Duarte «coloca também Cabo Verde no mapa, coloca a África no lugar que ela merece e, acima de tudo, é um milagre de Deus».

Já o pastor Filimão Chambo numa das suas preleções na assembleia distrital nazarena de 2010, disse que «a eleição de Eugénio Duarte não é o fim, é o começo». O lembrete de Chambo não visava conter o entusiasmo em torno da eleição inédita, mas

advertia para que não a concebessem somente como um acontecimento fechado sobre próprio. Para ele, essa eleição representava o «começo» do processo de agência e protagonismo nazareno africano a nível internacional. Adalberto Leite, um dos seus companheiros do SN na década de 1970, afirma que «Deus usa as coisas pequenas para confundir as coisas grandes». Observa também que, para alguns, é espantoso o facto de Duarte ter saído de uma ilha pacata com apenas 64 km² e ter chegado a «tão elevada e prestigiada posição». Quase todos os meus interlocutores realçaram esta observação de Leite. Alguns pastores enfatizam «a maturidade da IN de Cabo Verde». Jorge de Barros, por sua vez, acentua o significado político da eleição. Para Barros, a escolha de Duarte significa que a IN é global. Mas a sua interpretação política vai mais longe, quando diz que essa eleição é: «a afirmação de que chegou o ponto de reconhecer que o visitante não era superior ao visitado. Esta é a grande afirmação. Que o visitado agora pode mandar no visitante, que pode ser uma força, não no sentido imperialista, mas pode administrar, gerir, aconselhar, educar, missionar o outro lado». Fortunato Lima, outro companheiro de Duarte no SN, disse-me, poucos dias após o «marcante» 30 de junho de 2009, que essa eleição era a demonstração cabal de que «a mensagem de Cristo ainda continua a ser verdadeira». Prosseguiu citando a máxima paulina de que «para com Deus, não há acepção de pessoas»²⁰³ e de que «Deus quis homenagear Cabo Verde... homenagear não é só privilégio, é uma responsabilidade». Lima disse ainda: «Jesus foi muito claro: aquele que é fiel no mínimo sobre muito será colocado»²⁰⁴. Neste ponto, a sua afirmação tem um enfoque teológico, no qual o acontecimento de Orlando é visto como o corolário das virtudes, competências e dedicação de Duarte à «obra» missionária e à IN.

António Furtado, por seu lado, remete-nos para um quadro interpretativo diferente. Para Furtado: «essa eleição deve ser vista mais do ponto de vista espiritual do que político». De acordo com este pastor, o mais importante é testificar da «chamada», fazer a «vontade de Deus» e não propriamente exercer um cargo «de destaque». E explica-se melhor: «da mesma forma que Deus escolheu Eugénio Duarte, podia ter escolhido um guineense ou um americano. Para mim, ser superintendente geral não é

²⁰³ Romanos 2.11

²⁰⁴ Aqui, Fortunato Lima refere-se a Mateus 25.21

mais relevante que pastorear uma igreja numa área remota do interior de Santo Antão, por exemplo». Seja como for, diz: «louvo a Deus por Eugénio Duarte, pelo homem de Deus que é e, para mim, essa eleição foi bom para os nazarenos cabo-verdianos e para Cabo Verde». Ademais, prossegue: «esse resultado eleitoral serve para incentivar os pastores cabo-verdianos a caminharem no centro da vontade de Deus».

Constatedei no meu trabalho de campo que Duarte é visto pelos nazarenos africanos e os seus pares como um «homem discreto, humilde, sábio e um líder competente». Por exemplo, Louie Bustle, director mundial das missões nazarenas, tece as seguintes considerações sobre ele:

Dr. Eugénio Duarte is one of the best qualified leaders in the Church of the Nazarene, and well qualified to be general superintendent. His excellent experience in administration and leadership will give him an edge in global understanding, and will help him guide the global church into the future. He is a humble servant leader with a great ability to make right decisions to move the church and leaders in the direction God wants. He has had success as a leader at every level of the church. He has a keen insight for following God and His plan for the church.²⁰⁵

Reconstituirei, nas próximas páginas, o percurso desse pastor cabo-verdiano, que em Junho de 2013 foi reconduzido para mais quatro anos de mandato, na 28.^a assembleia geral da IN, na cidade de Indianápolis, EUA. A reconstituição da trajectória de Duarte permitir-nos-á compreender as dinâmicas e os procedimentos que lhe possibilitaram ascender ao posto de superintendente geral da IN.

Eugénio Rosa Duarte nasceu na ilha Brava nos anos 1950 no seio de uma família não muito numerosa, que residia na localidade de João da Noli. O rendimento económico da sua família provinha, como me explicou, no essencial, de três fontes. Do trabalho do pai, que era pedreiro, e da mãe, que dirigia os trabalhos da agricultura de subsistência e pecuária, lançando mão a pequenas parcelas de terra que possuíam. Por fim, da emigração, porquanto tinham tios e tias nos EUA que lhes mandavam alguns géneros alimentícios e vestuário. Lembra que participava nas lides domésticas, no trabalho do campo, cuidava do gado e, vez por outra, trabalhou com o pai na

²⁰⁵ Disponível aqui: <http://old.engagemagazine.com/Magazine-Content/Articles/July-2009/Simply-Eugenio.html> o último acesso ocorreu no dia 31 de Julho de 2014.

construção civil. Como surgiu a IN na sua trajetória? Os seus pais inicialmente não eram nazarenos, mas, como esclarece, as irmãs mais velhas eram nazarenas e conduziram-no à IN, «tudo em conexão com o aparecimento da escola primária nazarena, de que fui aluno e, mais tarde, professor», assinala. Em entrevista ao *africonnection*, Duarte explica de forma mais clara como se deu a sua adesão à IN, destacando a influência da sua irmã Madalena:

It was announced in church that a school was going to start, and they would like Nazarenes to bring their children. Madalena decided that she would talk to my parents so that they would allow me to go to a Nazarene school. She went and did my registration and they took me to school and that is how my connection with the Church of the Nazarene started.²⁰⁶

Mais tarde, Duarte tornou-se professor dessa escola nazarena que, como referimos no capítulo II, tinha sido organizada em 1920 por João José Dias e Eugénio Tavares. Antes da docência, teve um trabalho temporário, de três meses, no projecto de erradicação do paludismo na ilha Brava. Duarte converteu-se aos doze anos, em 1965, precisa o ano, e continuava a viver em João da Noli, uma aldeia de forte tradição nazarena. Mas aos catorze anos «dormia com América na cabeça», afirma. Assim como os bravenses de antanho que descrevi no primeiro capítulo, queria emigrar e tinha um grande desejo de viver na América. Curiosamente, esteve quase de partida para os EUA, juntamente com o pai. Já tinham o passaporte e os bilhetes para a viagem. Entretanto, o seu pai perde um documento importante, sem o qual não podiam viajar. Assim, o seu sonho desvaneceu-se. Este episódio causou-lhe «muita ansiedade e frustração», confidencia. Anos mais tarde, observa, percebeu que a sua saída nessa altura não estava «nos planos de Deus». E quando começou a estudar, «percebi que era possível viver em Cabo Verde sem a ilusão dos EUA», nota.

Eugénio Duarte considera que foi a «chamada» para o ministério pastoral que empurrou para o esquecimento do seu sonho de viver na América. À vista disso, decidiu então viver o resto da sua vida em Cabo Verde. Nessa altura, era professor da escola nazarena na Brava. Francisco Xavier Ferreira, que era pastor na ilha Brava, ao

²⁰⁶ Disponível aqui: <http://africonnection.blogspot.com/2009/06/african-lives-2-eugenio-duarte.html> o último acesso ocorreu no dia 12 de Agosto de 2009.

tomar conhecimento da sua «chamada»²⁰⁷, decidiu ajudá-lo a conseguir obter os graus escolares mínimos para a sua entrada no SN.²⁰⁸ Na Brava não havia estudos liceais. Por isso, Duarte deslocou-se à vizinha ilha do Fogo, à localidade dos Mosteiros, onde o esperava o pastor Gabriel do Rosário, que seria o seu «explicador» para os exames do primeiro ciclo, ou o 2.º ano dos liceus. Os exames, porém, realizar-se-iam na Brava. Depois, Ferreira foi transferido para a ilha do Sal e Duarte seguiu com ele e ali estudou no externato do liceu Gil Eanes. Concluiu o 3.º ano dos liceus. Em seguida, Xavier Ferreira conseguiu um emprego para ele na Editora Nazarena em São Vicente. Dali em diante, Eugénio Duarte teve outros empregos. Um deles foi numa das casas comerciais mais afamadas da cidade do Mindelo, o que lhe permitiu ganhar o suficiente para pagar as suas despesas e concluir o 5.º ano dos liceus. Depois, participou no concurso para a administração civil. Foi aprovado e colocado na ilha do Maio como secretário da administração, na categoria de adjunto de administrador de posto. Ali, encontrou uma jovem da ilha do Fogo, Maria Teresa, com quem casou e tiveram o seu primeiro filho.

Pouco tempo depois, em 1975, o país iniciava a transição política e emergia um Estado independente. É precisamente nesse ano que Duarte entra para o SN em São Vicente. Antes disso, desloca-se à cidade da Praia, para rejeitar uma bolsa de estudos que lhe fora concedida, pelo primeiro governo cabo-verdiano do pós-independência, para se licenciar em engenharia electrónica na Rússia, então URSS. David Araújo, actual líder dos nazarenos cabo-verdianos, em 2009, escreveu que Duarte ao recusar tal bolsa: «decidiu como Moisés ficar com o seu povo, o povo de Deus, do que ter as

²⁰⁷ Duarte disse-me, na entrevista, que na fase inicial hesitou em «testemunhar da chamada», porque não via na sua pessoa as competências requeridas a um «pregador».

²⁰⁸ Ao longo da nossa conversa percebi que a relação de Eugénio Duarte com o ministério pastoral está intimamente ligada, desde de muito cedo, à figura do pastor Francisco Xavier Ferreira ou Sr. Chiquinho, como era carinhosamente chamado. Duarte recorda que observava com muita atenção a vida desse seu «pai espiritual» e que a dedicação que este imprimia à sua actividade pastoral impressionava-o. Para ele, o Sr. Chiquinho era um «pastor amigo, conselheiro, um autêntico pai». Esta proximidade era tão forte que sempre que Ferreira ia viajar, Duarte ia à sua procura para se despedir pois, diz: «precisava do toque dele, da mão para me dizer ‘Deus fique contigo’ ou ‘Deus te abençoe’, ou qualquer coisa assim... era uma pessoa que a gente simplesmente amava e respeitava, as pessoas tinham sempre um respeito grande por ele». Ainda sobre esse pastor, finaliza afirmando o seguinte: «era modelo... ver o Rev. Xavier Ferreira, era ver o servo de Deus ideal. Qualquer descrição de um servo em qualquer leitura, eu via a figura do Rev. Xavier Ferreira».

vantagens do Egipto.»²⁰⁹ Enquanto seminarista, foi presidente da organização juvenil da IN do Mindelo, entre outros cargos. Concluiu os seus estudos no SN e seguiu para Santo Antão, onde foi pastor no Porto Novo. Depois, regressou novamente a Mindelo, onde trabalhou na Editora Nazarena, no SN e exerceu ainda os cargos de secretário e tesoureiro do distrito de Cabo Verde. Em São Vicente, foi também pastor da IN do Mindelo. No entanto, um ano depois, 1987, e com apenas trinta e cinco anos, numa assembleia distrital realizada na cidade da Praia, ele foi conduzido a superintendente distrital da IN de Cabo Verde.²¹⁰

Para Eugénio Duarte, essa eleição foi uma surpresa, pois não contava com ela. Confessa que estava empolgado com o seu trabalho na IN do Mindelo e, no seu entender, se saísse dessa igreja «os sonhos iam cair por terra».²¹¹ Naquele momento, porém, Duarte afirma que Deus lhe disse: «cuidado, a igreja é minha, ela não depende de ti, as coisas que tu achas que devem acontecer sob a tua liderança, poderão acontecer, irão acontecer sob a minha liderança e não sob a tua liderança, não és indispensável». Assim sendo, ele assumiu o cargo e liderou a IN em Cabo Verde por dez anos. Em 1997, contudo, decidiu que já não queria continuar a exercer o cargo que vinha desempenhando. Estava disposto a voltar a dirigir uma igreja, a colaborar no SN, mas também a exercer qualquer outra função que não fosse pastoral ou mesmo sair de Cabo Verde, «caso Deus quisesse que eu fosse servir noutra lugar qualquer», salienta. Comunicou essa decisão ao dirigente nazareno que em África tutelava o distrito de Cabo Verde. E, em sequência, foi convidado a dirigir um campo missionário, como coordenador estratégico na «África Central» e com sede no Zimbabué.

Após uma visita a este país, consultada a família e havido um período de reflexão, Eugénio Duarte aceitou mais esse desafio. A língua inglesa não foi um obstáculo para ele. Basta atentar, sublinha, para o facto do inglês ter sido sempre o idioma oficial da IN. Por outro lado, diz que sempre lidou com a língua inglesa, tanto nos documentos

²⁰⁹ Disponível aqui: <http://epistolaonline.blogspot.pt/2009/08/honra-quem-honra.html> Foi acedido pela última vez no dia 4 de Novembro de 2009.

²¹⁰ Essa eleição ocorreu em moldes diferentes das anteriores. Pela primeira vez, qualquer presbítero podia ser eleito.

²¹¹ Ser pastor, como me contou, era «a sua ambição máxima», daí as suas reservas em aceitar projectos e desafios novos.

administrativos como nos estudos e para lecionar no SN. Ademais, os trabalhos da Editora Nazarena e a comunicação com o resto do mundo também o familiarizaram com a língua. Depois de uma década a liderar a IN em Cabo Verde, partia para a África Austral. Duarte desembarcou em Harare no mês de Dezembro de 1997. Além do Zimbabué, iria administrar e dirigir as missões nazarenas nos seguintes países: Zâmbia, Malawi, Angola e São Tomé e Príncipe. Logo a seguir era constituído o campo da «África Lusófona», e Duarte passou a dirigir, ainda a partir de Harare, este campo missionário que compreendia Angola, Cabo Verde, Moçambique e São Tomé e Príncipe.

Permaneceu com a sua família alguns anos no Zimbabué. Nesse período, iniciou e concluiu um mestrado à distância na área de «Liderança» com a Azusa Pacific University, Califórnia, EUA.²¹² Mais tarde, passaram a residir na vizinha África do Sul e, com base em Joanesburgo, dirigia duas áreas simultaneamente: a «África franco-equatorial» e a «África Ocidental». Nessa altura, embrenhou-se também no projecto de expansão da IN na Serra Leoa, na ilha da Reunião e na estratégia da entrada na Guiné-Bissau. Além desses projectos, dirigiu o arranque da IN na Guiné-Equatorial.²¹³ Em 2006, a Junta Geral da IN elegeu-o para assumir o cargo de director regional para a África. Foi um facto inédito, porque pela primeira vez um africano era designado para o mais elevado patamar no seio da estrutura administrativa nazarena em África. Duarte liderava toda as missões, distritos e igrejas no continente africano, portanto. A laurear a sua passagem pela liderança nazarena africana, quatro anos mais tarde, em 2009, como vimos anteriormente, ele foi eleito superintendente geral da IN. Reflectindo retrospectivamente sobre a sua trajectória por África, Eugénio Duarte observa que deixou para trás um continente que o marcou profundamente, em especial dois países: Zimbabué e África do Sul. Sobre a sua experiência em África no geral, nada como ouvi-lo directamente:

É impossível não ser marcado por aquilo que acontece em África, os desafios de África, pela

²¹² Em 2012, Eugénio Duarte concluiu outro mestrado, agora em «Business Administration» na Northwest Nazarene University, Nampa, Idaho, EUA. Em 2006, a Africa Nazarene University, de Nairobi, Quênia, concedeu-lhe o título honorário de Doutor em divindade.

²¹³ Dados extraídos aqui: <http://nazarene.org/ministries/superintendents/bios/duarte/display.html> página acedida pela última vez no dia 30 de Julho de 2014.

personalidade do africano, pela diversidade cultural do africano, pela riqueza humana africana. Portanto, viver África é viver um mundo que marca a pessoa para o resto da vida, é um mundo especial, é um mundo em muitos casos carente, mas também é um mundo que tem muito a dar ao resto e que muitas vezes só não dá porque o resto não quer receber, mas quando se quer receber de África há muita coisa que pode servir de modelo para o resto do mundo e, portanto, eu fui marcado grandemente pela vida africana.

A partir de 2009, Duarte fixou residência em Kansas City, EUA, com um escritório no Global Ministry Center, em Lenexa. Entre 2009 e 2010, tinha sob a sua tutela trinta e cinco distritos na América Central e catorze distritos nos EUA. Em 2011, dirigia a região «Ásia-Pacífico» e, por exemplo, países como Filipinas, ilhas Fiji, Indonésia, Bangladesh ou Austrália estavam sob a sua alçada. De 2009 em diante, Duarte circulou intensamente por todos os continentes, dirigindo assembleias, conferências e reuniões. É portador de uma única nacionalidade, a cabo-verdiana. Neste sentido, é-lhe requerido visto de entrada em quase todos os países por onde administra serviços nazarenos. Em contrapartida, há países que lhe concedem vistos de múltiplas entradas. Duarte refere também que muito raramente se desloca às embaixadas dos países onde pretende viajar para dirigir os encontros nazarenos. Normalmente, como explica, assina os pedidos de vistos e os funcionários do seu escritório em Kansas City tratam do resto. A título de curiosidade, o pastor e conferencista Jorge Barros, que também possui somente a nacionalidade cabo-verdiana, efectua os pedidos de visto em moldes muito similares aos de Duarte.

A circulação e o processo de aquisição de vistos destes dois interlocutores não são assuntos triviais para o que temos discutido desde o capítulo precedente e no âmbito mais geral desta tese. Ao contrário, por exemplo, da maioria dos interlocutores que analisei no terceiro capítulo, e que são portadores de dupla nacionalidade, Duarte e o pastor Barros possuem somente a nacionalidade cabo-verdiana, e circulam por todo o mundo sem sobressaltos. No capítulo anterior iniciei essa discussão, mas neste ela ganha outros contornos. É que apesar de estes dois pastores serem cidadãos de um país cujas restrições à circulação e mobilidade são muito acentuadas, eles deslocam-se constantemente a dezenas de países. O que propicia esta intensa mobilidade? Como apontei no capítulo precedente, a IN é uma instância religiosa global. Ademais, os meus dois interlocutores estão inseridos nas estruturas mais elevadas da estrutura

governativa nazarena, em especial o pastor Duarte. Mais relevante do que isso ainda, a IN é uma organização religiosa internacional cuja sede e o cerne da sua administração se situa nos EUA e que foi fundada por uma elite protestante branca norte-americana. Dito por outras palavras, e recorrendo à ideia de «pirâmide da constituição global» de Michael Hardt e Antonio Negri (2004: 342), a base governativa nazarena localiza-se numa «superpotência» que está no topo da pirâmide que rege o poder global. Neste particular, vale a pena frisar que é nesse topo que se localizam várias companhias e corporações que controlam o fluxo de capitais mundiais e que, muitas vezes, conduzem e filtram explícita e tacitamente os fluxos populacionais. Em suma, podemos afirmar que é esse estatuto que permite a circulação global sem peias a Duarte e a Barros.

Regressemos à agência dos meus interlocutores nas missões nazarenas em África e no mundo. Sobre isso, consideremos a conclusão de Nataniel Semedo:

É a história de África se rescrevendo, porque a África tem uma palavra a dizer no mundo. O mundo não pode viver sem a África, assim como a África não pode viver sem o mundo. E qualquer discurso em sentido contrário, de que a África é um lugar menos, se posso dizer assim, em termos de gestão, de governação é sofisma... África foi maltratada, África foi violentada de todas as formas e Deus está mostrando para o mundo que a África tem força ativa nos negócios do mundo... África está dando a sua contribuição, a sua parcela, na espiritualização do mundo, este mundo ferozmente materialista... África está levando a luz, sal... você imagina um mundo sem luz e sem sal? E a África está fazendo a sua cota parte.

Deparamos ao longo da descrição da topografia missionária dos meus interlocutores com uma agência que assenta não só na *performance* missionária, mas também na própria arquitectura e liderança do projecto evangelizador e administrativo. Porém, para ambos os casos, como vimos, foi observado um conjunto de valências, adquiridas ao longo do percurso destes homens, quando eram pastores e líderes locais ainda em Cabo Verde. A aquisição de «recursos da modernidade», como a escolaridade, domínio de línguas estrangeiras e experiência na área do ensino e a nível burocrático, tanto eclesiástico como secular, foram, como apontámos, algumas dessas competências. Estas «notas promissoras» permitiram-lhes, com efeito, galgar na estrutura administrativa e missionária nazarena em África e mesmo a nível internacional, como aconteceu com Eugénio Duarte. Aliás, este último assumiu na

nossa conversa, em Agosto de 2011, que tanto a confirmação da sua «chamada»²¹⁴ como as suas missões pelas várias regiões de África tiveram como força-motriz os vários cargos e experiências eclesiais que adquirira nas ilhas de Cabo Verde. Todas essas etapas lhe serviram «de teste», diz. E sublinha a singularidade dessas experiências nos seguintes termos:

Há momentos em que creio que se não tivesse passado por esta experiência não poderia exercer o que exerci. Foi tudo uma escola, foi tudo uma vivência de factos que me prepararam e equiparam para servir, para fazer o que Deus me deu a fazer... Essa sequência de factos é o que vejo como a vontade de Deus... Todas essas coisas, numa perspectiva própria, me mostraram que Deus esteve a preparar-me para o cumprimento da chamada. É por isso que Ele abre uma porta para o ministério e eu entro com um certo à-vontade.

Esta declaração é de grande importância. A sua pertinência prende-se com o facto de Eugénio Duarte assumir que a «vontade de Deus», na sua experiência, «materializou-se» nas próprias «notas promissoras» que adquiriu ao longo do seu percurso, desde a escola primária nazarena na Brava até ao seu cargo actual como superintendente geral da IN. Esta questão remete-nos para a interpretação de que a «vontade de Deus», ao fim e ao cabo, não depende somente de uma «vontade-decisão» tomada *a priori* por Deus, mas das escolhas feitas durante o percurso missionário. A ideia de «vontade de Deus» apareceu vezes sem conta no vocabulário das conversas que tive com os meus interlocutores. Ela é constantemente «descortinada» sob vários ângulos e tendo em conta várias interpretações. Existem ainda outros vocabulários que intermediam a mobilidade e a agencialidade dos meus interlocutores nas missões nazarenas em África e que, bastas vezes, permanecem na sombra das discursividades missionárias. Nas páginas que se seguem, Eugénio Duarte revelar-nos-á um vocabulário que é decisivamente importante quando se pretende «vislumbrar» a «vontade de Deus».

²¹⁴ Duarte disse-me que a confirmação da sua «chamada» ocorreu gradativamente, ou seja, à medida que se «habilitava» com graus de escolaridade, tanto secular como religiosa.

A «aventura» na missão

O tema da «aventura» brotou acidentalmente na minha etnografia. Não fazia parte das questões que queria pôr aos meus interlocutores. No entanto, emergiu de forma explícita e implícita nas suas narrativas missionárias. A ênfase que lhe foi dada, por parte de alguns dos meus interlocutores, foi significativa. Examinando os meus dados, percebi rapidamente que, do ponto de vista analítico, por um lado este tópico fazia parte da variedade de vocabulários que encerravam a mobilidade dos missionários nazarenos cabo-verdianos no continente africano. Por outro lado, compreendi igualmente que, na qualidade de conceito teórico, me permitia tornar inteligível o próprio processo de deslocamento dos meus interlocutores.

Um dos casos em que a «aventura» surgiu de forma absolutamente explícita foi na discursividade missionária de Eugénio Duarte. Na tal conversa que tive com ele no aeroporto internacional Nelson Mandela, cidade da Praia, ele contou-me os meandros da sua saída de Cabo Verde para o Zimbabué, em 1997. Disse-me que antes de aceitar o convite que lhe tinha sido feito, passou três meses em oração. Reflectiu também sobre alguns desafios que o esperariam nesse país da África Austral, como a língua e a cultura local. Nessa altura tinha poucos contactos com os nazarenos africanos e com o resto do continente. Conhecia somente Guiné-Bissau e Senegal. Porém, como líder da IN em Cabo Verde, tinha participado em conferências e encontros internacionais fora de África e nesses eventos estreitou laços com alguns colegas nazarenos africanos. Esses breves contactos ajudaram-no a ter alguma ideia sobre o continente e a «vencer essa resistência» em relação à aceitação do convite, sublinha. No entanto, receava que a sua família não se adaptasse à nova realidade. Mas salienta que quando percebeu que tinha o apoio da esposa e que os seus dois filhos²¹⁵ também o apoiavam e estavam numa idade propícia para a «aventura», avançou para o cargo de

²¹⁵ Duarte e sua esposa têm três filhos. Por esta altura, o seu filho mais velho fazia estudos universitários no norte de África, em Marrocos.

coordenador de estratégia para a África Central.

Recordando esse período, Eugénio Duarte refere que não havia «nenhuma resistência deste lado, houve esse sentido de que África precisa de mim e que posso fazer alguma contribuição para o bem da Igreja em África e que não tenho razões nenhuma para não aceitar o desafio e avançar. Exige coragem, a gente tem de ter coragem para se lançar no sentido de uma aventura». E sob a algazarra matinal do aeroporto e o zunido de aviões a aterrarem e a decolarem na pista, Eugénio Duarte prossegue a sua narração, aprofundando a sua concepção de «aventura» na acção missionária:

É uma aventura... temos Deus, temos a fé, mas humanamente falando é uma aventura, porque não temos garantia de que tudo vai correr bem. Não temos garantia de que não vamos apanhar uma doença e que vamos ser capazes de regressar. Não temos garantia de que todas as nossas necessidades vão ser supridas, mas como, digamos, ingénuos da fé, entre aspas, nós avançamos, porque conhecemos um Deus, o Deus que é autor da fé, em quem confiamos e descansamo-nos Nele e avançamos. Portanto, assim é que os meus colegas têm ido por África... é o que têm feito, foi o que aconteceu comigo e é o que continuará acontecendo com vários. Quando a chamada é clara, nós certamente não temos dúvida, porque Deus nos chama através de circunstâncias, nos chama através de necessidades que Ele nos mostra claramente. E nos chama através da Igreja, do tipo de apoio que recebemos da Igreja, do tipo de incentivo que temos da Igreja e das oportunidades que a Igreja também nos oferece. Tudo isto contribui para nós percebermos que Deus nos está chamando para isso. E acho que tem faltado isso a muitos de nós em Cabo Verde, essa oportunidade, essa abertura à vontade de Deus. Não que os obreiros de Cabo Verde não estejam prontos a fazer a vontade de Deus, mas a coragem para perceberem que tem que haver um espírito de aventura, tem que haver uma disponibilidade para se avançar e, até certo ponto, ver como é, não é?

A literatura antropológica sobre a «aventura» não é abundante. Em bom rigor, ela é escassa. Alguns trabalhos, no entanto, têm insistido vivamente na sua importância não só para a compreensão dos fluxos e fenómenos migratórios como também para uma reflexão mais apurada sobre a condição humana. Podemos dizer que é neste sentido que se dirigem as contribuições de Wardle (1999), Vivanco e Gordon (2006) e Sarró (2009), para mencionar apenas algumas delas. Provavelmente, o texto mais conhecido e influente nas ciências sociais sobre a aventura foi publicado por George Simmel há mais de cem anos. Nesse importante ensaio de 1911, denominado «A Aventura»,

Simmel desenvolveu um conjunto de elementos estruturantes para se pensar conceptualmente essa temática. Decorrido mais de um século, na minha óptica, as proposições teóricas de Simmel sobre a aventura mostram-se ainda muito fecundas para nos ajudar a pensar várias questões, entre as quais aquela que os meus interlocutores me fizeram conhecer. Ou seja, recorro à noção de «aventura» para tentar compreender o impulso para a obra missionária tal como ele surge nas descrições narrativas dos meus interlocutores. Analisarei seguidamente as propostas simmelianas, articulando-as com as narrativas e percursos missionários de três dos meus interlocutores.

Simmel inicia a sua explanação afirmando que a aventura é «uma parte da nossa existência que é precedida e à qual se seguem outras directamente – e a qual decorre, todavia, no seu sentido mais profundo, à margem da continuidade da nossa vida, diferente de tudo o que é simplesmente casual e estranho e que apenas aflora a epiderme da vida» (2004: 180). Esta definição acaba por ser um mote que condensa boa parte daquilo que ele irá desenvolver no resto do seu célebre texto. A aventura, portanto, é apresentada no início do ensaio como um momento que «sai do contexto da vida» (*idem*: 179). Nesta perspectiva, a «vida» é entendida como a totalidade «regular» e «homogénea» da existência humana. A aventura, no fundo, afigurar-se-ia como algo que abala o edifício «uniforme» da experiência humana. Se quisermos, na definição de Simmel jaz a ideia da aventura como algo que ocorre na orla da vida quotidiana. Portanto, ela seria um elemento disruptor dos ciclos da vida, no qual se enxertaria alguns períodos ou fragmentos que alterariam as porções mais monolíticas da locomotiva diária. Estas interpenetrações levar-nos-iam a conceber a aventura como aquilo que o próprio Simmel chamou de «um corpo estranho na nossa existência» (*idem*: 180), mas, obviamente, um corpo que não deixaria de se relacionar com o resto do «organismo», a existência total.

Georg Simmel faz a primeira analogia no seu texto ao estabelecer uma relação directa entre a aventura e o sonho. É que, segundo ele, os sonhos «se situam fora do contexto pleno do sentido da vida» (*idem*). Portanto, a aventura e os sonhos têm lugar nas cercanias da vida rotineira e «real». Em suma, ambos alteram os traços contínuos da existência. Essa descontinuidade é também verificável se nos movermos, por

exemplo, em direção aos fragmentos da realidade tingidos nas obras de arte. Esta é a outra relação que Simmel identifica: as similitudes entre o aventureiro e o artista. Para Simmel, «compete à essência da obra de arte extrair um fragmento de séries contínuas da observação ou da vivência, libertá-lo das ligações com tudo o que está situado aqui ou mais além e dar-lhe uma forma autónoma, determinada e suportada a partir de um centro interno próprio» (*idem*: 181). Aqui, o que percebemos é que as características comuns a esses dois sujeitos sociais, artista e aventureiro, seriam as suas capacidades de, desviando e suspendendo os círculos ininterruptos da vida, conferirem autonomia aos seus propósitos. Assim, ambos, em certa medida, têm uma «relação inorgânica com o mundo» (*idem*: 185). Quer dizer, tentam vislumbrar a «oportunidade» e a «inspiração», elementos que não necessitam do beneplácito de uma temporalidade precisa nem da calculabilidade que se estabelece nos procedimentos normativos do quotidiano do *homo técnico*.

Ainda sobre a casualidade ou incalculabilidade, emerge no ensaio de Simmel uma terceira relação, agora, entre o jogador e o aventureiro. Explica Simmel que «o jogador está exposto à ausência de sentido do acaso; porém ao contar com o seu favor, ao crer possível uma vida condicionada por esse acaso e ao realizá-la, o acaso apresenta-se-lhe num contexto significativo» (*idem*: 183). Fundamentalmente, segundo Simmel, o jogador sabe que do acaso não pretende extrair qualquer explicação cartesiana, *i.e.*, racional. No entanto, projecta na casualidade um sentido e significado e procura nela «uma ordem que decorra de acordo com leis, por mais fantásticas que sejam» (*idem*). Analogamente, é nesta linha de pensamento que se vai orientar o aventureiro, segundo Simmel. Num certo sentido, o aventureiro espera contar também a qualquer momento com a orquestração da casualidade na sua jornada. Assim, cónscios dessa conjectura, aventureiro e jogador, desejam que o imponderável aconteça.

Neste ponto, os meus interlocutores revelam uma diferença fundamental. É que o missionário, na sua consciência, mobiliza a seu favor a providência divina. Ele mune-se de «certezas» para enfrentar o quotidiano. Tenta rasurar o acaso do seu léxico. Para o missionário, a casualidade, no sentido rigoroso do termo, pressupõe o *acontecimento-imprevisível*. Outrossim, ele sabe que a casualidade engendra a

insegurança e escapa a qualquer tentativa de cálculo. Neste ponto, surge o momento de desconforto também para o aventureiro. Simmel di-lo desta forma: «na aventura estamos expostos ao mundo sem protecção» (*idem*: 186). Perante isto, ao aventureiro, resta-lhe confiar «na sua própria força» e «na sua sorte» (*idem*: 188). Esse desconforto seria, afinal, efémero. No fundo, seria uma aparente insegurança porque «a força, da qual está seguro, e a sorte, da qual está inseguro, fundem-se nele num sentimento de segurança» (*idem*). Daí o seu movimento em direcção a uma «segurança sonâmbula» (*idem*). De qualquer forma, o aventureiro mantém o seu cepticismo incólume, «não crê em nada». Neste ponto, há um hiato evidente no que diz respeito à concepção da realidade entre o aventureiro e o missionário.

Existe, porém, um ponto que revela a natureza aventureira dos meus interlocutores: «o facto de a aventura nos parecer um cruzamento entre os momentos de segurança e de insegurança da vida» (*idem*: 186). Vemo-lo designadamente no caso de Eugénio Duarte. Na descrição que citei acima, ele observa que as ambições missionárias são acompanhadas por uma escalada de incertezas, que podem manifestar-se tanto na possibilidade da enfermidade como no insuficiente suprimento de necessidades, por exemplo. Assim sendo, notamos claramente um mínimo-denominador-comum entre o aventureiro e o *missionário-aventureiro*: a insegurança. Esta, porém, como se vê na narrativa do meu interlocutor, diluir-se-á progressivamente nas «garantias» do divino. Em suma, assume-se deliberadamente os silêncios e a faceta ambivalente da aspiração missionária, sem deixar de sublinhar que o «humanamente falando», a doença, o perigo, o risco e a incerteza, sucumbirão ante o colossal poderio da instância suprema.

Um ponto crucial no relato de Duarte emerge quando ele advoga que o «espírito da aventura» é imprescindível na acção missionária. Assume-se, deste modo, que a aventura é um elemento constituinte da missionização nazarena. A um nível mais básico, é vista como pedra-de-toque para o impulso missionário. Requer-se, pelo menos, a encarnação do seu «espírito». Num segundo momento, em pleno trabalho missionário, ela é encarada como um elemento vital na prossecução do cumprimento da «chamada» e da própria concatenação do plano divino. Além disso, como veremos no próximo exemplo etnográfico, na práxis missionária a aventura parece epilogar o essencial da própria noção de «missão». Ou seja, em pequenos fragmentos temporais

pode-se mesmo alcançar o limiar da realização individual ou colectiva plena. Ora, parece ser nesta direcção que Simmel sintetiza o seu conceito de aventura. No desfecho do seu ensaio, ele afirma que, no fundo, a aventura:

Não é mais do que um fragmento da existência juntamente com outros, mas pertence a essas formas que para além da sua participação na vida e para além de toda a casualidade dos seus conteúdos individuais, possuem a misteriosa força de fazer-nos sentir, por um instante, a totalidade da vida como a sua culminação e que o seu portador tem como única razão de ser a realização desta mesma totalidade (*idem*: 197).

As «aventuras» missionárias de Daniel Monteiro

Como referi anteriormente, Daniel Monteiro sinalizou a missão nazarena em Angola como a mais marcante e violenta da sua vida. Era 19 Março de 2011 quando ele me fez essa declaração em tom categórico, no seu escritório, na cidade dos Espargos, ilha do Sal. Nesse dia, Monteiro, com uma voz firme e batendo cadenciadamente com a mão na mesa, desfiava as suas lembranças. A dado passo disse-me: «era uma sexta-feira... e vais fazer-me lembrar a recordação mais pesada da minha vida, aquele momento mudou muita coisa em mim, muita coisa, muita coisa, não tenho nem percepção». Em seguida, explicou-me melhor o porquê dessa afirmação. É que, depois de dois meses de missões em Lubango²¹⁶, ele ia começar um programa de discipulado com um jovem, «numa segunda-feira», precisa. Este seria o primeiro nazareno angolano, pelo menos, nessa missão. Entretanto, na sexta-feira e de uma forma abrupta, ele tinha «de fugir dali, literalmente, fugir!», diz com algum tom de tristeza na sua voz. Lembra que tinham saído os resultados das eleições presidenciais em Angola e «aconteceu o que aconteceu», pontua secamente. Tinha rebentado de novo e de forma virulenta a guerra civil em Angola. Os acordos de Bicesse entre a UNITA e o MPLA tinham sido violados. O ambiente estava tenso e o pânico era

²¹⁶ Situada no Sul de Angola, Lubango, que em 1992 era a sede da UINTA, foi o local escolhido para ser a base da missão nazarena em Angola. Entre outros critérios, Monteiro sublinhou-me o facto de ser uma cidade pequena e acessível. Antes dessa escolha, no entanto, ele e o responsável da IN nessa região de África, já tinham feito viagens de prospecção nessa cidade e em Luanda, e tinham contactado outras denominações como, por exemplo, a Igreja Nacional de Angola, para perceberem os trâmites legais e analisarem a melhor forma de implantar a IN no território angolano. Até hoje, Lubango continua a ser a base da IN em Angola, agora sob a direcção de Danilo Carvalho, como assinala anteriormente.

geral. Pôs-se em marcha o cenário de evacuação, de fuga desesperada.

Monteiro encarava pela primeira vez um panorama sombrio e grotesco de guerra, mas relutantemente não queria sair de Lubango. Naquele atordoado momento, muita coisa lhe passou pela mente. No entanto, uma fervilhava mais que as outras todas: o trabalho que iria iniciar na tal segunda-feira. Com um timbre vigoroso na voz e batendo com o dedo na mesa, disse-me que naquele dia às dez da manhã não queria aceitar a situação de fuga, porque, afirmou: «é impossível Deus me trazer até esse ponto e permitir que isso acontecesse». Prosseguindo, disse mais: «isso mexeu com a minha cabeça, com o meu sentido de fé, porque no dia anterior, quinta-feira, tinha tudo acertado com aquele rapaz que na segunda-feira teríamos o nosso primeiro encontro».²¹⁷ Acrescenta ainda: «não foi só uma mania, não foi só um desejo, é uma convicção que Deus tinha alguma coisa que Ele queria que eu fizesse... aquilo que eu tinha para fazer, ficou por fazer». Daí a sua relutância na hora da partida. Recorda que duas horas antes de abandonar Lubango não «queria sair, simplesmente não queria sair, porque achava que não era justo». Porém, depois de muita ponderação, ele e o seu colega, Troutman, meteram-se no carro e foram apanhar a avioneta. Seja como for, abandonou o território angolano a contragosto no dia 31 de Outubro de 1992, e essa avioneta foi a última aeronave a decolar de Lubango. Contou-me também que se lembra nitidamente da voz do piloto a anunciar: «acabaram de fechar o espaço aéreo angolano». Antes de saírem do espaço aéreo de Lubango, recorda, ouviram alguns tiros. Deixaram para trás um automóvel com um atrelado e uma caravana, um Toyota que compraram na Namíbia, apinhado de comida, roupa e muito material de evangelização. O peso total desse material, afiançou Monteiro, rondava mil quilos.²¹⁸ E naquela «inesquecível» sexta-feira, porém, ele viajava «com apenas onze quilos», disse num tom ainda incrédulo e nostálgico. Posteriormente, voltou a Angola. Esteve ali na cerimónia de oficialização da primeira IN de Luanda. Retornou também a

²¹⁷ Este episódio não termina aqui. Segundo Monteiro, anos mais tarde, quando trabalhava na África do Sul, disseram-lhe que, num campo de refugiados na Namíbia, um rapaz andava à sua procura, alegando que tinha marcado um encontro com ele e nunca mais soube do seu paradeiro. Em seguida, Monteiro deslocou-se a esse campo de refugiados para procurar o jovem angolano. Este também percorreu esse espaço de abrigo à procura dele. No entanto desencontram-se. Depois disso, trocaram alguma correspondência, mas nunca se encontraram pessoalmente.

²¹⁸ Monteiro contou-me também que nesse tal veículo, deixaram documentos que reportavam a história de cabo-verdianos evangélicos que tinham um programa de rádio em Luanda e reuniam num templo de uma outra denominação protestante.

Lubango, onde encontrou vestígios de guerra e destruição. Deparou-se com sinais de tiroteios, mortes humanas e clara depredação urbanística, como constatou no hotel central, que era o quartel general da UNITA.

Numa análise retrospectiva, Monteiro diz estar plenamente convicto de que «Deus nos dá oportunidades» e acrescenta: «a oportunidade que Deus te dá, Ele não dará a ninguém mais para fazer, aquele trabalho que eu devia ter feito, tu podes fazer outro idêntico, mas é o teu trabalho, é o que Deus tem para ti. Ele não traz ninguém para fazer o meu trabalho». Perante isto, não hesita em afirmar o seguinte: «umas das maiores frustrações da minha vida não foi o livro que não publiquei ainda, mas é ter saído de Angola nas circunstâncias em que saí, e até hoje isso me perturba, porque eu tinha algo a fazer e ficou por fazer e, por causa disso, alguém sofreu». As descrições missionárias de Daniel Monteiro são inúmeras, aqui, porém, só reporte algumas. Em todas elas há um selo da noção de aventura desenvolvido por George Simmel. Porém, para sermos rigorosos, há que dizer que Monteiro em momento algum, durante as nossas conversas, proferiu a palavra «aventura». Mas podia-se vislumbrar a «aventura» no seu léxico missionário. Dito de outro modo, o seu discurso estava pejado de cenários «aventureiros». Senão vejamos.

Como me explicou, quando foi convidado para a missão nazarena no continente, não pensou em nenhum país específico. Chegou a Angola pouco meses depois desse país ter interrompido a guerra. Conta que em Lubango havia uma grande escassez de géneros alimentícios. «Sabia que não ia ao encontro do *el dourado*, que não ia a Holanda, EUA ou Portugal», salienta. Outro episódio: depois dessa curta passagem por terras do sul de Angola, lembra que certo dia recebeu um telefonema de madrugada do Zimbabué, avisando-o que tinha sido destacado para a missão nazarena em Nampula. Mas Monteiro chamou-me a atenção para o facto de que nem sabia onde ficava essa cidade moçambicana. Naquela mesma hora, foi procurar no mapa onde Nampula se situava geograficamente. Monteiro e sua família chegaram a Moçambique no dia 1 de Junho de 1993, pouco tempo depois do cessar-fogo entre a FRELIMO²¹⁹ e a RENAMO²²⁰. Havia uma grande instabilidade neste país. Escutemos

²¹⁹ Frente de Libertação de Moçambique.

²²⁰ Resistência Nacional Moçambicana.

Filomena Lima falar-nos desse período: «achei Moçambique um caos, principalmente Nampula... precisamente na altura em que tinham feito os acordos de paz entre os beligerantes da guerra civil... as ruas estavam todas esburacadas, muito lixo na rua, muita pobreza». Logo a seguir, apressou-se em dizer-me sorrindo: «mas ainda estávamos muito jovens e nem estávamos a olhar para estas coisas». Nisto, deparamos com mais uma asserção de Simmel: a aventura é uma prerrogativa da juventude. Lima não se esquece também da passagem arrasadora do ciclone «Nadia»²²¹, em Março de 1994, que atingiu duramente a província de Nampula, dizimando pessoas e destruindo habitações, infraestruturas públicas e a lavoura desse ano. Por fim, aponta a dificuldade de trabalharem numa área do país largamente islamizada.

Não menos interessantes são outras narrações de Monteiro sobre a sua passagem pelo norte de Moçambique. Reportou-me, por exemplo, as dezenas viagens que fez entre Nampula e a África do Sul, numa minúscula avioneta, na qual cabiam apenas cinco passageiros. Disse-me que eram cinco longas horas de viagem percorridas sob um ruído atoador. Curiosamente, pouco tempo depois, ele e sua família desembarcavam na África do Sul, para mais uma missão nazarena. Residiam em Joanesburgo, um grande centro da «modernidade afropolitana»²²² e ali experienciaram um contexto absolutamente novo. Era uma nova «aventura». Moravam numa zona residencial ocupada quase a cem por cento por sul-africanos brancos e, a apesar de desde o ano anterior à sua chegada, 1994, o país estar sob a liderança do carismático Nelson Mandela e do governo do ANC, saltava-lhes à vista as marcas bem vivas do regime segregacionista e racista do *apartheid*. Além de se depararem com os rastros bafientos do antigo regime, tiveram também de enfrentar as baixas temperaturas.

O desfecho da «aventura» missionária por África teve lugar em São Tomé e Príncipe. Daniel Monteiro explicou-me que, neste caso, ninguém o convidou para abrir a missão naquele país africano da linha do equador. Simplesmente, disse ao líder máximo da IN em África de então que ele e a sua família estavam disponíveis e decididos para o serviço missionário em São Tomé e Príncipe. Ainda se recorda muito

²²¹ Lima contou-me que após esse severo ciclone, da sede da IN em África, em Joanesburgo, enviaram camiões de comida e outros géneros para socorrer as vítimas em Nampula.

²²² Relativamente a este conceito e outras temáticas que caracterizam essa grande metrópole africana, ver a coletânea dirigida por Sara Nuttall e Achille Mbembe (2008).

bem desse dia e de como esse líder ficara imóvel, por fracções de segundo, perante a sua repentina decisão de migrar para São Tomé e Príncipe. No mesmo dia avançaram com os expedientes necessários para a sua deslocação ao Golfo da Guiné. Seriam os pioneiros da missão nazarena nesse país e a transição era difícil, defende Lima, pois saíam «do país mais desenvolvido de África para um país pequeno e pobre». Monteiro, no entanto, refere que a pobreza, ou seja, o despojamento material, que encontraram ali nunca foi uma questão para eles. Lima é da mesma opinião, embora, realce que a inserção dos seus filhos no sistema educacional são-tomense não foi fácil. Em São Tomé e Príncipe, Monteiro descortinou também uma realidade muito dura: a situação dos seus conterrâneos que durante algumas décadas trabalharam nas roças²²³. Como me disse, sentia «um misto de revolta, frustração e impotência». Esse cenário impressionou-o muito, porque, como lembra, deparou-se com famílias numerosas a viver num nível de despojamento material inenarrável. Monteiro, contudo, tendo de seguir uma das premissas do sacerdócio nazareno, não podia fazer uma intervenção mais política.²²⁴ No total, Monteiro e a sua família permaneceram nove anos pela vasta África subsariana. E, como fez questão de me dizer duas vezes, durante a sua estadia no continente «nunca ninguém tocou um dedo em mim nem em minha família e nunca sequer riscaram o meu carro». No final de uma das nossas conversas na ilha do Sal, ele declarou o seguinte com voz firme: «há pouco tempo pensei ‘ia agora a Guiné-Bissau’. Porque eu sou assim, se digo que vou, vou mesmo, nem quero saber se há guerra ou não, se há problemas ou não. Vou mesmo!».

Compendiar essas narrativas missionárias de Daniel Monteiro e sua família permitiu-me perceber que elas revelavam uma concatenação «aventureira». O realce aventureiro dado por Monteiro, na verdade, era explícito. Notei também que este ex-missionário correspondia, em parte, ao arquétipo de aventureiro esboçado por Simmel

²²³ A definição de «roça» para o contexto são-tomense pode ser polarizada entre duas noções, a de *plantation* e a de *fazenda*. Para Marina Berthet, as roças de São Tomé e Príncipe aproximam-se mais de *plantation*. Esta «corresponde a uma organização agrícola capitalista de certo tamanho que emprega trabalhadores contratados e produz essencialmente monocultura (s) para o mercado internacional» (2012: 334). O que nos interessa referir aqui, no entanto, é que, a partir do final do século XIX, se iniciou uma vaga de migração cabo-verdiana para São Tomé e Príncipe em regime de *trabalho forçado*. António Carreira denomina esse processo de deslocamento de *emigração forçada* e precisa a data do seu início, Novembro de 1863 (1983: 49). Esta migração cabo-verdiana é geralmente apodada como a migração mais «sofrida» dos cabo-verdianos, ao longo dos últimos três séculos.

²²⁴ No segundo capítulo tínhamos abordado essa postura apolítica da IN.

no seu ensaio e que encarnava na perfeição o tal «espírito aventureiro» que Eugénio Duarte invocava. Como um aventureiro, ele lançou-se com muito fervor, determinação e, por vezes, de forma obstinada às suas missões. O zelo e a ousadia de Monteiro no empreendimento missionário, porém, tiveram a sua limitação temporal. Foram nove anos de acções missionárias em quatro países diferentes, preches de aventuras. Neste ponto, aplica-se a máxima simmeliana de que a «aventura tem princípio e fim» (2004: 180). Foi um percurso que começou em Angola e terminou não muito longe dali, em São Tomé e Príncipe.

No entanto, como vimos na parte final da sua narrativa, Monteiro abre a possibilidade para uma nova aventura missionária. Um dos aspectos mais salientes na sua discursividade missionária é a de que esses nove anos condensaram um período marcante na sua vida, a realização de um dos seus grandes sonhos desde a infância: as *missões*. A este respeito, esta fase representa um fragmento da sua existência que se destaca de forma nítida na totalidade da sua vida. Deste modo, o seu percurso missionário corresponde, mais uma vez, à aventura simmeliana, quando ela se apresenta «como uma ilha na vida» (*idem*: 181). Conquanto, importa realçar que essa «ilha» não seria obviamente homogénea. Pelo contrário, seria uma «ilha» bastante fragmentada com os seus planaltos, montanhas, vales e declives. Em resumo, seria um «mosaico» ou uma «ilha» pautada por uma geologia e morfologia irregular. Na sua trajectória, Monteiro entrelaça uma sequência de acções missionárias, diríamos, igualmente aventureiras, em contextos geográficos e temporalidades distintas. Finalmente, acrescentamos mais uma característica indispensável de um aventureiro na pessoa do missionário Daniel Monteiro. Simmel refere-se ao aventureiro com «um homem a-histórico, que vive apenas no presente» (*idem*: 182). Rejeitando a primeira parte, no nosso entender, os relatos e as acções missionárias de Monteiro apontam para um sujeito histórico que durante a sua missão no continente procurou viver com muita intensidade o seu *presente missionário*. Em suma, podemos dizer que o caso de Daniel Monteiro, em traços gerais, testemunha a persistência e a vitalidade da «aventura» de Georg Simmel.

Colateralmente ao tema da «aventura», nas narrativas de mobilidade dos meus interlocutores, despontou outra temática igualmente relevante e mais específica ainda

para este capítulo: a «aventura» em África. Ela surgiu em vários momentos, como por exemplo, quando o pastor Eugénio Duarte me disse: «às vezes somos menos aventureiros em relação a África, do que somos em relação a Europa, aos EUA...». Isso leva-nos a reflectir nas nuances que o conceito pode absorver, entre as quais, o que implica uma «aventura» em África? Paralelamente, o que implica uma «aventura» missionária no continente africano? «Que ideia de África?», glosando Valentim Mudimbe (2013a). Ou seja, a «ideia» de África pode influenciar a «chamada» missionária e uma eventual «aventura» pelo vasto solo africano? Que impactos terá uma propalada «ideia» de África e uma «aventura» em África na própria concepção cristã de missão? Para os meus interlocutores, quais são as diferenças, no final de contas, entre uma «aventura» missionária em África *vis-à-vis* a uma missão na Europa ou nos EUA? Mobilizar todas estas perguntas ajudar-nos-á a ter uma compreensão mais complexa do processo de deslocamento dos meus interlocutores. Neste sentido, tentarei examiná-las seguidamente.

A «ideia» de África entre a «aventura» e a «missão»

Quando Filomena Lima se preparava para ir para Angola, uma amiga fez-lhe a seguinte pergunta: «Que vais fazer em África?, ainda mais com meninos pequenos... Enquanto todo o mundo vai para a Europa e a América, vocês vão para África?». Ela, retorquindo, disse-lhe: «é uma chamada e acho que Deus nos vai guardar». Durante a nossa conversa, Lima salientou o facto de que a concepção de África subjacente à perplexidade e crítica da sua amiga é extensiva também ao seio nazareno, incluindo à classe pastoral. Contou-me que, logo após a sua saída de São Tomé e Príncipe, procurou-se pastores cabo-verdianos para os substituir e não houve respostas positivas para essa missão e, de modo similar, não se encontrou alguém disponível para iniciar a missão nazarena na Guiné-Bissau. Esta ex-missionária afirma que a tendência é de se pensar que os países ricos são os lugares nos quais um casal pastoral e os seus filhos irão sentir-se «realizados». Não se pensa, *grosso modo*, em África como um campo missionário para «o pastor trabalhar com a sua família», realça. E continua: «África é um continente conotado com a pobreza, com muitos perigos e muitas

dificuldades, e não há essa tradição de se procurar ali melhores condições de vida...». Observou mais um factor de grande preponderância: as doenças tropicais. Nisto, recorda também que, apesar da prevenção, a sua família contraiu paludismo. É da opinião de que quando as pessoas ouvem falar nos relatos de doença, guerras e situações de instabilidade, a desmotivação é imediata. Ela acredita serem estes alguns dos factores que levam as pessoas a desinteressarem-se relativamente a uma missão no continente. Analisando retrospectivamente, Lima refere que quando foram para Moçambique nem pensaram na situação de guerra e grande instabilidade. Seguiram o «fervor da chamada» e acrescenta sorrindo: «fomos!». Nisto, ressalta que puseram «a missão em primeiro lugar e depois as outras coisas», uma evidente alusão a Mateus 7.18. Por fim, enumera mais dois pontos importantes para uma efectiva missão no Continente: uma «chamada» e o «espírito de sacrifício».

As múltiplas concepções e representações de África que povoam ainda o imaginário universal hodierno estão indissociavelmente ligadas a uma pletora de significados, ideias e uma multiplicidade iconográfica sobre esse continente, erigidas num tempo histórico bem preciso, há pelo menos seis séculos. A tradição histórica que engendrou esse imaginário no passado tem um peso muito substancial nas representações que se têm de África no presente. Sublinhar este facto não quer dizer, no entanto, que a concepção que se tem hoje de África esteja dissociada de um conjunto de concatenações e transformações históricas mais recentes que têm tido implicações e efeitos imediatos na própria «ideia» de África. No longo transcurso histórico da humanidade várias foram essas concepções, começando pela denominação do continente que, como é sabido, não é pacífica. Valentim Mudimbe recorre à Grécia antiga e aos seus pensadores que o apelidaram de «Líbia» e designaram os indivíduos de pele negra de *Aithiops* (2013b: 11). Nesta mesma linha, Jill Dias escreve que Etiópia em grego significa «rosto queimado» (1992: 47). Seja como for, o que nos interessa aqui sublinhar são as associações que se fizeram e se fazem ainda entre a cor da pele negra dos africanos e os atributos declaradamente pejorativos que lhes são imputados. O mesmo se passa com a «imagem» do continente, *i.e.*, de forma colateral, os estilhaços dessas associações atingiram também o território, tingindo-o de forma igualmente negativa.

No início deste capítulo, referimos as associações explícitas entre os negros e o pecado na Europa Cristã antiga, por exemplo. Importa acrescentar que esse tipo de associações ainda hoje prolifera de forma explícita, mas predominantemente de modo mais tímido. Por exemplo, o «mito hamítico» subsiste nalguns circuitos²²⁵. Segundo esse mito, os africanos descendem de Cam, filho de Noé, cuja pele teria escurecido devido a uma maldição que o seu pai lhe teria lançado. O motivo da maldição, segundo o mito, é que Cam teria zombado da nudez de Noé quando este dormia embriagado. Na verdade, o relato bíblico diz que Noé, ao acordar, e tendo sabido pelos irmãos mais velhos de Cam, Jafet e Sem, que aquele o vira nu e os fora chamar e que eles tinham pegado numa manta e sempre de costas, coberto respeitosamente a sua nudez, amaldiçoou Canã, filho de Cam (e não o próprio Cam), e toda a sua descendência. No relato bíblico não há referências a África, a cor de pele, nem sequer a que Cam tenha zombado da nudez de seu pai. Isto não impediu que o mito se tenha constituído, primeiro no mundo muçulmano, a partir do século II, e muito mais tarde, já no século XV, com o início da escravatura e comércio de africanos por europeus, reproduzido, até hoje, no mundo cristão.²²⁶ Segundo o mito, Cam e a sua prole teriam de migrar obrigatoriamente para terras longínquas e inóspitas. Por outras palavras, como escreve Dias: «para as regiões menos favorecidas do planeta, nomeadamente a Etiópia, a qual, na consciência ocidental veio a constituir a terra do pecado. Assim ser negro significava ser degenerado e irredimível, condenado à danação colectiva» (*idem*: 50).

Além deste, muitos outros mitos foram disseminados, como os de «selvagens bestiais», «esplendores bárbaros» e o continente africano como o «túmulo do homem branco» (*vide* Mudimbe, 2013a: 37). Podemos datar a expansão europeia, no século XV, como o momento crucial para a consolidação desses mitos. Segundo Mudimbe,

²²⁵ Sirva-nos de exemplo as declarações de Marcos Feliciano, que é pastor evangélico e deputado federal brasileiro em 2011. Este pastor, além de afirmar que «sobre o continente africano repousa a maldição do paganismo, ocultismo, misérias, doenças oriundas de lá: ébola, Aids. Fome...», retomou, na esfera pública brasileira, o «mito camítico». Fê-lo insinuando que, hoje, essa «maldição» está a ser abolida, porque os africanos «devotam» as suas vida a Deus. Sobre essas declarações, consultar as seguintes páginas: <http://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2011/03/31/deputado-federal-diz-no-twitter-que-africanos-descendem-de-ancestral-amaldicoado.htm> e <http://negrosnegrascristaos.ning.com/forum/topics/pastor-marco-feliciano-se-acedidas-pela-ultima-vez-no-dia-28-de-outubro-de-14>.

²²⁶ Ver, a este respeito, Adams (2005).

por essa altura: «a ideia de África incorporou novas interpretações científicas nos campos semânticos de conceitos como ‘primitivismo’ e ‘selvajaria’» (*idem*: 12). Nos séculos seguintes, para a cristalização de todas estas ideias teriam contribuído o acervo missionário cristão, as narrações de mercadores, viajantes e até alguns trabalhos antropológicos. Obras como *O coração das trevas* de Joseph Conrad²²⁷, induziram, de alguma forma, a «ideia» da África «monstruosa», do «mal», do espaço «sombrio» e «temeroso». ²²⁸ Não se pode também ocultar o facto de alguns autores do passado terem tido um ónus bastante significativo nessa «ideia». Aqui me refiro a Aristóteles, Heródoto, Plínio-o-Velho, Hume, Voltaire, Hobbes, Kant, entre outros, que chegaram a conceber os negros como sendo criaturas destituídas de certas qualidades humanas. ²²⁹ Jill Dias diz-nos, por exemplo, que uma grande parte das denominadas «raças humanas monstruosas», descritas na *História Naturalis* de Plínio, se referiam a habitantes da «Etiópia», devido, segundo esse naturalista, ao calor excessivo dessa região (1992: 47).

Entretanto, esta «ideia» adquiriu tonalidades mais perversas durante a fase do tráfico de africanos escravizados no espaço atlântico, do colonialismo, do imperialismo e do açambarcamento de territórios africanos. É que, em termos gerais, essa «ideia» serviu de álibi para os actos de colonizar, dominar, traficar, civilizar e cristianizar. Para uma parte da *intelligentia* e da Igreja Católica de então, esses empreendimentos eram necessários e legítimos, porque, segundo eles, os africanos negros precisavam de ser redimidos para a cristandade e para a civilidade através da sujeição e dos rigores e da disciplina do trabalho escravo. Segundo a opinião dessas elites, os habitantes do

²²⁷ Consultar, em particular, a crítica de Chinua Achebe a esta obra de Joseph Conrad nesta página: <http://wayanswardhani.lecture.ub.ac.id/files/2013/05/Achebe-1.pdf>

²²⁸ Binyavanga Wainaina escreveu de forma sarcástica um ensaio na revista britânica *Granta* intitulado «How to Write about Africa», onde critica alguns estereótipos que emergem mundialmente na literatura sobre África e os africanos. Esse texto está disponível aqui: <http://www.granta.com/Archive/92/How-to-Write-about-Africa/Page-1> acedido pela última vez no dia 28 de Outubro de 2014. Versão portuguesa disponível aqui: <http://www.proximofuturo.gulbenkian.pt/blog/como-escrever-sobre-africa-de-binyavanga-wainaina>

²²⁹ O filósofo francês Michel Montaigne foi uma das raras exceções que pôde, pelo menos, questionar noções como «civilização» e «barbárie». Quanto a isso, ver o seu ensaio «Dos Canibais» de 1580 [1580].

continente africano tinham insuficiências intelectuais, morais e encontravam-se mergulhados no paganismo. Neste sentido, para eles, era necessário inculcar nesses povos um rol de noções como as de espaço, tempo, arte, escrita, «fé», etc. Em suma, a missão consistia em «civilizá-los», completamente. Para tal, era necessário dominar e abolir simbólica e materialmente todas as suas antigas e «rudimentares» noções de economia e modos de produção, territorialidade, parentesco e as suas concepções religiosas. Nestes termos, o continente e os seus habitantes afiguravam-se como «um paradigma da diferença» (Mudimbe, 2013b: 12).²³⁰

Após o tráfico de escravos e com a emergência da segunda fase do colonialismo, que decorre dos desdobramentos da revolução industrial, surgem uma economia e modos de produção virados para a extração e transformação fabril de matérias-primas. Uma nova configuração desponta no cenário mundial e África passa a ser um dos epicentros da organização económica e política emergente. Daí em diante, as instâncias capitalistas põem em marcha não os novos modos de organização, mas também novas nomenclaturas para caracterizar esse projecto, como as de «desenvolvimento» e «subdesenvolvimento». Como sabemos, a naturalização destas terminologias e a sua subsequente proliferação tem um impacto até os dias de hoje na consolidação dessa «ideia» de África. A extração de minérios, recursos energéticos e a forma como se conduziu os modos de produção dessa economia, remeteu o continente para a disrupção do seu tecido social e da sua estrutura económica. No quadro do sistema de organização política e económica planetária capitalista, África ficou relegada, em grande medida, para um plano de «extração» e «predação», portanto. Com os processos de descolonização e de independência dos territórios africanos, essa «ideia» de África conheceu outros contornos, nem por isso positivos. É que com emergência de práticas autoritárias e repressivas em determinados contextos africanos, convulsões várias, das quais conhecemos bem os lamínicos relatos de guerras, exílios, corrupção e doenças, deu-se, em parte, alguma continuidade às

²³⁰ Outros trabalhos, no entanto, tentam complexificar um pouco essa «ideia» de África de Mudimbe. É o caso de Elísio Macamo que sobre isso, tece o seguinte comentário: «to agree with him on this score would mean, in effect, denying Africans any original role in the constitution of their own social reality and perhaps more crucially, promoting an essentialist view of reality. It appeared to me more useful to assume that real Africa was the very outcome of what people, both 'African' and non-African, did within the endless flux of history» (2005: 7).

práticas coloniais que corroíam o tecido social africano.²³¹ Essa erosão na estrutura social tem hipotecado mais ainda o futuro dos africanos e adensado aquela específica «ideia» de África. Portanto, desde a Antiguidade à era pós-colonial, diferentes condições económicas e sociopolíticas globais têm contribuído para reproduzir uma ideia sombria e negativa do continente africano no imaginário universal.

Retomemos a pergunta que foi colocada a Lima: «que vais fazer em África?». Esta pergunta pressupõe um «pertencimento distanciado» a África ou, melhor, que Cabo Verde não pertence a esse continente. Esta relação ambígua com África é partilhada por muitos cabo-verdianos, como vimos no primeiro capítulo. Recorrendo a autores como Gabriel Fernandes (2002; 2006), João Vasconcelos (2004) e José Carlos dos Anjos (2003; 2002), mostrámos aí que essa ambiguidade está inscrita no processo de constituição da identidade cabo-verdiana. Recapitulando, nos últimos dois séculos, as elites letradas cabo-verdianas conduziram esse processo no qual, entre outros aspectos, reivindicaram um estatuto administrativo especial para as ilhas. Um dos motivos para tal reivindicação baseava-se no pressuposto de que, comparativamente aos outros povos colonizados pelos portugueses em África, os cabo-verdianos seriam mais «civilizados». Além disso, alegava-se também que os ilhéus partilhavam os mesmos códigos e parâmetros «civilizacionais» que os portugueses da metrópole. Ao longo da primeira metade do século XX, o distanciamento em relação a África e aos «africanos» foi largamente reforçado sob o lema da «mestiçagem», na máxima *claridosa* de a «África dilui-se por cá». Com o movimento nacionalista liderado por Amílcar Cabral, nos anos 1950, preconizava-se um resgate dessa «África distanciada». A partir da independência do país em 1975, o governo do PAIGC pôs em marcha um conjunto de dispositivos que promoviam o *volta pa fonti* – regresso a África. Porém, pouco tempo depois, o golpe de Estado perpetuado pela facção guineense do PAIGC, em 1980, possibilitou uma reconciliação entre o governo do então renomeado PAICV e a elite intelectual que se afastara de cena após a independência e que defendia o distanciamento de Cabo Verde em relação ao continente. Com a abertura ao sistema pluripartidário na década de 1990, o governo do MpD adensou essa distância do ponto de vista simbólico, europeizando e

²³¹ Para uma abordagem mais aprofundada sobre este parágrafo, consultar Mbembe (2014b).

«atlantizando» símbolos nacionais que antes evocavam África e o período revolucionário, entre os quais o hino e a bandeira.

Este quadro permite-nos perceber, ainda que sinteticamente, o processo que contribuiu para o posicionamento ambivalente de muitos cabo-verdianos em relação ao continente. Na minha etnografia verifiquei que, vez por outra, essa ambivalência surgia nos discursos de alguns dos meus interlocutores. Porém, convém referir que, mesmo nesses casos, o posicionamento aparentemente impreciso nunca pôs em causa as suas identificações e políticas de afinidade com o continente. O que queremos destacar é que, o «pertencimento distanciado» a África ainda subsiste entre muitos cabo-verdianos. De alguma forma, esse processo concorreu igualmente para a difusão em Cabo Verde de mitos e uma «ideia» de África muito idêntica àquela que se impôs na Europa do século XV em diante.

Posto isto, podemos introduzir aqui um segundo ponto subjacente à pergunta que fizeram a Lima – a «ideia» da África do «atraso», do «retrocesso», da «barbárie».²³² Partindo desses pressupostos, migrar para o continente seria periclitar as aspirações, os planos e os sonhos individuais e familiares. Essa visão remete-nos nitidamente para a «ideia» de uma «África Voraz» (Sório cit. em Valverde, 1997: 83), *i. e.*, para uma África que «devoraria» simbólica e materialmente os projectos individuais e colectivos. Ela não só reduziria a margem de manobra para o alcance das «notas promissoras», como representaria um «perigo» para a integridade física dos migrantes. Aqui, não me refiro apenas a uma súbita guerra civil, como a que ocorreu na missão de Lubango com Monteiro, mas também à imagem de África associada às doenças, em especial às doenças tropicais. Numa altura em que o surto do vírus do ébola, em três países da África Ocidental, está na ordem do dia, emerge na esfera pública mundial aquilo que alguns denominam de «epidemia do medo»²³³ e, com

²³² Sobre os escombros dessas etiquetas emerge com muita facilidade uma visão oblíqua sobre África e produz-se um imaginário popular bastante estereotipado e negativo sobre a sua mundividência. Com o intuito de interrogar esse olhar enviesado, a escritora Chimamanda Ngozi Adichie fez uma apresentação conhecida mundialmente e denominada: «Perigo de uma história única», que pode ser visionada aqui: http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story acedido pela última vez no dia 28 de outubro de 2014.

²³³ Relativamente a este assunto, ver estes dois artigos: <http://www.reuters.com/article/2014/10/10/us-africa-investment-idUSKCN0HZ16E20141010> acedido pela última vez no dia 27 de outubro de 2014, e <http://www.washingtonpost.com/business/economy/an-epidemic-of-fear-and-anxiety-hits-americans->

essas etiquetas, aprofunda-se ainda mais a estigmatização sobre a África subsariana. Sem questionar as causas económicas e políticas, estas descrições engendradas pela comunicação social internacional, e não só, alimentam e tornam ainda mais robusta essa concepção de uma «África Voraz». Vários agentes sociais perpetuam a imagem de África como um «túmulo» não só para os estrangeiros e para os próprios locais, mas também para as realizações pessoais e familiares desses sujeitos.

Na minha etnografia pude perceber que essas imagens e concepções de África não constituíram necessariamente obstáculos para a realização missionária nazarena, por exemplo, de Monteiro, Lima, Eugénio Duarte e suas famílias. É evidente, no entanto, que, para alguns missionários, a acção missionária para o continente é condicionada por um conjunto de projeções e expectativas. Seguindo o olhar dos que projectam uma certa «derrocada» social e ambiental africana, ir para África estaria nos antípodas do que se poderia considerar uma migração ou mobilidade de «sucesso». Nestas circunstâncias, para alguns, África seria um contexto onde a própria ideia de «aventura» poderia esmorecer. Ser-se «menos aventureiro» em relação a África não é nada surpreendente, portanto. Para certos pastores, as missões e os projectos evangélicos no continente comportam demasiados riscos, e essa percepção resfria o «espírito aventureiro». Podemos então interrogar-nos sobre o que poderia, afinal, impulsionar uma aventura missionária no continente, pois o que constatámos em Cabo Verde parece ser «paradoxal», tendo em conta a insistente e estereotipada associação que bastas vezes se faz entre África e «aventura».

Durante a nossa conversa, Filomena Lima introduziu dois elementos pertinentes que nos poderão ser úteis para uma reflexão sobre esta temática. Lima fala em «chamada» e «espírito de sacrificio». Uma implica a outra. Filiada no adágio evangélico de difundir «as boas novas» *por todo o mundo e a toda a criatura*, a «chamada» constitui uma das palavras e um dos conceitos mais importantes da doutrina cristã protestante.²³⁴ Pelo que pude perceber do meu material de campo, há dois tipos de

amid-ebola-outbreak/2014/10/15/0760fb96-54a8-11e4-ba4b-f6333e2c0453_story.html_acedido pela última vez no dia 27 de outubro de 2014.

²³⁴ Recorrendo ao nosso material etnográfico, defendo que a agenda evangelizadora nazarena cabo-verdiana no continente prefigura-se como uma «missão de proximidade». Ela enjeita qualquer processo de ridicularização das culturas locais. Com efeito, valoriza-as, embora, há que dizê-lo, desde que não entrem em «choque» com o essencial da doutrina protestante. Neste ponto, claro está, ela aproxima-se

«chamada» e é necessário fazer uma distinção entre elas. A primeira, pode ser designada como a «chamada» para se ser pastor ou para a «obra de Deus», como é geralmente referido. Esta, na verdade, seria uma espécie de denominador comum para ambas. Já a segunda, por sua vez, requer o «chamamento» para uma missão específica, por exemplo, para uma missão «extraterritorial». Importa frisar que essa divisão não é pacífica, pois há quem defenda que a primeira é suficiente para cumprir qualquer desígnio divino. Seja como for, a nossa análise aqui estriba-se nessa cesura. A primeira «chamada» está profundamente indexada a projectos locais ou nacionais e a segunda, directamente ligada a projetos missionários protestantes «transnacionais» e «transcontinentais». Mediante a reflexão que fizemos acima sobre a «ideia» de África e a «aventura» neste continente, surge inevitavelmente a seguinte questão: a «chamada» para África é mais «autêntica» e «vigorosa» comparativamente a outras paragens?

Em primeiro lugar, há uma lição a tirar: a de que a acção missionária em África pode ser interpretada como sendo muito mais próxima da convocação evangélica para o trabalho missionário. A «chamada» divina e a dinâmica de mobilidade missionária para África são pautadas por dois vocabulários, o do «espírito aventureiro» e o do «espírito de sacrifício». Segundo este ponto de vista, a missão africana requerer sacrifício e uma insuspeitada abnegação. Nela se cumpriria na plenitude a mensagem preconizada por Jesus Cristo de que a «chamada» é para ser cumprida «tanto em Jerusalém como em todos os confins da terra»²³⁵. Seguindo esta visão, reproduzir-se-ia, de certa forma, todo o sacrifício e o legado de Cristo. Dito por outras palavras, missões em regiões que implicam uma jornada mais «penosa», como as do continente africano, mimetizariam a caminhada angustiante e redentora de Cristo na terra para a «salvação dos homens».

Nestas circunstâncias, poderá o contexto africano constituir-se num campo de grande preponderância para a concepção cristã de «missão»? África é vista como umas

de algumas missões tanto do passado como do presente, que põe o relevo na superioridade do cristianismo e que associam essa religião automaticamente com «a razão, a história e o poder» (Mudimbe, 2013a: 75). Ela não se baseia também numa lógica «civilizadora», se bem os seus desdobramentos desaguem no fomento de ideias e comportamentos considerados mais normativos no mundo ocidentalizado.

²³⁵ Referência a Actos 1.8

regiões do globo onde se pode «testar» com rigor a magnitude de uma «chamada». Neste sentido, a demonstração cabal de uma «chamada» não pode contornar o «desafio» africano. Vista a partir desta perspectiva, a missão no território africano estaria mais próxima da missão remidora de Cristo. Querera isto dizer então que a missionação em África representa o zénite da acção missionária cristã?

À luz do que discutimos nesta secção, devemos realçar que a «aventura» é um *feito* e um *movimento* cuja densidade se dá num plano eminentemente subjectivo. Nos casos etnográficos analisados, existe um elemento que desencadeou essa «aventura»: a missão em África. Na realidade, a missão afigurou-se, nos exemplos concretos que exploramos, como um trilho que permitiu a efectivação de um fragmento particular na vida dos meus interlocutores. Devemos frisar também que a «aventura», a «chamada» e a «missão» têm algo em comum: a disrupção. No caso destes missionários, foram aquilo que rompeu com os ciclos mais «previsíveis» das suas vidas. Aqui, vale a pena referir também que o «factor» imprevisível não resulta, porém, da casualidade. Quer dizer, o processo de deslocamento dos missionários não é «acidental», mas, como alegam, um *desígnio* ou uma *comissão divina*. Como aludimos também, a «aventura» em África, e noutras paragens, é marcada por um grau considerável de incerteza. Na África pós-colonial as imponderabilidades têm sido frequentes e, para os meus interlocutores, representam a parte «insegura» da «aventura». Essas incertezas derivam, em grande medida, das inúmeras, rápidas e oscilantes transformações que têm ocorrido nesse vasto continente. Tais mutações, por sua vez, permitem-nos desvendar uma profusão de referências que emergiram no âmbito dos *acontecimentos* pós-coloniais. Por fim, essas referências, articuladas com as biografias dos meus interlocutores, com contingências históricas várias e interpretações teológicas, são preponderantes para descriptarmos com mais acuidade as múltiplas dimensões que fazem mover estes agentes sociais. É sobre esta problemática que incidirei no próximo capítulo.

Capítulo V

Missionação Sul-Sul: suas múltiplas referências e os contornos da desparochialidade

Que implicações terão tido as rápidas transformações políticas, sociais, económicas e culturais ocorridas na África pós-colonial no âmago dos meus interlocutores? Mais concretamente, que impactos terão tido essas mutações nas suas autodefinições identitárias e nas noções de protestantismo e de missionação? Esta questão é o fio condutor deste capítulo. Reflectirei sobre a plasticidade da mobilidade dos missionários nazarenos cabo-verdianos. Analisarei também as porosidades desse movimento e as multiplicidades identitárias e os enraizamentos afectivos que os percursos transnacionais forjaram. Etnograficamente, focarei aqui a penetração nazarena no Senegal e sobre o trânsito missionário «Sul-Sul» que envolve diálogo e circulação entre Cabo Verde, Guiné-Bissau e Brasil.

Em África, no período pós-colonial, têm ocorrido inúmeras transformações que têm deixado marcas profundas tanto no território como na paisagem humana. A escalada de violência e as sucessivas guerras civis que se verificaram imediatamente a seguir às independências africanas provocaram a migração, na maioria das vezes desesperada, de milhões de africanos. À procura de exílio ou de um poiso que lhes ofereça segurança para se abrigarem, milhões de cidadãos africanos têm tentado adaptar-se a territórios que lhes são muitas vezes ignotos. Este enorme fluxo humano tem alterado de forma significativa as fronteiras quer geográficas quer simbólicas ou sociais, ora expandindo-as ora encolhendo-as (*vide* Mbembe, 2014b). Como consequência, essas oscilações e a interacção dos migrantes com as sociedades de acolhimento têm tido implicações na esfera simbólica e material nos contextos africanos. Desta maneira, emergem novas cartografias e uma recomposição do quotidiano das realidades africanas. Este facto não é uma novidade, se considerarmos a extensa historiografia africana pré-colonial e colonial. Contudo, isso não nos pode coibir de analisar as eventuais especificidades que as recomposições contemporâneas encerram, tanto no domínio social e cultural, como na esfera religiosa.

Achille Mbembe, num dos seus últimos trabalhos, aborda um rol de temas que tem marcado o período pós-colonial e presta especial atenção à multiplicidade de referências identitárias, ideológicas e políticas que têm emergido nos territórios africanos, particularmente nas áreas urbanas. Da economia à sexualidade, dos estilos de vida ao militarismo e à economia da guerra, dos fenómenos políticos às eternas definições e redefinições identitárias, Mbembe esquadrinha esses temas com um olhar bastante crítico. Essas transformações levam-no inclusivamente a falar numa «espiral de experiência social e cultural» (2014b: 141). Para ele, essa «espiral» é o corolário da confluência de três eventos: «o endurecimento da pressão monetária e os seus efeitos de revivificação dos imaginários do longínquo e das práticas históricas de longa distância; a concomitância da democratização e da informalização da economia e das estruturas estatais; a difracção da sociedade e o estado de guerra» (*idem*). No fundo, essa «espiral» resultaria não só da confluência, mas da própria fricção desses eventos. Uma das suas consequências seria as repentinas alterações demográficas que engendram mutações constantes no ordenamento das urbes africanas. Essas mutações, por sua vez, produzem o alargamento e a profusão de «novas» experiências humanas nesses contextos. Perante isto, Mbembe não hesita em defender que nas grandes cidades africanas como Lagos, Douala, Dacar e Abidjan esteja a emergir «uma nova civilização urbana africana» (*idem*: 145). Para este autor,

Essa nova urbanidade, crioula e, em muitos aspectos, cosmopolita, caracteriza-se pela mistura e mescla das formas, tanto no plano do vestuário, da música ou das línguas quanto do ponto de vista das práticas de consumo. De entre os dispositivos que regulam a vida quotidiana, um dos mais importantes é, inquestionavelmente, a multiplicidade e a heterogeneidade dos regimes religiosos. Com a proliferação das igrejas e das mesquitas, constituiu-se uma verdadeira esfera territorial e simbólica, frequentemente tradicional, à volta dos locais de culto. Distingue-se nitidamente da administração territorial do Estado, não apenas pelos serviços prestados pelas instituições religiosas, mas também pela ética de vida que promovem (*idem*).

Ao ler esta proposição, imediatamente me vêm à mente narrativas que me foram relatadas por crentes, pastores e missionários nazarenos cabo-verdianos que viveram em Dacar e frequentaram a IN na capital senegalesa. É que, no essencial, a mobilidade, as experiências dos meus interlocutores, e a emergência, o

desenvolvimento e as dinâmicas da IN de Dacar atestam essa «multiplicidade e a heterogeneidade dos regimes religiosos».

A missão nazarena em Dacar: percursos, trajetórias e historicidades

Como referi no capítulo anterior, a missão nazarena no Senegal inicia-se em 1988, pelas mãos de Gilberto Évora. Porém, a presença de nazarenos cabo-verdianos em Dacar remonta ao período colonial. Maria Alves, uma das minhas interlocutoras, lembra-se nitidamente desse período. Ela nasceu em São Vicente, mas com dois anos de idade acompanhou os pais²³⁶ e irmãos na emigração para Dacar. Recorda que alguns nazarenos cabo-verdianos que viviam nessa cidade constituíram um grupo chamado «Porta Aberta» e reuniam-se no templo de uma igreja protestante reformada. Mais tarde, com o aparecimento da igreja Assembleia de Deus, boa parte do grupo passou a congregar-se nessa denominação pentecostal. Antero Fontes e o seu filho, Antero Daniel Fontes, frequentaram esta igreja. Hoje são pastores nazarenos, mas passaram pela Assembleia de Deus durante um determinado período até à chegada da IN ao Senegal.

Antero Fontes nasceu na ilha do Fogo, mas, mais tarde, foi viver com os tios no concelho de Santa Catarina, ilha de Santiago. Ali, converteu-se e tornou-se membro da IN. Corria o ano de 1964. Um ano depois, passou a ser professor da escola primária nazarena. Ocupou esse cargo até 1968. Nessa época, a IN em Cabo Verde necessitava de um colportor²³⁷. Fontes manifestou interesse em desempenhar tal função. Após um período de formação no SN, iniciou esse trabalho e percorreu todas as ilhas do arquipélago vendendo bíblias, novos testamentos e outros materiais de literatura cristã. Foi colportor da IN até 1973, altura em que pretendia continuar os

²³⁶ Alves contou-me que o seu pai teve os primeiros contactos com o protestantismo através da IN, mas que depois se desvinculou dessa igreja devido à divisão da IN do Mindelo em 1936, analisada no segundo capítulo, que envolveu a transição da liderança de João Dias para Everette Howard. O pai de Maria Alves aderiu à Igreja Baptista, conservando ao mesmo tempo uma relação de amizade muito próxima com o pastor Dias, e chegando mesmo, a partir de Dacar, de trocar correspondência com o precursor da IN em Cabo Verde, que vivia, por essa altura, nos EUA. Já um tio de Alves, irmão de seu pai, Ilídio Santa Rita Silva, permaneceu nazareno e, como assinei anteriormente, pertenceu à primeira geração de pastores nazarenos cabo-verdianos.

²³⁷ Vendedor ambulante de bíblias e literatura cristã.

estudos e que a sua família crescia. Por estas razões arranjou um novo emprego na capital, Praia. Em 1975, Cabo Verde conquistava a sua independência política e em 1976 o jovem Estado cabo-verdiano estabelecia uma embaixada em Dacar. Fontes fez parte do primeiro contingente de funcionários dessa embaixada. Não existindo estruturas da IN em solo senegalês, ele, a sua esposa e os seus dois filhos juntaram-se à Assembleia de Deus e ali se congregaram durante doze anos. Entretanto, em 1985, um missionário nazareno norte-americano, que residia em Abidjan, de passagem pelo Senegal, deslocou-se à embaixada de Cabo Verde para saber das «novidades» da IN cabo-verdiana e teve contacto com Fontes. Três anos mais tarde, Gilberto Évora era destacado como pastor da IN de Dacar. Em 1994, Évora regressou a Cabo Verde e Fontes obteve uma licença pastoral e passou a dirigir a IN em Dacar. Desde o início, Antero Fontes e sua família tornaram-se num núcleo agregador dos nazarenos em Dacar.

Se inicialmente a IN de Dacar era constituída por uma expressiva percentagem de cabo-verdianos, a partir de 1994 ela passou a ser composta na sua grande maioria por senegaleses e pessoas de outros países vizinhos, de acordo com Ildo Moreira, um interlocutor meu que fez parte desse grupo inicial da IN de Dacar. Na altura da minha pesquisa na ilha da Brava, em Fevereiro de 2011, Moreira tinha regressado definitivamente à sua ilha natal, depois de mais de duas décadas a trabalhar como marítimo, a partir do Senegal. Moreira acompanhou várias etapas da IN de Dacar e durante as nossas conversas referiu-me que actualmente aquela igreja é constituída maioritariamente por cidadãos de Senegal, Burquina Faso, Camarões, Togo e Cabo Verde. Frisou também que muitos deles eram antes muçulmanos.

Nas conversas com os meus interlocutores nazarenos que frequentaram a IN de Dacar, todos destacam um nome: Daniel Gomis. Descendente de mãe senegalesa e pai guineense, e enteado de uma cabo-verdiana, Gomis tinha passado por muitas experiências religiosas, desde o catolicismo ao islão, antes de aderir à IN. Converteu-se e foi batizado sob o ministério pastoral de Antero Fontes e, mais tarde, tornou-se num membro preponderante da IN de Dacar. Com o regresso de Fontes a Cabo Verde, em 1999, Daniel Gomis foi nomeado pastor da IN de Dacar. Fez os estudos teológicos superiores, um mestrado em divindade, e actualmente é o director de estratégia para a

região da África Ocidental. Realço aqui que Gomis esteve presente em 2014, como um dos preletores, na assembleia²³⁸ nazarena do distrito de Cabo Verde, na qual foi apresentado como «fruto» da obra missionária nazarena cabo-verdiana no Senegal.

Outro nome que os meus interlocutores mencionam sempre é o de José Monteiro, que é senegalês, de ascendência cabo-verdiana e portuguesa. Atualmente é pastor da IN em Paris. Monteiro é retratado pelos seus pares como tendo sido um crente muito dinâmico na missão nazarena de Dacar. Em 2009, durante o meu trabalho de campo em Portugal, conversei com José Monteiro na IN de Lisboa e ele contou-me um pouco do seu percurso. O seu pai nasceu na Guiné-Bissau e a sua mãe é da ilha de Santo Antão. Até à idade de quinze anos, Monteiro viveu na Mauritânia, país onde aprendeu árabe e teve os primeiros contactos com o wolof²³⁹. Regressou ao Senegal e por lá ficou até 1992. Nesse ano, emigrou para a Costa do Marfim, onde viveu até 1994. Voltou a esse país em 1997 e ali permaneceu até ao golpe de Estado, anos mais tarde. Começou a frequentar a IN de Dacar, a convite de uma tia materna, aquando da passagem missionária de Gilberto Évora pela capital senegalesa. Em Dacar, casou com uma senegalesa, antes de partir para Paris. Nos anos 1990, estudou filosofia na Universidade de Dacar. Durante a nossa conversa, a 26 de Abril de 2009, disse-me que além de exercer o cargo de pastor, encontrava-se a tirar um doutoramento em filosofia, em Paris. Monteiro viajou a Cabo Verde, ilha de São Vicente, pela primeira vez em 1989, e regressou em 1992.

Por fim, reporto mais um caso, que é também o de um nome incontornável da IN de Dacar: Antero Daniel Fontes. Como referi atrás, ele é filho de um dos importantes percursos da IN no Senegal, Antero Fontes. Nasceu na cidade da Praia, ilha de Santiago, e com a idade de quatro anos deslocou-se com os pais e a irmã de apenas quinze meses para o Senegal. Sempre manteve um forte vínculo com Cabo Verde e de quatro em quatro anos regressava de férias ao arquipélago. Durante esses períodos, além do convívio com a família e amigos, aproveitava para participar nas actividades de Verão da IN. Curiosamente, como realçou nas nossas conversas na localidade da

²³⁸ Pude acompanhar e tirar notas dos serviços desse encontro anual, que teve lugar na IN de Mindelo, São Vicente, através da *epistolaonline* e da página oficial da IN de Cabo Verde, www.nazareno.cv. Estes órgãos de comunicação virtual transmitiram em directo todos os cultos e várias actividades burocráticas e administrativas da IN de Cabo Verde.

²³⁹ Uma das línguas maternas do Senegal e que é usada também na Mauritânia.

Achada Santo António, cidade da Praia, não tinha muito contacto com a comunidade cabo-verdiana residente em Dacar. Mas, por outro lado, conviveu muito de perto com a realidade senegalesa. Recorda que na infância teve uma íntima e forte relação de vizinhança com uma família senegalesa e muçulmana. Nessa altura, recorda, o Senegal estava sob a governação de Léopold Sedár Senghor²⁴⁰ e, no seu entender, era um óptimo país para se emigrar. Aprendeu duas línguas locais, o wolof e o francês, adaptou-se à cultura e diz que se sente «mestiço», por «ter a cultura e a vivência senegalesa», por um lado, e por ter conservado as referências cabo-verdianas, por outro.

Os primeiros anos de escolaridade não foram fáceis, lembra. Fez os estudos liceais e queria tirar o curso de medicina. Mas no final dos anos 1980 ocorreram greves na administração pública e com a ausência de exames, em 1988, as suas ambições académicas acabaram por esmorecer. Mais tarde, entrou para a Universidade Cheikh Anta Diop para cursar engenharia civil. Da passagem pela Assembleia de Deus, sublinhou-me a fase em que experimentou a glossolalia²⁴¹. Com o seu regresso à IN, estudou em detalhe esse fenómeno e a partir daí teve a forte convicção de que aquela experiência foi mais «humana do que espiritual». Além disso, na sua opinião, a glossolalia cria conflitos na igreja, pois estabelece-se uma divisão entre os chamados «crentes verdadeiros» e aqueles que não considerados como tal. Em suma, para ele, é uma experiência que estratifica a igreja de forma negativa.

A 20 de Novembro de 1988, com 16 anos, Antero Daniel Fontes tornou-se na primeira pessoa a ser batizada na IN de Dacar. Era músico da igreja e participava assiduamente nas actividades da IN. Quando os pastores cabo-verdianos passavam por Dacar, ele fazia a tradução das prelecções para o francês. Sobre essa época, diz: «vivi num ambiente de ministério e de visão». Em 1995 teve uma forte convicção de que tinha uma «chamada» para o pastorado. E, quatro anos mais tarde, em 1999, entra para o SN de Cabo Verde. Assim, depois de viver mais de vinte anos em Dacar,

²⁴⁰ Juntamente com Aimé Césaire, Senghor iniciou o movimento da Negritude. Ademais, foi escritor, político, deputado no parlamento francês e o primeiro presidente do Senegal pós-independência.

²⁴¹ Conhecida também como «falar em línguas» ou «dom de línguas», é um fenómeno muito comum em igrejas pentecostais. Nas igrejas protestantes clássicas, de que faz parte a IN, ela é desaconselhada.

Fontes regressava a Cabo Verde, desta vez, casado com uma cabo-verdiana e com a sua primeira filha.²⁴²

Mais uma vez, observa, a sua adaptação foi brusca e sentia-se como um «peixe fora de água». Afinal, só conhecia Cabo Verde das férias que lá passava. «Sentia-me deslocado, meio fora do meu ambiente», arremata. Além desse desconchego, ele não dominava o português e o curso teológico era conduzido nesse idioma. A língua portuguesa era «um leão, uma coisa intransponível», anota. Para o sustento familiar, lecionava a disciplina de francês numa escola secundária da cidade do Mindelo. Recorda também que paulatinamente foi ultrapassando o obstáculo da língua no seminário e, por fim, concluiu o curso com êxito. Foi colocado como pastor no concelho do Tarrafal, ilha de Santiago. No entanto, tinha uma dívida a saldar: regressar a Dacar e ser pastor na igreja local onde passou boa parte da sua vida. Antes de partir para Cabo Verde para cursar no SN, Fontes tinha feito a promessa de regressar a Dacar na presença de amigos, familiares e um importante dirigente internacional nazareno. Em 2006, cumpriu a promessa, regressando ao Senegal.

Nessa altura, essa igreja estava sob a liderança de Daniel Gomis, pelo que Fontes colaborou como pastor-adjunto e ensinou no Institut Théologique Nazaréen, ITN²⁴³. Para ele, esse período foi crucial pois, além de ter contribuído para a formação de pastores locais, realça o seguinte facto: «Deus confirmou-me uma chamada específica para a educação»²⁴⁴. Três anos mais tarde, em 2009, e depois de ter saldado a sua «dívida», Fontes regressou a Cabo Verde, onde foi pastor na IN de São Filipe, ilha do Fogo. A páginas tantas de uma das nossas conversas, lembra-se do trabalho que desenvolveu em algumas aldeias do interior do Senegal, como na região de Thiès, na aldeia de Baad, e afirma ter uma «visão»: regressar a Casamansa e estabelecer ali uma

²⁴² Nesse mesmo ano, 1999, o pai de Antero Daniel cessava os seus serviços na embaixada de Cabo Verde em Dacar, e regressava também a Cabo Verde para residir definitivamente na cidade da Praia.

²⁴³ Este instituto é responsável pela formação de pastores em dezasseis países e conta com mais de mil estudantes.

²⁴⁴ Durante o meu trabalho de campo tanto em Santiago, em 2010, como na ilha do Fogo, em 2011, ele disse-me que estava a preparar-se para essa área ministerial e missionária e que, se fosse possível, gostaria de trabalhar como coordenador na área de educação para a região da África Ocidental. Mais, referiu que os líderes nazarenos já sabiam do seu desejo em colaborar na área de educação. Também me disse que pretendia fazer um mestrado em teologia, mas que teria outro desafio: a língua inglesa. Entretanto, fez a formação de «Pastoral Counseling» no Nazarene Theological College South Africa BTh Programme. Na parte final da segunda entrevista que lhe fiz, Fontes foi muito taxativo quanto à lógica da acumulação de capital académico: «muno-me de conhecimento para servir melhor».

IN. O que pude reter de forma muito clara na conversa com Antero Fontes é que os seus dois campos missionários prediletos são Senegal e Cabo Verde. Em 2013, Fontes regressou ao Senegal, na qualidade de pastor da IN de Baobab em Dacar e co-director da ITN.

Dacar na encruzilhada de bens religiosos, convivialidade e «pontos de fuga»

Há um dado que Fontes nos fornece e que se revela bastante interessante para o que se discute neste capítulo. Este pastor refere que as grandes igrejas cristãs em Dacar são estrangeiras e realçou, em especial, as de origem costa-marfinense. Com a eclosão da guerra na Costa do Marfim, muitos missionários e cidadãos desse país migraram para o Senegal. Em consequência, houve uma grande explosão demográfica em Dacar e ali se erigiram igrejas evangélicas com liturgias bem específicas. Tendo em conta que a IN era uma igreja maioritariamente senegalesa, Fontes, Daniel Gomis, José Monteiro, Adam Ló²⁴⁵, entre outros, trabalharam num projecto que visava a produção de uma musicalidade evangélica cujas sonoridades repousariam na língua e nos ritmos senegaleses. Queriam contrapor os ritmos estrangeiros de outros países africanos com os géneros musicais locais e na língua local predominante, o wolof. Ademais, em colaboração com sede da IN em Joanesburgo, propuseram aos líderes nazarenos a montagem de um estúdio musical em Dacar, para promoverem e gravarem «talentos» nazarenos e membros de outras denominações evangélicas. Resumindo, o objectivo desses nazarenos era o de edificar um mercado *gospel* em plena capital senegalesa, como o que vigorava nessa altura em Abidjan, para gravação, divulgação e venda de trabalhos musicais evangélicos.

Mas tratar-se-á somente disso? Reparemos que este caso reflecte, por um lado, um certo vocabulário evangélico de produção de liturgias e sonoridades cristãs locais nas igrejas e que assentaria também na criação de um «mercado *gospel*» em Dacar. Por outro, é interessante notar que esse projecto decorre, em parte, em consequência do impacto das sonoridades musicais costa-marfinenses no contexto evangélico senegalês. Desta maneira, este caso sinaliza um claro encolher simbólico de fronteiras

²⁴⁵ Este músico, que é primo do renomado cantor senegalês Ismael Ló, chegou a gravar um álbum.

no que à liturgia, e até à interpretação teológica, diz respeito. Ao procurarem fomentar uma musicalidade e liturgia vernacularizadas, esses jovens tinham implicitamente dois objectivos. Em primeiro lugar, defendiam que as particularidades culturais senegalesas deviam fazer parte do léxico nazareno de cultuar a Deus. Em segundo lugar, limitava-se simbolicamente a penetração de outras formas evangélicas de culto no interior da IN. Como apontei no segundo capítulo, a partir dos anos 1990 houve algumas mudanças na IN no que concerne à liturgia e não só. Alguns preceitos mais «pentecostais» no modo de cultuar a Deus penetraram na IN, fazendo emergir formas litúrgicas menos «ortodoxas». De igual modo, no continente africano irrompeu uma profusão de rituais nas igrejas protestantes, quer nas de feição pentecostal, quer nalgumas igrejas protestantes «clássicas». No caso do projecto alinhavado por Fontes e seus companheiros, supomos que subjacente a essa «disputa» pela recomposição do mercado *gospel* estaria também uma demarcação do campo religioso protestante na capital senegalesa.

A resposta à alteração do panorama evangélico de Dacar não se esgotava na implementação dos marcadores linguísticos e promoção de sonoridades locais. Ela provavelmente tinha um alcance muito mais amplo, no sentido de «arregimentar» mais senegaleses para a IN. Neste ponto, movemo-nos de novo em terrenos *bourdieuanos*. Na linha do que apontei no segundo capítulo para o contexto cabo-verdiano, sugiro que o mesmo se tenha passado em Dacar. Ou seja, estamos perante um campo religioso que se sujeitou à «lógica do mercado de bens religiosos» (Bourdieu, 1991: 29). Nestas circunstâncias, administrar burocraticamente esses «bens» implica compreender que determinadas liturgias, e até algumas dogmas, «devem» ceder para que vinguem nesse «mercado». Estas são apenas algumas das interpretações possíveis para o episódio que me foi narrado por Antero Daniel Fontes.

O contexto urbano de Dacar que descrevi acima, através da discursividade dos meus interlocutores, parece-me um bom caso para identificar múltiplas transformações de uma África pós-colonial em movimento acelerado a vários níveis. Esse movimento provoca subitamente alterações significativas no panorama das realidades africanas. Tentei captar apenas um fragmento dessa realidade em transformação, o religioso. Para tal, foquei, ainda que de forma resumida, na emergência da IN em Dacar e no

percurso biográfico de alguns dos seus percursores e membros. Vimos que para Dacar confluíram sujeitos históricos oriundos de paragens diferentes. A IN de Dacar espelha bem as transformações que têm ocorrido nessa urbe senegalesa e no resto das outras grandes metrópole africanas. Num país maioritariamente muçulmano, outros modos de religiosidade têm emergido continuamente nas últimas décadas. Imigrantes de países vizinhos, como Guiné-Bissau, Mali, Burquina Faso, Cabo Verde ou Costa do Marfim, que procuram o Senegal para viver, contribuem para um contexto religioso mais heterogéneo, onde afloram «linguagens» religiosas novas. Referimo-nos tanto àquelas que misturam teologicamente o cristianismo com o islão como àquelas que contribuem para a «produção de intervalos» (Mbembe, 2014b: 165) que resultam da transmutação religiosa. Para dar um exemplo concreto, Ildo Moreira lembra-se do facto de Gomis, nos primeiros tempos, ajoelhar na igreja da mesma forma como fazia antes no Islão. É a esse tipo de mescla que Mbembe se refere com a expressão «produção de intervalos».

No arquivo etnográfico em apreciação, notamos que as discontinuidades não engendraram apenas «intervalos», «pausas» e «encolhimentos». Elas estimularam também a «dilatação», os «pontos de fuga», as «evasões» (cf. Mbembe, 2014b: 165). À luz das narrativas de que dispomos, fica claro que as discontinuidades, decorrentes das mobilidades dos meus interlocutores, produziram múltiplas referências. Estas, por sua vez, derivam da «convivialidade» entre os missionários cabo-verdianos, a paisagem humana e a profusão religiosa que os rodeia, tanto na era colonial como no período pós-colonial. Essa convivialidade foi largamente experienciada sob temporalidades e contingências históricas distintas por esses sujeitos. E todas as suas narrativas estão imbuídas de uma sensibilidade muito particular no que tange ao pluralismo religioso. Elas revelam uma convivência religiosa «contemporizada».

A IN, juntamente com outras igrejas cristãs, faz parte da minoria religiosa no Senegal, país onde a coexistência religiosa é tida como relativamente pacífica. A acomodação da IN no campo religioso senegalês é avaliada positivamente pelos nazarenos cabo-verdianos que residiram na cidade de Dacar. Mais interessante que a avaliação de índole institucional é verificar que nas narrativas desses nazarenos desponta uma rede de relações pessoais que elucidam uma interação considerável entre estes protestantes

cabo-verdianos e os senegaleses, muçulmanos ou não. Antero Daniel Fontes, como vimos, conviveu muito de perto com uma família muçulmana desde tenra idade. Ildo Moreira também me relatou episódios do seu convívio com amigos muçulmanos. Em suma, pude captar nas narrativas que essa contiguidade relacional cultural e religiosa lhes concedeu um «ponto de fuga». Quer dizer, que essa proximidade e convivialidade amplificaram significativamente os seus horizontes. E em que consiste de concreto esse «alargamento» ou «ponto de fuga»? No essencial, consiste na tomada de consciência da pluralidade identitária em jogo e, principalmente, de que as identidades ou os «processos sociais de identificação»²⁴⁶ dos muçulmanos senegaleses não podem ser exauridos numa única identidade, a religiosa. Neste ponto, vemos a importância da mobilidade e circulação dos meus interlocutores. Elas permitiram a possibilidade de proximidade, convivência e a suplantação de fronteiras, religiosas ou outras. Mais, elas fizeram emergir a possibilidade de entendimento, por assim dizer.

Como vemos nos casos que descrevi até aqui, as oscilações e a não-linearidade são uma constante nas transformações que ocorrem na África pós-colonial. Em rigor, há uma miríade de questões por explorar sobre as rápidas alterações no contexto africano hodierno. Ou como defende Mbembe:

Ainda não se frisou suficientemente que essas transformações se pautam por diversas linhas, ora oblíquas, ora paralelas, ora curvas. Na verdade, são linhas frenéticas incessantemente quebradas, cuja direcção se altera constantemente, abrindo caminho para um movimento que produz turbilhão – o acidente e não o acontecimento, os espasmos, a laminação por baixo, o movimento no local e, em todas as circunstâncias, a complicação e a equívocidade (*idem*: 165).

Para dotar este capítulo de uma narrativa missionária que nos esclareça sobre essas transformações e suas implicações imediatas no quotidiano missionário dos meus interlocutores, recorrerei à minha última descrição etnográfica que terá como pano de

²⁴⁶ Dipesh Chakrabarty, num pertinente artigo, discute se nos casos de conflitos de inspiração «religiosa» ou «étnica», o que é manipulado é a «identidade» das pessoas ou se são os processos pelas quais elas são identificadas. Este autor reflecte sobre o assunto dialogando com um trabalho de Amartya Sen, onde este último defende que subjacente à «violência étnica» está a abreviação da pluralidade das identidades num único tópico, a religiosa, por exemplo. Chakrabarty, apesar de reconhecer o contributo de Sen e recorrendo a exemplos históricos, demonstra-nos que nos casos de irrupção violenta, os «processos históricos de identificação» são mais preponderantes que a própria noção de «identidade» (Chakrabarty, 2009).

fundo a mobilidade do pastor Nataniel Semedo. Este caso permitir-nos-á compreender que na era pós-colonial a mobilidade e a intensa circulação evangélica em África têm engendrado, por vezes, no edifício intelectual, emocional e psicológico de alguns dos meus interlocutores uma observável sobreposição teológica, identitária e referencial. É aos bastidores dessa mobilidade e aos seus impulsos que me dedicarei a seguir.

A africanidade, as derivas atlânticas e a universalidade de Nataniel Semedo

14 de Agosto de 2010. O sol despenhava-se no horizonte enquanto conversava com Nataniel Semedo na praça Dr. António Lereno, mais conhecida como «pracinha da Escola Grande», que se situa no Platô, cidade da Praia. Semedo envergava um *boubou*²⁴⁷ colorido, um boné ostentando a bandeira de Cabo Verde, calções e chinelos. Numa atmosfera totalmente descontraída conversámos durante o cair da tarde e pela noite. A nossa longa conversa foi muito empolgada pela destreza e a abertura que este pastor imprime ao abordar vários temas, pelas suas pontuações com provérbios africanos e pelo seu imenso interesse pela historiografia africana, além da citação de excertos e observações sobre a literatura e filosofia ocidentais. Esse interesse pela literatura é algo que o acompanha há muito tempo. Como anunciei no primeiro capítulo, Semedo dedica-se à escrita, à poesia. Começou a escrever com quinze anos e define-se como poeta. Ser poeta, para ele, é sobretudo uma «missão», defende. E diz mais: «tenho *chamado* para a escrita, Deus me manda escrever, é um ofício de Deus, então eu escrevo». Semedo tem publicado os seus escritos no seu blog *katchupatupatupa*. Antes de prosseguirmos, porém, dediquemos alguma atenção à sua biografia.

Nataniel Semedo nasceu na localidade de Chão Bom, concelho do Tarrafal, ilha de Santiago. Com apenas quarenta e cinco dias foi viver para a capital do país, Praia. Nesta cidade viveu na localidade de Moinhos de Vila Nova e no bairro Craveiro Lopes. O seu pai era oriundo da ilha Brava e não chegou a conhecê-lo porque cedo emigrou para Portugal, onde viria a falecer anos mais tarde. A sua mãe era do bairro de Várzea de Companhia, cidade da Praia. Tem sete irmãos e quatro irmãs que se

²⁴⁷ Indumentária muito usada na África Ocidental.

encontram, como observa, «espalhados» por Portugal, Irlanda, França, Holanda e Cabo Verde. Sublinha o facto de ter crescido no seio de uma família católica «profunda». Ao mesmo tempo, recorda que durante a sua infância frequentou as actividades da escola dominical da IN na casa de uma conhecida nazarena em Moinhos de Vila Nova. Durante a juventude deixou de ter contacto com a IN e passou a frequentar pontualmente as missas na Igreja Católica.

Mais tarde, tornou-se professor do ciclo preparatório na escola Regina Silva, na Achadinha, outro bairro da capital. Nesse estabelecimento de ensino, lecionou durante sete anos as disciplinas de francês, português e estudos sociais. Explica que foi exactamente nesse período que se converteu, depois de uma colega o convidar para assistir uma «campanha» evangelística na IN do Platô, dirigida pelo pastor Daniel de Barros. Inicialmente, observa, teve resistência, pois como diz: «a minha cabeça estava cheia de filosofias, Sócrates, Platão, Karl Jaspers». A partir dessa data começou a frequentar a IN da Praia. Ainda se considera um «nazareno periférico» por não «pertencer a nenhuma família nazarena tradicional». As suas «origens» religiosas, como referi, são católicas. Quanto à sua «chamada», ele precisa no tempo e no espaço esse momento. Ocorreu no período em que era professor na escola Regina Silva e num determinado dia, de madrugada, na então capela da IN da Achadinha, onde alguns jovens se reuniam para orar e ler a Bíblia. Nesse dia, recorda, abriu a Bíblia no livro do Génesis, no capítulo doze. Essa passagem bíblica descreve o «chamamento» de Abraão e lendo-a, foi como se Deus lhe tivesse dito: «tu és o próximo homem, o homem que se segue», lembra. Logo a seguir ele quis entrar no SN, mas não se recorda o porquê de não ter entrado nesse período. No entanto, vindas do Brasil, surgiam nessa época em Cabo Verde as missões da JOCUM – Jovens Com Uma Missão²⁴⁸. A implantação dessa missão evangélica internacional em solo cabo-

²⁴⁸ A JOCUM é uma missão evangélica internacional e interdenominacional fundada nos EUA em 1960 cujo propósito é mobilizar e recrutar jovens para as suas actividades missionárias. O objectivo é, acima de tudo, dotar esses jovens de conhecimentos teóricos e práticos sobre a missionação. A JOCUM encontra-se presente em 171 países, envolvendo em 1.100 bases missionárias. Actualmente, a organização tem 16.500 missionários e anualmente mais de 30.000 pessoas de diferentes origens evangélicas participam nas suas formações missionárias. Estes dados mostram que ela é, hoje, uma das maiores organizações missionárias no mundo. A JOCUM tem uma universidade de cariz global denominada «Universidade das Nações», onde se leciona não somente conteúdos de teor evangélico e missionário, mas também outras áreas de ensino como «Artes», «comunicação», «aconselhamento e saúde», «humanas e estudos internacionais», «ciência e tecnologia». A formação mais conhecida da

verdiano na primeira metade da década de 1990 foi um momento de grande relevância para Semedo, como veremos. Mas não só para ele.

De acordo como os meus dados de terreno, fica claro que alguns jovens nazarenos viram nessa organização *pan-evangélica*, que vinha cooperando com a IN nas ilhas, uma oportunidade para se formarem como pastores e missionários. Todavia, a sua natureza doutrinária evangélica eclética causou algum desconforto entre muitos nazarenos desse período. É que a JOCUM alterou, em certa medida, o tecido do protestantismo nazareno nas ilhas, que até à primeira metade dos anos 1990 vinha funcionando de uma forma relativamente monolítica. Os projectos que esta organização evangélica desenvolveu nesse período, junto da IN, principalmente junto dos jovens, fez despontar no círculo nazareno algumas concepções e vocabulários neopentecostais. Esse fenómeno era visível tanto do ponto de vista da incorporação de certos preceitos que eram estranhos às concepções teológicas nazarenas como nos procedimentos litúrgicos. Esse facto gerou situações dissonantes entre a liderança da IN no arquipélago e os dirigentes locais da JOCUM, culminando mesmo nalguns momentos de tensão e de pequenos conflitos. Alguns nazarenos viam essa organização pelo espectro da ingerência e do fomento à sobreposição teológica.

Este episódio espelha de forma exemplar as tensões e as transformações que têm ocorrido na África pós-colonial no que toca aos regimes religiosos. No caso em apreço, é notório que a circulação de missionários e vocabulários não-nazarenos e determinados projectos evangélicos fizeram, em parte, oscilar a estrutura teológica de uma denominação protestante, a nazarena. Mas para sermos mais rigorosos diríamos que esse movimento evangélico brasileiro nas ilhas, não alterou o núcleo central da doutrina nazarena. Seja como for, fez aumentar as possibilidades de referências protestantes entre os nazarenos cabo-verdianos, particularmente entre os jovens. Ao longo das conversas informais e nas entrevistas realizadas a alguns dos interlocutores,

JOCUM é dada na ETED - Escola de Treinamento e Discipulado. A primeira viagem missionária da JOCUM realizou-se na Libéria. No Brasil, a JOCUM iniciou as suas actividades em 1975. Todos estes dados foram extraídos aqui: <http://www.jocum.org.br/> consultado pela última vez no dia 15 de Novembro de 2014. Importa referir que, apesar de a JOCUM ser uma organização norte-americana com aspirações internacionais, em Cabo Verde ela sempre foi vista como um projecto evangélico brasileiro.

pude observar essa multiplicidade de referências doutrinárias evangélicas que foram introduzidos em Cabo Verde por missionários brasileiros da JOCUM.

É nesse quadro que Nataniel Semedo entra para a JOCUM. Esteve vinculado a esta instituição durante três anos. Participou na implementação das Tendas El Shaddai²⁴⁹, no concelho de Santa Cruz, ilha de Santiago, e noutras actividades evangélicas dessa missão internacional desenvolvidas nos bairros da capital cabo-verdiana. Antes disso, porém, Nataniel Semedo, juntamente com outros jovens nazarenos cabo-verdianos, entre os quais António Furtado, seguiram para a vizinha Guiné-Bissau, para fazerem a formação missionária na Escola de Treinamento e Discipulado, ETED, da JOCUM. Esta seria uma deslocação muito marcante para esses jovens nazarenos. Fizeram a parte teórica da formação em Gabu, onde a JOCUM tinha a sua base, e a parte prática em aldeias vizinhas nessa região guineense. Foi aqui que Semedo conheceu a sua esposa, uma enfermeira natural de São Paulo, Brasil, que trabalhou também nas actividades da JOCUM em solo guineense durante dez anos.

Os líderes da JOCUM na Guiné-Bissau eram de diferentes nacionalidades, a saber: do Brasil, Togo, Canada, Senegal e da própria Guiné-Bissau, recorda António Furtado. Diariamente, percorriam entre dez a quinze quilómetros para fazer as suas missões evangélicas nas tabancas²⁵⁰ entre os muçulmanos fulas²⁵¹, mediante autorização do líder local. Tanto Semedo como Furtado recordam essa formação na Guiné-Bissau como tendo sido uma experiência muito difícil, pois as condições logísticas eram precárias e a refeição era racionada, por exemplo. Contudo, ambos são unânimes em ressaltar a relevância dessa mobilidade. Semedo advoga de forma firme: «na Guiné-Bissau, Deus treinou eu e a minha esposa para qualquer parte do mundo». Furtado, por sua vez, afirma que a passagem pela Guiné-Bissau foi: «o melhor momento da minha vida. Foi o momento que mais me levou a crescer na presença de Deus». Anos mais tarde, Nataniel Semedo viria a entrar no SN, nos finais da década de 1990, mas não hesita em sublinhar o seguinte: «o SN deu-me uma grande formação académica,

²⁴⁹ É um projecto evangélico que visa o tratamento de toxicódeperentes. Foi inaugurado em 1996 e desde então é dirigido pelo seu fundador, o angolano Honório Fragata. Este centro situa-se no município de Pedra Badejo, concelho de Santa Cruz, ilha de Santiago.

²⁵⁰ Termo utilizado para denominar aldeamentos no interior da Guiné-Bissau.

²⁵¹ É um grupo étnico da Guiné-Bissau.

mas em termos espirituais, tive mais formação espiritual na JOCUM do que no seminário».

Após o seu curso no SN, instituição que, na sua perspectiva, lhe deu uma «formação intelectual única e inesquecível», Semedo foi pastor da IN no bairro de Várzea da Companhia, cidade da Praia. A sua próxima etapa missionária seria o Brasil. Ali casou e teve uma filha, que recebeu um nome de origem etíope. Quando me encontrei com Nataniel Semedo na cidade da Praia e desatámos as lembranças do seu percurso biográfico e missionário, a família tinha regressado há poucos meses ao arquipélago, e aguardava uma possível colocação numa das IN de Cabo Verde, o que não veio a verificar-se. Semedo tinha permanecido até então, durante quatro anos, no Brasil e juntamente com a sua companheira trabalharam em missões evangélicas não-nazarenas²⁵² e na implantação de igrejas nos estados da Bahia e de São Paulo. Semedo desfia na conversa outros trabalhos que desenvolveu, como uma escola de futebol articulada a um projecto evangélico, projectos de «desenvolvimento comunitário» e «formação de cidadania». Além dessas ocupações, foi professor *free-lancer* de inglês e francês, vigia e guarda noturno, servente e ajudante de pedreiro e vendedor ambulante, experiências que foram, para ele, «incríveis também», salienta. No entanto, é a sua narrativa do período em que foi um missionário africano em terras brasileiras que nos interessa mais aqui.

Primeiramente vou falar o que eu senti como missionário no Brasil. Você sabe que durante os séculos XV a XVIII, Cabo Verde, Ribeira Grande de Santiago, antiga Cidade Velha, funcionou como entreposto de escravos. Então, quando estive no Brasil, nomeadamente na Bahia, em Porto Seguro, lá onde começou o Brasil, do outro lado do Atlântico, foi fácil imaginar, por exemplo, os africanos escravos, os iorubas, os dahomey, os bacongós. Foi fácil imaginar os elementos dessas tribos africanas sendo levados como escravos nos navios mercantes, nos longínquos séculos XV até XVIII. Então imaginei a afronta desses meus antepassados e várias vezes nas igrejas falei que enquanto os meus antepassados tinham ido ao Brasil como escravos, eu viajei, do outro lado do atlântico, de avião. Veja o meu privilégio, não como escravo mas como livre em Jesus Cristo, para anunciar o evangelho,

²⁵² Nataniel Semedo elencou algumas das igrejas com as quais trabalharam, como a 2.ª Igreja Baptista da Vitória, na Bahia, e a Igreja Manancial de Sião, em Bauru, São Paulo. Apoiaram a Igreja Aliança Missionária, que é uma igreja nipo-brasileira, a Igreja Presbiteriana e a Igreja Nova Vida, também localizadas na cidade de Bauru.

nomeadamente a alguns africanos na Bahia, em particular, e a alguns poucos africanos no estado de São Paulo. Eu me senti, de facto, um embaixador de África no Brasil, um embaixador de Cabo Verde, um embaixador de África! Um embaixador africano enviado para o Brasil não como escravo, mas como livre, liberto do pecado, entendeu, Ruben? E, de facto, é um grande privilégio. Era uma grande alegria, de um modo geral, quando as pessoas sabiam que eu era um africano, de Cabo Verde, que eu tinha ido do outro lado do atlântico, né?, para residir no Brasil, para evangelizar, para levar a palavra... É com muita emoção no Brasil que as pessoas ouvem um africano a falar, a pregar o evangelho e com muita emoção. Mas, por outro lado, há algum preconceito, há aquela sensação, em alguns círculos, diria poucos círculos, de que o africano está lá, pelo menos nalguns lugares do Brasil, o africano está lá sempre de mãos estendidas, esperando alguma coisa, de auxílio, e eu desse africano sempre esperando auxílio eu me demarqueei, entendeu? Eu não ia para os lugares pedir auxílio, eu não ia para as igrejas pedir auxílio, como um africano, diria, coitado, como nós dizemos vítima, pobrezinho. Não, eu me demarqueei desse africano aqui. Eu falei da África possante, da África próspera, falei da África do Sul, da Líbia, falei da Tunísia, falei do Egipto, falei também da África subsariana, para as pessoas saberem que há Áfricas e que a África não é apenas clichés, pobreza, miséria, fome, doença, entendeu? Representei uma África alegre, uma África saudável. E foi bom e, de um modo geral, foi muito bom, foi mesmo muito bom.

Nesta narrativa, Semedo, em primeiro lugar, recupera uma certa memória semântica do *Cabo Verde-entreposto-de-escravos*, recua mais de cinco séculos no tempo, e da Bahia, imagina o deslocamento forçado de africanos. Prossegue invocando a violência que os «seus antepassados» experimentaram não só no Novo Mundo, mas também nas embarcações a caminho do Brasil. No fundo, ele remete-nos para uma certa memória da escravatura que estaria inscrita no consciente ou no subconsciente dos afro-brasileiros, fragmentada ou não. Num segundo momento, contrasta o sofrimento e a penosa viagem dos seus antepassados com a sua própria mobilidade, passados todos estes séculos. A diferença é abismal, como ele mesmo reconhece. Eles viajaram em condições inenarráveis e ele, no conforto de uma aeronave. Continua e assinala que se sente privilegiado não só por ter sobrevoado o Atlântico num avião, mas porque o fez na condição de um africano «livre em Jesus Cristo, para anunciar o evangelho». E nestas circunstâncias, sente-se um «embaixador de África no Brasil». É um emissário africano privilegiado por poder anunciar «as boas novas» no solo brasileiro nas condições em que o faz. Porém, não se apresenta como um africano que

está à procura de alguma compensação material. Neste ponto, Semedo abre a terceira parte da sua narrativa. Recusa para si a imagem do sujeito africano a suplicar uma ajuda alheia. Exorciza qualquer culto de vitimização. No fundo, Nataniel Semedo defende a edificação de um projecto missionário africano que esteja nos antípodas de uma certa «ideia de África». Definitivamente, quer dissociar-se da canonização da «ideia» do africano faminto que vive na indigência e que dela não consegue desvincilhar-se, sendo que, em determinados momentos, até lhe convém perpetuar essa imagem, pois a partir dela logrará algumas migalhas. Semedo lança um apelo para que os missionários africanos assumam «as rédeas» da evangelização sem se esconderem sob a capa de vítimas, sob o disfarce do africano eternamente débil que está sempre à espera do socorro de outrem. Pretende romper e mesmo transgredir essa tradição vitimária. Em suma, Semedo ao invocar, na sua narrativa, o tráfico e o sofrimento de africanos ao longo do espaço atlântico, convoca, na sua análise, a história da migração africana forçada para o Brasil contrapondo-a à sua própria mobilidade. Um deslocamento voluntário de um missionário africano que está totalmente disposto a difundir a «palavra» entre os seus conterrâneos que residem no Brasil, os afro-brasileiros e os brasileiros, de uma forma geral. Este empreendimento missionário seria um meio pelo qual se poderia restabelecer uma certa restauração «moral», social e humana, de um contínuo africano sobressaltado pelo mesmo tráfico de escravos que o criou, bem como pelo próprio processo colonial.

Nas suas prédicas, Semedo prefere falar da África «próspera» e «possante». Ele não quer também deslizar nos clichês da África «miserável» e «esfomeada» nem na da África das doenças tropicais. Porque faz ele questão de falar nessa «África saudável»? Por um lado, porque «tenho um compromisso com África», justifica. E prossegue: «Jesus Cristo é a minha marca maior, mas África é a minha bandeira também, África é o meu estandarte, sim». Aqui, emerge de forma clara a temática da «política de africanidade»²⁵³, que é explicitamente aflorada nas suas narrativas e que quero abordar neste momento. Ouçamos Semedo:

Tenho vários poemas em homenagem a África. Eu tenho, por exemplo, três poemas que são Renascimento Africano I, Renascimento Africano II e Renascimento Africano III. E qual é o

²⁵³ Sobre esta temática, ver em particular o dossiê da *CODESRIA bulletin* n.º 1, 2000, e a leitura crítica de Mbembe (2001).

meu objectivo aí? Ir às raízes profundas da glória passada de África. Que tem a ver com a Núbia, tem a ver com a Etiópia, tem a ver com o Egipto. Então os meus poemas têm um pouco a ver assim com o resgate, com esse sonho do renascimento africano... Trazer novamente a glória passada da Núbia, da Etiópia, do Egipto, Reino de Aksum, de Gana, império de Songhai, Timbuktu no Mali, Elmina no Gana, Cartago, Cirene de Simão, Simão que foi constringido a levar a cruz de Jesus Cristo. Então tenho alguns poemas cuja temática é África! Mas África na sua história e cultura mais longínqua, num resgate, trazer a lume, trazer a ribalta a África Sicília, porque a visão que o nosso mundo tem da África, a história contemporânea é muito eurocêntrica, muito eurocêntrica. Então o que é ensinado nas escolas sobre o Egipto, sobre Tahotep, Imhotep, os grandes arquitectos, os grandes pensadores egípcios, os faraós, Tutancâmon, enfim grandes ícones da África, hoje não são mencionados, não são falados. Fala-se de Roma, fala-se da Grécia, fala-se de Homero, fala-se Heródoto, o grande historiador grego, mas e os ícones da África, a história da África, a visão 'afro', então?, como diz o brasileiro, cadê?, onde está? Entendeu? Que é feito de tudo isso? Tem sido escondido nos baús, nos jazigos, nos papiros, nos pergaminhos escondidos desse mundo, né?, em lugares escondidos desse mundo, entendeu?... Eu sou muito africano, sabe? Eu sou do mundo, eu sou um cidadão do mundo, mas eu sou muito africano, sabe? E esse ser muito africano não quer dizer que eu tenho preconceito com outras raças, com outros povos.

Este trecho lança luz sobre as próximas páginas deste capítulo, pois descreve bem algumas das múltiplas referências sobre África e os africanos que se foram forjando ao longo do período colonial e mais recentemente na era pós-colonial, e que quero discutir nesta secção. Refiro-me a experiências, percursos e subjectividades que se desdobram num caleidoscópio de referências. Estas últimas, por sua vez, influenciam as próprias experiências e as subjectividades. No caso descrito acima, não só estamos perante um africano com múltiplas referências, mas também perante alguma ambivalência. Uma vista de olhos superficial à narrativa de Semedo sugerir-nos-ia que ela se inscreve plenamente nas «políticas de africanidade». Fazendo, no entanto, uma leitura mais atenta, diríamos que ela não se acomoda totalmente numa corrente de pensamento nativista africano, por exemplo. Vejamos.

Se, por um lado, há uma retórica muito clara quanto ao «resgate do passado glorioso» e do «renascimento» africano, por outro, essa retórica, pelo menos de forma explícita, não associa integralmente, como o fizeram e fazem algumas correntes nacionalistas mais radicais, por exemplo, a africanidade ao africano negro e subsariano. Se

quisermos, a «política de africanidade» de Semedo vai além do discurso nativista ao contemplar a cultura, as tradições, os «feitos» históricos e os «ícones» da África do Norte, da África berbere, magrebina e mediterrânea. Ao mesmo tempo, Semedo reinvoca a África «gloriosa» subsariana de Songhai e de Timbuktu. De modo muito similar aos pan-africanistas, aos escritores do movimento da Negritude como Senghor e Césaire, ou a historiadores africanos como Joseph Ki-Zerbo, ele defende uma afirmação da dignidade africana através da narração das tradições e culturas africanas. O idioma do «passado glorioso» africano seria, se quisermos, um denominador comum entre o léxico usado por Semedo e o discurso nacionalista e nativista africano.

Num dos seus artigos, Semedo inspira-se num excerto do pan-africanista, antropólogo e primeiro presidente queniano no pós-independência, Jomo Kenyatta, para fazer uma crítica a algumas opções políticas e estratégicas no Cabo Verde pós-colonial. Nesse texto, entretanto, ele é muito directo: «não, não sou um pan-africanista tout court. Sou um «‘cidadão do mundo’»²⁵⁴. Semedo declara ser «cidadão do mundo», ideia já vincada na nossa conversa. Ele anuncia, no fundo, a sua «desterritorialização». Declara, se quisermos, que a sua africanidade não pode enclausurar-se num universo africano fechado sobre si próprio. Para ele, porém, esse processo de descontinuidade territorial não implica necessariamente um desenraizamento. Aliás, como me afirmou na nossa conversa: «eu sou completamente comprometido com a África, eu bebo muito no passado da África, como fonte de inspiração. O pulsar da África bate no meu coração no presente e eu sonho com uma África próspera e gloriosa no futuro». Portanto, por um lado, e sem dúvidas, na sua narrativa predomina uma certa «política de africanidade» e, por outro, ele franqueia as portas para um modo *universalizante de ser-no-mundo*.

Como interpretar a ambivalência deste pastor? A edificação da «universalização» em Semedo parece corresponder ao postulado *fanoniano* de que «um indivíduo deve tender a assumir o universalismo inerente à condição humana» (Fanon, 1975: 26). Há em Semedo, e ainda recorrendo a Frantz Fanon, uma tentativa de «soltar o homem» (*idem*: 25). Soltá-lo das suas particularidades, sejam elas «raciais», «étnicas» ou

²⁵⁴ Disponível aqui: <http://katchupatupatupa.blogspot.pt/2012/02/uma-tal-de-eletra-na-ressaca-longa-e.html> o último acesso ocorreu no dia 14 de Outubro de 2014.

«culturais». Esse descerco, contudo, não pode basear-se na alienação e na rasura do percurso histórico e social, nos quais imperaram a opressão e as inscrições coloniais e imperiais. Pelo contrário, no discurso de Fanon, é a tomada de consciência desses arquivos históricos e das suas ressonâncias actuais que permite a emergência daquilo que ele descreve noutra espaço como um sujeito novo (Fanon, 1961: 312). Este princípio é também observado no discurso do pastor Semedo. Nele se funde a *particularidade* e a *universalidade*. Mediante essa cissiparidade, parece-nos que ambas as posições se ajustam e se orientam conforme a cadência da mobilidade do próprio sujeito «africano», do contexto espacial e temporal, *i.e.*, do *universo* onde ele se encontra inserido. Gerir isto em consonância com um processo rítmico de temporalidades e espacialidades heterogêneas implica, por vezes, cultivar a ideia que ambas as posições não se esgotam em si mesmas e, acima de tudo, que podem ser transcendidas. É isso que nos mostra a etnografia que desenvolvemos junto de Nataniel Semedo. Ela revela-nos que nos interstícios das suas narrativas há outras nuances que percorrem e insuflam a sua assunção de ser «cidadão do mundo», por exemplo. A sua mobilidade e circulação mostrar-nos-ão que a sua política de identidade e as categorias que a sustentam não são simples reflexões abstractas nem uma questão semântica e muito menos uma tergiversação estética. Prestemos atenção à forma como a sua política de identidade é urdida no âmbito do seu *movimento*, interação e imersão nos circuitos pastorais que percorreu e em articulação com alguns dos fundamentos e preceitos religiosos que ele subscreve.

A amplitude «universalizante» de Nataniel Semedo iniciou-se em Cabo Verde, como veremos mais à frente, ganhou fôlego com a sua passagem pela Guiné-Bissau e alcançou densidade com a sua ligação afectiva e estadia prolongada no Brasil. Para ele, o «Brasil é um grandíssimo país», a despeito dos seus problemas sociais. Semedo disse-me que se deslumbrou com «o dinamismo» e a «energia positiva» desse país. E declarou o seguinte:

É um país onde gosto de estar, porque me reinvento no Brasil, na Bahia, em Porto Seguro, em Ilhéus, em Vitória da Conquista, em Formosa, em Caraíbas... Estes já são lugarejos do sertão baiano... Em São Paulo capital, Campinas. Brasil, de facto, representa muito para mim, é um país onde eu me reinvento, onde me achei. Eu consigo ser mais livre no Brasil do que em

Cabo Verde, porque no Brasil fazia rasta e ninguém me falava nada. No Brasil eu consigo ser mais à vontade aquilo que quero (diz, enfatizando o «quero») ser do que aqui em Cabo Verde. Semedo disse-me também que, actualmente, coloca o Brasil, em termos afectivos, em pé de igualdade com Cabo Verde. «Aquilo que sinto por Cabo Verde, eu sinto pelo Brasil com certeza! Eu amo o Brasil assim como amo Cabo Verde».²⁵⁵ Esta declaração de afectos deve-se, em parte, às similitudes entre os dois países e Semedo não esconde isso. No seu entender, por exemplo, o sertão baiano é «muito Cabo Verde, muito África subsariana». Para ele, «Bahia, sobretudo Salvador, é África no Brasil. Bahia é um Cabo Verde grande... é um Cabo Verde em ponto grande». O facto de ter como esposa uma brasileira, de origem ameríndia e napolitana, tem algum peso na sua assunção de «cidadão do mundo». Ela é um elemento relevante no seu processo de desterritorialização. Na nossa conversa, Semedo reflectiu sobre isso e também sobre a questão do trânsito no Atlântico, que lhe trouxe algumas surpresas. Aponta, por exemplo, o facto de sua esposa se ter adaptado melhor à Guiné-Bissau e de ele se ter adaptado e sentido mais à vontade na Bahia. Por essa razão, às vezes, brincando diz: «ela é mais africana que eu... e eu sou mais brasileiro que ela».

Há em Semedo, além de um processo de reinvenção e autodescoberta, um assumir claro de uma concatenação histórica que forjou aquilo que ele próprio designa de «Civilização Atlântica», assunto sobre o qual diz estar a preparar uma colectânea de ensaios e poemas. Ele declara abertamente que é um produto dessa «civilização» e afirma o seguinte: «essa brisa atlântica que nos sopra a alma acaba criando uma idiossincrasia, no jeito de ser, intercâmbios de povos dos dois lados do Atlântico, quer de barco, quer de avião, que viajam de um lado para o outro, no intercâmbio de culturas... acaba criando uma Civilização Atlântica». Mais: «nós estamos vendo em Cabo Verde um confronto de vivências, de culturas, de visão atlântica, e então sou muito atlântico», advoga rindo com muito gozo. E arremata chamando a atenção para o seguinte: «tenho uma parcela de cá, desse lado do Atlântico, a minha outra costela, a minha esposa, veio do outro lado do Atlântico... eu sou muito atlântico».

²⁵⁵ No dia 5 de Julho de 2010, durante as comemorações do 35.º aniversário da independência de Cabo Verde, Nataniel Semedo participou no desfile das comunidades imigrantes na cidade da Praia, ao lado dos imigrantes brasileiros. Disse-me que se sentiu «brasileiro» naquele momento.

O lado «atlantista»²⁵⁶ de Nataniel Semedo adensa ainda mais a sua multiplicidade de referências e de identificações. Essa faceta ganhou fulgor com o seu trânsito entre Cabo Verde, Guiné-Bissau e Brasil. Sem se desenvencilhar daquilo que Cabo Verde representa para ele, Semedo lançou âncoras afectivas no continente americano, no Brasil. Ali, sente-se perfeitamente confortável e «em casa». De mais a mais, como podemos ver acima, é muito mais que isso. No Brasil, ele autodescobre-se e reinventa-se. No fundo, a descontinuidade territorial de Semedo ampliou e revelou um traço definidor determinante para a sua condição humana e para a sua forma de *ser-no-mundo*. Neste sentido, não deixa de ser tentador continuar a examinar esse seu lado ambivalente, valorizando e enaltecendo a particularidade cultural e identitária da sua origem geográfica, ao mesmo tempo que se entusiasma com um longo voo em direção à «universalidade». Mobilizemos então outros enfoques que nos ajudarão a compreender a elasticidade do posicionamento de Semedo. Será ele um «patriota cosmopolita», um «afropolitano», ou simplesmente prefere absorver uma narrativa, por vezes *paulina*, de singularidade cultural como a própria base do *dever universalista*?

Do cosmopolitismo ao «afropolitismo»

O cosmopolitismo tem sido visto, por um lado, e bastas vezes, como um conceito abstrato, vago, elitista, utópico, associado a uma certa ideia de universalismo liberal e à tradição ocidental. Mas, por outro lado, tem sido apresentado como um antídoto aos absolutismos nacionalistas, étnicos e raciais. De um modo geral, na academia o cosmopolitismo não tem ganhado muita consistência e afirmação. Mas quando se pensa que a discussão do tópico estaria em vias de se exaurir, ela emerge com força e no contexto africano, como veremos adiante, tem sido um tema candente. Entre outros cientistas sociais, Bryan S. Turner tem trabalhado sobre este tópico. Turner inicia a sua discussão com um tema intimamente conexo ao de cosmopolitismo. Referimo-nos

²⁵⁶ Este tema remete-nos novamente para a incessante discussão que iniciámos no primeiro capítulo sobre a identidade cabo-verdiana e os seus desdobramentos, a saber: cabo-verdianidade, africanidade, europeidade, criouliidade, mestiçagem, etc. Para uma discussão aprofundada sobre esses tópicos, ver em particular os seguintes trabalhos: Anjos (2003; 2006), Fernandes (2002; 2006), Vasconcelos (2004), Furtado (2012; 2013), Silvestre (2002) e Barros (2008).

à «cidadania global». Ele observa que as formas nacionais de cidadania, de cunho jurídico e político, têm entrado em crise e que, neste sentido, surge um considerável interesse pela possibilidade de «cidadania global» (2002: 48). Na raiz desta concepção está a ideia de «cidadão do mundo». Turner refere que essa noção tem feito parte do imaginário utópico ocidental, e que pode ser constatada na *Cidade de Deus* de Santo Agostinho, na ideia de «paz perpétua» de Emmanuel Kant ou na ideia de «sociedade mundial» de Goethe e até mesmo no sonho socialista de Karl Marx (*idem*). No entanto, a noção de cidadania global ou desterritorializada « is probably too abstract and vague to carry conviction and commitment. The nation state is often too distant to provide a channel for strong emotions and serious involvement by comparison with the effect of local and regional identities» (*idem*: 49). Recentrando no tema em questão, ele chama a atenção para o facto de um «cosmopolita» ser «cidadão do mundo» (*Kosmou polites*), levanta a questão se um cosmopolita pode ser patriota, e assinala que há uma relação, que no fundo é uma tensão, entre o desejo da aventura e a nostalgia pela pátria (*idem*: 57).

Um ponto importante no trabalho de Turner é a sinalização de que o cosmopolitismo moderno resulta de mudanças sociais específicas que estão relacionadas com a globalização, como a erosão parcial da soberania nacional ou o crescimento de dupla ou múltipla cidadania (*idem*: 58). Acrescenta ainda outros factores como o crescimento dos «global markets, especially a global labour market and the expansion of migrant labour seeking forms of quasi-citizenship; the growth of multiculturalism and cultural hybridity as an aspect of mainstream contemporary political life; and the globalization of the politics of migrant communities, giving rise to diasporic cultures» (*idem*: 58). Em suma, o cosmopolitismo seria uma resposta ao processo de globalização que tem, na óptica deste autor, aumentado nossa vulnerabilidade planetária e ecológica, precarizado as nossas instituições e reduzido a interconectividade da vida social (*idem*: 59). No seu trabalho ele lança a proposta de «virtude cosmopolita», que reconhece não ser suficientemente forte para ser uma alternativa ao relativismo cultural (*idem*). No entanto, no seu entender, seria uma proposta para fazer frente aos chauvinismos que deram origem aos genocídios na Chechénia, Bósnia, Kosovo e Ruanda. Além do mais, defende ainda que esta proposta

é direcionada à questão do aquecimento global, à da indústria de narcotráfico global e à da comercialização global de pequenas armas (*idem*: 61).

É neste sentido que se direcciona um trabalho recente de Pnina Werbner (2008). Nessa obra, Werbner reúne autores como Jonathan Parry, Aref Abu-Rabia, Richard Werbner ou Kathryn Robinson. Estes remetem-nos para etnografias desenvolvidas em diferentes áreas geográficas: Malásia, Botswana, Índia, Israel, Tanzânia, Indonésia, Papua Nova Guiné e México. Nestes contextos, examina-se, sobretudo, a forma como diferentes populações articulam as suas especificidades culturais com os direitos e valores que extravasam as suas fronteiras simbólicas e materiais. Para esses grupos e indivíduos, esses direitos e valores são entendidos como «universais» e «inalienáveis». E a ideia de cosmopolitismo é vista como um factor mediador através do qual se pode combater fenómenos como o racismo, a xenofobia, o sexismo, os excessos difundidos por agentes religiosos e defensores da ideia de pureza cultural.

Seguem três exemplos etnográficos concretos apresentados na coletânea. Primeiro, o movimento em torno dos direitos dos pastores Maasai na Tanzânia face à predação e expropriação da terra, num contexto neoliberal e de privatização. Segundo, alguns projectos desenvolvidos por feministas islâmicas na Malásia e na Indonésia em prol da equidade de género. Por fim, um movimento operário que tem lugar na Índia, no qual trabalhadores de fábricas abolem as divisões de castas e etnicidade e mobilizam-se em direcção à união global dos trabalhadores. Estes casos remetem-nos para um «cosmopolitismo vernacular». E para Pnina Werbner, esse cosmopolitismo pertence a uma família de conceitos aparentemente contraditórios, tais como: «cosmopolitan patriotism, rooted cosmopolitanism, cosmopolitan ethnicity, working-class cosmopolitanism, discrepant cosmopolitanism» (*idem*: 14). Alguns dos trabalhos reunidos no livro sugeriram a Werbner a ideia do cosmopolita enraizado que faz interpretações paroquiais da cultura, religião e etnicidade com a finalidade de transcendê-las e reivindicar valores cosmopolitas mais amplos (*idem*: 16).

Em suma, Pnina Werbner defende que os valores cosmopolitas fundamentais não são necessariamente «ocidentais» e acrescenta que o cosmopolitismo «is always, in some sense at least, vernacular, historically and spatially positioned, and hence also necessarily political, contested, dialectical» (*idem*: 13). Nessa sua obra em que se

tenta inaugurar uma «nova antropologia do cosmopolitismo» e trazê-la para o centro da disciplina, Werbner, recorrendo a Ulrich Beck, sublinha a proposta deste último em ver o cosmopolitismo como uma resposta «ética» à globalização (*idem*: 5). Portanto, tal como Turner, Werbner vê o cosmopolitismo como uma resposta à globalização. Aqui, a globalização é vista como um fenómeno que tem fomentado o livre movimento de capitais e disseminado práticas e ideias, maioritariamente ocidentais, enquanto o cosmopolitismo «is a word used by the new cosmopolitans to emphasise empathy, toleration and respect for other cultures and values» (*idem*: 2).

No contexto africano, um dos mais entusiastas defensores de algumas das ideias que apresentei acima e que animam o debate em torno do cosmopolitismo tem sido o filósofo ganês Kwame Anthony Appiah. Ao cosmopolitismo, Appiah dedicou dois importantes trabalhos (1998 e 2006). O primeiro, «Patriotas cosmopolitas», serviu-lhe como uma espécie de manifesto em prol do cosmopolitismo. Kwame Appiah parte do seu próprio percurso familiar, particularmente o de seu pai que defendia um cosmopolitismo enraizado, para propor o patriotismo cosmopolita. Neste conhecido artigo, Appiah confronta o cosmopolitismo com o nacionalismo e o humanismo, por exemplo. A partir do prisma da filosofia política e das ciências sociais, articula-o também com outros tópicos como os direitos humanos, nação, Estado, liberalismo, democracia, variedade cultural e humana, autonomia individual. Sobre o que entende por patriotismo cosmopolita, Kwame Appiah é muito claro: «o patriota cosmopolita pode entreter a possibilidade de um mundo no qual todos são cosmopolitas enraizados, têm todos um lugar seu, com suas peculiaridades culturais, mas sentem prazer em estar em outros, diferentes, lugares que são de outras, diferentes, pessoas» (1998: 2). Appiah advoga, portanto, as políticas de desterritorialização e reterritorialização, nas quais os laços com as «origens» e as «raízes» permanecem inquebrantáveis e estabelece-se vínculos e afectos com novos contextos. Baseando-se em Gertrude Stein, que defendeu que «as raízes não tinham sentido se não se pudesse carregá-las consigo» (*idem*), Appiah argumenta de que a mobilidade das pessoas deve ser acompanhada com a mobilidade das suas «raízes». Não se trata de um desenraizamento, no sentido da supressão das «raízes», mas de uma apologia à sua manutenção e à perpetuação da variedade cultural, sem prejuízo da autonomia individual. Apesar de citar Stein que, em certa medida, apela para a aquisição raízes

noutros contextos²⁵⁷, Appiah não diz claramente que no processo de deslocamento humano se possa erigir e fixar novas raízes. Seja como for, o que este autor nos mostra é que no cosmopolitismo não se almeja o desvincular das diferenças culturais, como pretende uma certa tendência humanista globalizante, mas colocá-las em defesa da integridade humana.

Importa não ignorar o facto de a familiaridade de Appiah com o cosmopolitismo não ser accidental. Nascido em Londres, filho de um conhecido advogado ganês e de uma escritora e historiadora de arte britânica, Kwame Appiah cresceu no Gana, viveu em Inglaterra e, nas últimas décadas, nos EUA. Portanto, ele seria um produto «óbvio» do cosmopolitismo transnacional e enraizado, que o seu pai subscrevia. Este último como esclarece Kwame Appiah, além de viver largos anos em Londres e ter recebido uma educação jurídica de cunho inglês, frequentou em pleno período colonial no Gana uma escola metodista «onde aprendeu a pensar moralmente através de Cícero, César e o Novo Testamento» (*idem*: 13). Por outro lado, o filósofo sugere também que o seu pai teria adquirido esse cosmopolitismo através da cultura Ashanti e Akan e que «era como achanti, penso, que o meu pai admirava Cícero e não como um súbdito britânico» (*idem*: 14).

O patriotismo cosmopolita de Kwame Appiah e o cosmopolitismo enraizado de seu pai tiveram algum impacto no seio da *intelligentsia* africana, mas não surtiram tanto efeito como um dos conceitos mais controversos e debatidos nos últimos anos nos meios académicos, artísticos e entre fazedores de opinião africanos: o *afropolitismo*.

Nas duas últimas décadas, narrativas afropolitas têm proliferado exponencialmente, em especial no meio literário, nas artes plásticas e musicais, e mais timidamente na academia. O termo foi cunhado e usado pela primeira vez por Taiye Tuakli-Wosornu, mais conhecida no meio literário por Taiye Selasi, no seu artigo intitulado «Bye-Bye Barbar». Esta escritora britânica, de ascendência nigeriana e ganesa, serve-se da atmosfera de um bar de Londres como o mote para o seu artigo. Ali, um virtuoso DJ toca um remix de Fela Kuti. Noutro compartimento desse bar, mulheres ostentando uma cabeça «afro» e homens também de feições «africanas» dançam hip-hop, num

²⁵⁷ Esta autora declarou o seguinte: «A América é minha pátria e Paris minha cidade natal» (Stein, cit. in Appiah, 1998: 1).

cenário geral de fusão a nível da música, do vestuário e outros adornos. Perante esse panorama, Taiye lança um olhar ao seu redor, e contemplando esses jovens africanos ou de ascendência africana, começa a reflectir sobre a pergunta «where are you from?» ou sobre as implicações do conceito «home», por exemplo. Muitos desses jovens trabalham em Londres, mas cresceram em Toronto e nasceram em Acra.

Like so many African young people working and living in cities around the globe, they belong to no single geography, but feel at home in many. They (read: we) are Afropolitans – the newest generation of African emigrants, coming soon or collected already at a law firm/chem lab/jazz lounge near you. You’ll know us by our funny blend of London fashion, New York jargon, African ethics, and academic successes. Some of us are ethnic mixes, e.g. Ghanaian and Canadian, Nigerian and Swiss; others merely cultural mutts: American accent, European affect, African ethos. Most of us are multilingual: in addition to English and a Romantic or two, we understand some indigenous tongue and speak a few urban vernaculars. There is at least one place on The African Continent to which we tie our sense of self: be it a nation-state (Ethiopia), a city (Ibadan), or an auntie’s kitchen. Then there’s the G8 city or two (or three) that we know like the backs of our hands, and the various institutions that know us for our famed focus. We are Afropolitans: not citizens, but Africans of the world.²⁵⁸

Nesse excerto repousariam certas asserções defendidas por Turner, Werbner ou Kwame Appiah sobre o cosmopolitismo, embora o contexto seja explicitamente mais diaspórico e na paisagem humana se foque em jovens afro-europeus ou africanos com um capital económico, social e académico bem identificado. Além dessas nuances, eles identificar-se-iam não como «cidadãos», mas «Africans of the world».

As reações ao termo «afropolititas» e ao que lhe subjaz não foram poucas. De facto, instalou-se a polémica no seio artístico, intelectual e académico em África e na sua diáspora. Num pequeno texto²⁵⁹, Emma Dabiri, uma das intervenientes no debate, chama atenção para o quão periclitante é a concepção que reside no subsolo daquele termo. Dabiri defende que o afropolitismo pode ser visto como «the latest manifestation of planetary commerce in blackness».²⁶⁰ E acrescenta de forma directa que, no seu entender, o afropolitismo «is too polite, corporate, glossy – it reeks of

²⁵⁸ Disponível aqui: <http://thelip.robertsharp.co.uk/?p=76> o último acesso ocorreu no dia 11 de Abril de 2014.

²⁵⁹ Acessível aqui: <http://africasacountry.com/why-im-not-an-afropolitan/> o último acesso ocorreu a 11 de Abril de 2014.

²⁶⁰ *Idem.*

sponsorship and big business with all the attendant limitations».²⁶¹ Tendo em conta que muito do que se entende por afropolitismo está associado à moda, ao design e aos estilos de vida que são amplamente prescrevidos pelos media e indústrias do consumo, Dabiri tenta revelar o lado alienante que esse conceito pode induzir. Ela observa também que revistas como a *OK Magazine Nigeria* tendem a produzir versões africanas de estilos de vida ocidentais para as mulheres africanas, como as que proliferam em *Sex and City* e noutras séries televisivas.²⁶² É nessa esfera que Dabiri situa o afropolitismo. Ou seja, esta socióloga defende, no fundo, que esse conceito é apoiado e produzido por determinadas agências económicas e de comunicação ocidentais que conseguiram captar o ímpeto consumista e «predatório» de algumas elites africanas.²⁶³ Recorrendo às leituras de Homi Bhabha sobre a persistência dos postulados de Frantz Fanon para a compreensão do mundo contemporâneo, Dabiri revela que nos bastidores do consumismo e reprodução acrítica de formas de vida estariam grandes corporações como o FMI e o Banco Mundial. Estas instituições continuariam, conforme essa releitura *fanoniana*, a apoiar a ideia de sociedades compartimentadas. Posto isto, Dabiri levanta a seguinte questão: «in that way does Afropolitanism go about challenging the enduring problematics of duality and compartmentalised society, identified by Fanon as one of the major

²⁶¹ *Idem.*

²⁶² Muito recentemente, Nicole Amarteifio, realizadora norte-americana que nasceu no Gana, criou a série *An African City*, inspirada explicitamente em *Sex and City*. Sendo uma clonagem desta última, a série de Amarteifio também recorre a narrativas e personagens que retratam uma elite económica e social bem específica. No caso, são cinco mulheres, descendentes de africanos e nascidas quase todas em África, embora tenham feito toda a sua socialização nos EUA e Inglaterra. Coursaram em famosas universidades desses dois países «anglófonos» e regressam ao Gana para trabalhar. As personagens, os enredos e o cenário enquadram-se perfeitamente nos estereótipos afropoliticos esboçados por Taiye Tuakli-Wosornu no seu «Bye-Bye Barbar». Vale a pena notar que os tópicos sobre o estilo de vida dos «retornados» africanos, a elite e a classe média africanas contemporânea foram igualmente narrados pela escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie no seu portentoso romance *Americanah*. Adichie descreve-os no capítulo 48, tendo como pano de fundo o «Clube Nigeropolitano», um ponto luxuoso de encontro dos «retornados» nigerianos. Reúnem-se para convívios, com «excentricidades» na cabeleira e no vestuário. «Vozes encrespadas com sotaques estrangeiros» falam com algum desdém do quotidiano nigeriano, da comida local e doutros aspectos da mundividência africana, algo que, de resto, está igualmente retratado no *An African City*. De mais a mais, no «Nigeropolitano» também todos «escorrem» o seu *savoir faire* e estão ansiosos por mostrar «o quanto sabem do mundo ocidental» e de mencionar as universidades norte-americanas nas quais estudaram (*vide*, Adichie, 2013: 607-612).

²⁶³ Neste ponto, importa frisar que, em *Americanah*, Chimamanda Adichie soube captar soberbamente as narrativas do consumismo da elite nigeriana pós-colonial.

stumbling blocks to African post-colonial independence?».²⁶⁴ Sob a capa de um estilo de vida cosmopolita, os arautos e agentes do sistema económico planetário não só aproveitam para incitar ao consumo como estabelecem valores e formas de viver. É deste modo, segundo Dabiri, que o afropolitismo acaba por secundarizar a discussão de problemáticas como raça, modernidade e identidade, que são sacrificadas em nome do consumismo.

O escritor queniano Binyavanga Wainaina, por seu turno, tem desferido de forma contundente contra o conceito de afropolitismo. Como nos relata Stephanie Bosch Santana, para Wainaina afropolitismo é «a term that perhaps once held promise as a new theoretical lens and important counterweight to Afro-pessimism, but that has increasingly come to stand for empty style and culture commodification.»²⁶⁵ Mais: para Wainaina, através de uma lente afropolita «travel is easy» e «people are fluid»²⁶⁶. Dito de outro modo, ele é da opinião de que o afropolitismo é uma mera quimera, uma narrativa fictícia, vazia e que ilude as pessoas de que se vive num mundo de grande e livre circulação. Perante isto, Binyavanga Wainaina lançou um forte apelo para que se «exorcize» o afropolitismo, para que se sepulte esse conceito artificial.

Em suma, para Daribi e Wainaina, entre outros, sob o tropo de afropolitismo esculpem-se formas de vida e valores de determinadas elites sociais e económicas, que, por sua vez, são sustentadas pela mercantilização da cultura, identidade e modos de viver. Desta forma, lubrificar-se-ia também as multinacionais e o capitalismo global. Outra conclusão implícita nas argumentações dos autores supraditos é que, na tentativa de desparoquializar as identidades africanas, remetendo-as para uma certa *forma-cosmopolita-de-ser*, alguns defensores do afropolitismo têm deslizado com muita facilidade num cosmopolitismo banal, postiço e prenhe de inanidades.

²⁶⁴ *Idem.*

²⁶⁵ Disponível aqui: <http://africanwords.com/2013/02/08/exorcizing-afropolitanism-binyavanga-wainaina-explains-why-i-am-a-pan-africanist-not-an-afropolitan-at-asauk-2012/> o último acesso ocorreu no dia 11 de Abril de 2014.

²⁶⁶ *Idem.*

Estas críticas parece-nos consistentes. No entanto, o afropolitismo trazido do ponto de vista académico pelas mãos do camaronês Achille Mbembe parece focar noutros elementos interessantes que se articulam com os impulsos da mobilidade dos meus interlocutores. Dizer isso não é sinónimo da assunção de que a abordagem de Mbembe não tenha as suas limitações e que ela não nos remeta também para algumas das críticas apontadas pelos autores que mencionei acima. No entanto, Mbembe, na sua teorização, pelo menos, imprime alguma profundidade histórica e uma análise sociológica ao conceito de afropolitismo. Ademais, no meu entender, há uma clara distinção a fazer entre o afropolitismo apresentado por Taiye Tuakli-Wosornu e a proposta de Mbembe. Em relação ao continente africano, o primeiro inscreve-se numa ancoragem mais centrífuga e a segunda tem uma abordagem mais centrípeta, na qual se leva muito em conta a história, as migrações internas, as políticas da identidade e de identificações, as multiplicidades e as especificidades africanas. Seja como for, nestas duas concepções de afropolitismo, a mobilidade e as migrações são centrais.

Logo após a publicação do artigo de Taiye Tuakli-Wosornu, Mbembe, em 2006, introduzia e difundia esse conceito no léxico académico. Posteriormente, num dos seus trabalhos, retomava-o e definia-o da seguinte forma:

O afropolitismo não é igual ao pan-africanismo ou à Negritude. O afropolitismo é uma estilística e uma política, uma estética e uma certa poética do mundo. É uma forma de estar no mundo que recusa, por norma, qualquer forma de identidade vitimária – o que não significa que não tenha consciência das injustiças e da violência que a lei do mundo infligiu a esse continente e a essa gente. É igualmente uma tomada de posição política e cultural em relação à nação, à raça e à questão da diferença em geral (2014b: 186).

Antes de avançarmos para uma análise do afropolitismo apresentado por este autor, situemos a conjuntura da sua proposta. Esse contexto tem como pano de fundo a recomposição social do espaço africano nos últimos dois séculos e, em especial, nos últimos vinte anos. Neste ponto, voltemos às primeiras páginas deste capítulo. Ilustrávamos aí o caso da IN de Dacar como um dos exemplos das grandes transformações nas urbes africanas que se pautam por «linhas frenéticas» cujas direcções e alcances oscilam muito, produzindo uma infinidade de *mundos*, sejam eles religiosos, económicos, sociais ou culturais. Nas últimas décadas, as constantes e

grandes mutações sociais em África prendem-se, em parte, com as lutas pelo poder, as guerras civis, as migrações internas e externas, as intervenções do capital financeiro estrangeiro e o controle externo pelos recursos do subsolo. Estes factores têm engendrando reconfiguração política e económica e, vezes sem conta, corrupção, envolvendo africanos e interesses euro-americano-asiáticos. Isso, defende Mbembe, redefine os «termos da soberania dos Estados africanos», ultrapassando «largamente as distinções entre o público e o privado» (2014b: 165).

Em alguns contextos, a economia, como se sabe, é de cariz extrativo, cresce muito, mas nem por isso mitiga as desigualdades sociais. Nesses, como numa boa parte dos países africanos, as assimetrias sociais e económicas crescem a um ritmo galopante, provocando disrupções de variadíssimas ordens, entre os quais o desemprego, a precariedade e a exclusão social são as partes mais visíveis. Nesse torvelinho de transformações sociais e económicas emergem novos modos de viver ou de *conceber o quotidiano*. Por conseguinte, sob criatividade interna e influências externas, brotam novas formas de armação do social no que concerne directamente às reconfigurações familiares e de parentesco, alterações nas funções parentais e concepções de sexualidade. Mais: no que respeita aos hábitos alimentares, o desporto, o vestuário, a moda e os cuidados com o corpo (2014b: 165-190). É precisamente aqui que entra a questão do cosmopolitismo, pois ele vai ao encontro da imbricação engendrada pelos agentes e realidades políticas, sociais e económicas. De mais a mais, o cosmopolitismo aparece em todo este processo como um importante vocabulário, tanto para os africanos mais despojados economicamente como para a elite económica e social.

Nesse particular, Achille Mbembe destaca dois tipos de cosmopolitismo. O primeiro, de tipo *vernacular*²⁶⁷ que envolve movimentos religiosos, culturais e migrantes que percorrem o vasto território africano, propiciando «um comércio intensivo com o mundo» que faz emergir «formações culturais híbridas e em vias de criouliização acelerada» (2014b: 168-169). O segundo tem lugar junto das elites e processa-se a dois níveis. Por um lado, no «esforço de reencantamento das tradições e dos costumes» e, por outro lado:

²⁶⁷ Aqui, Mbembe dá como exemplo o caso senegalês estudado por Mamadou Diouf (2000).

Procede através da abstração da tradição, sendo que a principal preocupação reside na emergência de um eu moderno e desterritorializado. Nessa vertente, é enfatizada a temática do governo civil, que deve incentivar a criação de instituições favoráveis à participação igualitária no exercício de soberania e da representação. No plano filosófico, essa vertente sustenta o aspecto no qual os africanos são idênticos aos restantes seres humanos. A problemática em torno da propriedade privada e dos direitos individuais prevalece sobre as individualidades raciais, culturais ou religiosas ou as filosofias da irredutibilidade (*idem*: 170).

Nesses dois tipos de cosmopolitismo, as migrações internas e as mobilidades transnacionais afiguram-se cruciais. Porém, Achille Mbembe chama atenção para o facto de as intensas mobilidades não serem novidade em África. Além de defender existência de modernidade na África pré-colonial, Mbembe recorda que nesse período houve «uma história de indivíduos em permanente movimento na totalidade do continente» (*idem*: 183). Este é mais um dos pontos em que o autor se distancia da tentativa de fazer das mesclas e criouliização em África algo recente. Dizer isso não é esconder a existência de um caleidoscópio de particularidades que a engenharia económica mundial e a geopolítica africana imprimiram nas últimas três décadas no tecido social africano e que tiveram uma influência bastante profunda na formação dos novos amalgamentos culturais, pelo contrário. E é isso que Mbembe tenta trazer a lume com o «seu» afropolitismo. Ou seja, este autor tenta mapear um conjunto de novas especificidades culturais e identitárias que ocorrem no interior da sociedade africana, apontando alguns dos acontecimentos que concorreram para o forjamento de uma sensibilidade cultural, histórica e estética que está na base do afropolitismo (*idem*: 184).

O afropolitismo é apresentado como uma proposta alternativa aos paradigmas que têm influenciado profundamente a mundividência artística, política e intelectual do continente, em especial na África subsariana. Aqui, ele aponta as diversas variantes do nacionalismo africano ou anticolonial, as várias releituras do marxismo no contexto africano, conhecido como «socialismo africano», e o pan-africanismo (*idem*: 178-79). No fundo, o afropolitismo é uma espécie de movimento político, estético e

um *modo-de-ser-no-mundo*, e uma das suas finalidades é a de preencher as clareiras²⁶⁸ deixadas pelas três correntes de pensamento citadas atrás. Ou seja, o conceito tem como fito ser mais uma alternativa para que possamos vislumbrar a *ascensão da humanidade*, uma proposta central no trabalho de Mbembe.

Falemos então, resumidamente, das bases do afropolitismo. Mbembe situa-o em dois momentos. Primeiro, logo na largada pós-colonial, com a emergência de uma nova literatura africana, inaugurada por escritores como Ahmadou Kourouma e Yambo Ouologuem que, distanciando-se da escrita preponderante do movimento da Negritude, procurou não só relativizar mas também abolir o fetichismo das «origens» (*idem*: 179). No essencial, estes autores, assim como o escritor congolês Sony Labou Tansi, procuraram, num plano, chamar atenção para as estruturas perversas que se iam erigindo no seio do poder estatal pós-colonial. Noutro plano, as suas obras artísticas pautavam-se pelo questionamento vigoroso da naturalização de categorias como «autóctone» e «alógeno». Por conseguinte, contribuíram para a discussão sobre a extensão da «cidadania africana» a pessoas com todos os tipos de pigmentação de pele e provenientes de outros continentes.

O segundo momento, por seu turno, argumenta Mbembe:

corresponde à entrada de África na nova era de dispersão e circulação. Essa nova era caracteriza-se pela intensificação das migrações e pela implantação de novas diásporas africanas pelo mundo. Com a emergência dessas novas diásporas África deixa de constituir um centro em si, passando a constituir-se por polos entre os quais há constante passagem, circulação e repetição. Esses polos sucedem-se uns aos outros e revezam-se. Formam inúmeras regiões, superfícies e jazidas culturais às quais a criação africana recorre incessantemente (*idem*: 181).

²⁶⁸ Em primeiro lugar, Mbembe advoga o seguinte: «no que concerne o ‘nacionalismo africano’, este representa, na sua origem uma utopia portentosa cujo poder insurrecional foi ilimitado – a tentação de nos compreendermos a nós mesmo, de nos erguermos perante o mundo, com dignidade, enquanto seres dotados de um rosto humano, simplesmente». Contudo, prosseguindo escreve: «mas, a partir do momento em que o nacionalismo se transformou em ideologia oficial de um Estado tornado predador, perdeu qualquer núcleo ético e converteu-se num demônio ‘que vagueia pela noite e evita a luz do dia’» (Mbembe, 2014b: 187). Noutro espaço (2001: 181), o mesmo autor aponta para o que considera ser outra lacuna: a substituição do conceito de «civilização» por «progresso», embora esta permutação fizesse parte das teleologias desse período. Mbembe chama igualmente a atenção para pressuposição vinculada de que a conquista do poder restituiria a justiça económica, social e racial que a era colonial negara aos africanos negros, isto é, acreditava-se que a desracialização do poder era fundamental para ressarcir os africanos negros (2001; 2014a: 186).

Ora, é no âmbito dessa «nova era» da diáspora africana que se enquadra o caso em apreço de Nataniel Semedo, sendo que a força propulsora principal da sua mobilidade é um projecto missionário protestante.

Os *mundos* nos quais os afro-ilhéus circularam merecem ser mapeados aqui e, acima de tudo, evocadas as historicidades dessas mobilidades. Por exemplo, as mobilidades regionais entre Cabo Verde, Guiné-Bissau e Senegal são antiquíssimas, remontando ao século XV, como se sabe. Alguns trabalhos de cariz mais etnográfico que têm emergido ultimamente pretendem dar a conhecer as implicações dessas circulações.²⁶⁹ É nesse panorama que inserimos a mobilidade dos interlocutores analisados anteriormente, tanto o caso dos missionários e crentes nazarenos cabo-verdianos em Dacar, como a circulação de Semedo. A relevância histórica e etnográfica dessas mobilidades insta-nos a reflectir sobre o *movimento* que edificou essa amalgamação de experiências e historicidades, da qual os casos de Antero Daniel Fontes e Semedo são demonstração cabal. A «mestiçagem» reclamada por Fontes e o processo histórico de constituição de identidades *cabo-senegalesas* merecem ser profundamente estudados e poderão lançar novas luzes sobre o transnacionalismo e a migração cabo-verdianas.

Outrossim, os liames destas mobilidades revelam a assunção de um cosmopolitismo no qual estes nossos interlocutores estão inseridos. Em primeiro lugar, convém sublinhar que a ideia de cosmopolitismo sempre esteve presente no contexto africano. Comprova-o a historiografia do período pré-colonial aos dias de hoje, e basta olharmos para as múltiplas formas de conceber o quotidiano no contexto africano actual para identificarmos os vários cosmopolitismos, quer vernaculares, quer das elites, que o vórtice das transformações pós-coloniais ajudou a criar. Em segundo lugar, vale a pena alertar para o perigo que o uso excessivo do conceito de «cosmopolitismo» e até de «crioulização» podem implicar. Além da prolixidade, o uso acrítico desses termos pode dar lugar à ideia de que nos círculos ditos «cosmopolitas» ou «crioulos» emerge a padronização de um modo específico de *ser-no-mundo*. Em última instância, isso levar-nos-ia a pensar na homogeneização de

²⁶⁹ Aqui, há que destacar os trabalhos de Eufémia Vicente Rocha (2009; 2014) e Carlos Elias Barbosa (2011, 2013) sobre essas mobilidades regionais.

contextos «cosmopolitas». Ora, isso asfixiaria uma das «virtudes» inerentes ao próprio conceito que é o da resistência à fixação. Como temos visto, a discursividade e a praxis cosmopolitas enjeitam o confinamento.

Assim, do ponto de vista analítico, há que mobilizar o conceito, por um lado, enquanto um enfoque metodológico no qual se pode descortinar o que está em jogo em determinados contextos. Por outro, há que reflectir sobre os efeitos do carácter poroso que as dinâmicas «cosmopolitas» mobilizam. Nestes termos e a partir do levantamento das narrativas dos meus interlocutores, tomo por cosmopolitismo um *modo-de-estar-no-mundo* caracterizado pela fluidez, inconstância e apropriações de ideias sobre a confecção do quotidiano que se redefinem através do processo de deslocamento. É uma forma de conceber a existência e a experiência humanas que repousa no princípio da entrega à plasticidade do devir histórico e contingencial sem, no entanto, se reter a eles. A sua única submissão surge perante as dinâmicas e repercussões do *movimento*. Em suma, é um cosmopolitismo que resulta da subducção e absorção de concepções de vida e que traz no seu bojo a permeabilidade e o desejo da evasão.

Tanto as narrativas dos meus interlocutores da IN de Dacar como as narrativas de Semedo reverberam a pluralidade de concepções e sensibilidades cosmopolitas que as migrações, mobilidades, circulações, sobreposições e entrelaçamentos ajudaram a formar. Tanto num caso como no outro vemos que o movimento de pessoas, bens e informações, como doutrinas e interpretações várias de relatos bíblicos, concorreram para a amalgamação de modos de vida, em especial os modos de conceber a «vida cristã». O percurso transnacional de teologias alterou, como vimos com o caso da JOCUM em Cabo Verde, o panorama religioso e alargou a pluralidade, a administração e a governação dos «regimes religiosos». Às práticas religiosas e espirituais africanas, ao cristianismo, ao islão e às religiosidades trazidas por judeus, indianos, chineses e outros asiáticos que residem há muito em África, juntaram-se, ao longo do século XX, novas formações religiosas no continente. Do interior do islão, surgiram novas tradições e confrarias muçulmanas e do seio do cristianismo brotaram correntes proféticas, como o tecoísmo e kimbanguismo. Além destes desdobramentos, movimentos evangélicos internacionais, como a JOCUM, e igrejas pentecostais,

muitas de origem brasileira, desembarcaram nos países africanos. Estas alteraram de forma considerável a liturgia e até algumas interpretações bíblicas no seio de comunidades protestantes africanas mais convencionais. Há que sublinhar que práticas meditativas como o ioga têm proliferado pelo continente e a ministração do *Johrei*, prática espiritual de origem japonesa da Igreja Messiânica Mundial, tem chegado a países como a Angola. Este é o quadro que elucida a circulação de «bens religiosos» e as suas implicações nas transformações religiosas, sociais, culturais e económicas em África. Por outro lado, essas circulações forjam sensibilidades, cosmopolitas ou não. E aqui retomamos o caso da circulação do pastor Nataniel Semedo entre Cabo Verde, Guiné-Bissau e Brasil.

Mobilidade e «desparoquialidade»

Até agora tentámos traçar alguns paralelismos entre as políticas de identidade e de identificação de Nataniel Semedo e as teses cosmopolitas. Do mesmo modo, estas similitudes são observáveis nos trajectos e mobilidades de Antero Daniel Fontes e dos outros membros da IN de Dacar, anteriormente analisados. As suas discursividades fazem-nos constatar alguns elementos que seriam partilhados por um «patriota cosmopolita» ou um «afropolita». Por exemplo, para Semedo, nada há de paradoxal em dizer: «aquilo que sinto por Cabo Verde, eu sinto pelo Brasil com certeza. Eu amo o Brasil assim como Cabo Verde». Ou seja, para ele, essas duas afectividades não são mutuamente exclusivas. Se quisermos, elas não se opõem. Um posicionamento muito semelhante ao de Fontes, que denomina a sua identidade de «mestiça», partilhada entre Cabo Verde e o Senegal. Todo esse processo de desterritorialização e reterritorialização tem como palco o próprio continente. E tanto para o caso de Semedo como para o de Fontes, além de um certo grau de cosmopolitismo, no sentido mais lato do termo, há um «cosmopolitismo enraizado» ou «patriotismo cosmopolita», na linha das propostas de Appiah e dos trabalhos da coletânea de Werbner. Resumindo, nas narrativas de Semedo, por exemplo, deparamos com uma clara «política de africanidade» e visões cosmopolitas. Esse cosmopolitismo e a sua assunção de «cidadão do mundo» têm na sua génese algo a que poderíamos chamar de «cidadania celestial». Este é o aspecto peculiar e distintivo do cosmopolitismo de

Semedo. Este pastor incorporou na sua arquitectura intelectual e afectiva as narrativas cristãs de «peregrinação pelo mundo», cidadão da «pátria celestial» e por aí fora.

Esta sensação e «convicção» de que a sua «verdadeira» pátria não reside no planeta Terra, não surgiram durante o seu percurso pela Guiné-Bissau e pelo Brasil. Como me contou Semedo, emergiram em Cabo Verde durante as actividades da JOCUM na cidade da Praia. Nessa altura a base dessa organização internacional situava-se na localidade de Lém-Ferreira. Semedo recorda que passaram por algumas necessidades, pois, por vezes, escasseavam os alimentos básicos. Era frequente, lembra, saírem para o evangelismo nos bairros num «jejum forçado, por não ter o que comer... mas à noite cada um trazia um saco, uns traziam pães, outros traziam sabe-se lá o quê e à noite era uma festa». Mais tarde, mudaram-se para Pedra Badejo, interior de Santiago, e diz que também não foram tempos fáceis. Acrescenta: «eram tempos em que nos reuníamos à beira-mar, para orar e para buscar a orientação de Deus». Sentiam-se, salienta Semedo, como «homens errantes, homens apátridas, embora sabíamos que Cabo Verde era a nossa pátria». Recorda que nesse período a passagem bíblica de Mateus 8.20 acompanhava-os nas suas missões evangelísticas. Mateus descreve aí o momento em que os discípulos disseram a Jesus que queriam segui-Lo por onde quer que Ele fosse, e Este respondeu-lhes dizendo: «as raposas têm covis, e as aves do céu têm ninhos, mas o Filho do homem não tem onde reclinar a cabeça». E Semedo acrescenta: «e nós sentíamos-nos um pouco assim, sem lugar certo, sem saber exactamente para onde ir. Eu confesso para você, meu caro Ruben, ainda hoje eu me sinto um errante, muitas vezes eu me sinto um errante neste mundo aqui». Prossegue argumentando que «o centro da vontade de Deus é o melhor lugar do mundo» e assume-se como «um nómada que busca estar no centro da vontade de Deus, independentemente do lugar geográfico, do lugar físico». E diz mais:

Tenho a convicção de que se estou no centro da vontade de Deus, estou no melhor lugar do mundo, entendeu? Se estou aqui em Cabo Verde e estiver no centro da vontade de Deus, então para mim este é que é o melhor lugar do mundo. Se amanhã eu for para Nova Iorque, para o bairro Little Italy, um bairro chique de Nova Iorque, ou se for para um Bronx ou Harlem, na periferia de Nova Iorque, se estiver no centro da vontade de Deus, estarei no melhor lugar do mundo, esta é a minha plena convicção hoje... A minha pátria é o céu, Ruben. Acima de tudo, a minha pátria é o céu. Nessa tridimensão, eu sou cabo-verdiano, a

minha pátria é Cabo Verde. Nesse mundo que me condiciona no espaço, no tempo e na matéria, sou cabo-verdiano. Mas a minha pátria além tempo, além matéria, além espaço é a eternidade com Jesus Cristo. Eu sou um cidadão do céu. Eu sei que se agora, neste momento que estou falando com você, Deus me chamar, e sei que neste momento se o meu coração parar de bater, eu vou para o céu, agora. Amanhã não sei, mas hoje, agora, neste momento, se o meu coração parar de bater, eu vou para a minha pátria que é o céu.

Este excerto assume uma grande relevância no âmbito do que temos vindo a discutir neste capítulo, pois revela-nos dados substanciais sobre a questão das políticas de identidade e da própria noção de mobilidade. Se até aqui Semedo vinha assumindo as ideias de ser «muito africano» e «cidadão do mundo», agora, ele remete-nos para a sua cidadania e pátria derradeiras: o «céu». Assume sem hesitar que o centro de gravidade da sua cidadania não se encontra na terra, mas no «céu», onde reside, em primeira e última instância, a sua pátria. Já analisámos a questão da «africanidade» de Semedo. Mas no que concerne à sua condição de «cidadão do mundo», falta trazer um elemento que está no âmago da sua reivindicação: o imaginário da *universalidade paulina*.

Alain Badiou, no seu trabalho sobre a figura de São Paulo, procura, entre outros objectivos, sublinhar o papel deste apóstolo na edificação do *universalismo*. Sobre este tema ele atribui a Paulo um papel fundacional por «ser um dos primeiros teóricos do universal» (2009: 126). O mote de eleição para a sua análise reside em Gálatas 3. 28: «Não há mais judeu nem grego, não há mais escravo, nem livre, não mais homem nem mulher». E para uma análise complementar, Badiou acrescenta Romanos 2. 10 «Glória, honra e paz para qualquer um que faça o bem, para o judeu em primeiro lugar, em seguida, para o grego! Pois adiante de Deus não há nenhuma distinção entre pessoas». Se a passagem de Gálatas revela um Paulo *universalizante*, a de Romanos mostra um Paulo *particularizante*, embora nesta última já despontem as premissas do seu pensamento «universal». Para Alain Badiou, na verdade, Paulo:

Não só se recusa a estigmatizar as diferenças e os costumes, mas aceita a eles se dobrar de tal modo que através delas, e nelas, passe o processo de abandono subjectivo delas. É exactamente a busca de novas particularidades onde *expor* o universal, que transporta Paulo para além do local do acontecimento propriamente dito (o local judaico), que o leva a deslocar a experiência, histórica, geográfica e ontologicamente (*idem*: 116, itálico do autor).

Há muito de similar entre a ideia de «universal» em Paulo e os princípios cosmopolitas analisados anteriormente. Podemos destacar, pelo menos, dois pontos. Em primeiro lugar, nem a ideia de «universal» nem o cosmopolitismo se desenvolvem das particularidades «originais». Paulo instalava a particularidade judaica na parte superior da sua hierarquia. Um «cosmopolita enraizado», por sua vez, não abre mão de identificar a sua pátria terrena e «original», as suas «raízes». E isso é muito claro, por exemplo, na discursividade de Nataniel Semedo quando a páginas tantas da nossa conversa me disse taxativamente: «não me vejo sem África, a minha essência é África». Ou seja, a sua «essência» ou «particularidade» distintiva é África. Este é, no entanto, apenas uma das faces da sua identidade. Em segundo lugar, tanto Paulo como um «patriota cosmopolita» ou um «cosmopolita enraizado» lançam logo a seguir o «processo de abandono subjetivo» das particularidades. Nota-se que, no fim das contas, o que está em causa não é a abolição das particularidades, mas antes o fazer repousar nelas o «universal». Ou seja, as particularidades diluir-se-iam na plataforma e no crivo do «universal».

Alain Badiou, no final da sua obra, clarifica este ponto:

Paulo, insistimos, não é dialético. O universal não é a negação da particularidade. É o encaminhamento de uma distância concernente a uma particularidade sempre subsistente. Toda a particularidade é uma conformação, um conformismo.²⁷⁰ Trata-se de sustentar uma não conformidade com o que sempre nos conforma. O pensamento encontra-se na prova da conformidade e somente o universal o ergue, com um labor ininterrupto, numa travessia inventiva, dessa prova (*idem*: 128).

E o filósofo francês conclui: «somente é universal aquilo que está em exceção imanente» (*idem*: 129). Aqui ocorre-me um célebre comentário do escritor Ralph Ellison sobre a cultura do jazz: «o jazz encontra sua própria vida na improvisação sobre materiais tradicionais, o jazzista deve perder sua identidade mesmo quando a encontra...» (Ellison cit. in Gilroy, 2001: 168-69). Portanto, tanto para um jazzista como para um sujeito histórico que se quer «universal», «o estado de exceção permanente» deve fazer parte do seu *modo-de-ser-no-mundo*. Este seria, digamos, o

²⁷⁰ Badiou traz-nos a ideia de «princípio da não conformidade» recorrendo à epístola aos Romanos 12. 2: «Não vos conformeis com este século presente, mas sede transformados pelo renovamento de vosso pensamento».

perfil de um «cosmopolita» ou «cidadão do mundo» levado até às suas últimas consequências. Neste particular, retomamos a mobilidade dos meus interlocutores.

A deslocação e a circulação de alguns deles repousam, de certo modo, numa certa «diluição» do particular. Na entrevista que fiz ao pastor Jorge Barros na cidade da Praia, interpelei-o sobre o porquê de ter escrito a sua célebre frase: «Temos de escutar e responder a essa Voz desesperada que vem do Mundo fora: MISSÕES! Fomos uma Consequência delas. Sejamos agora uma Causa. A viragem é imperativa» (1972: 5). Respondeu-me com o seguinte comentário:

A chamada de Deus, nós não percebemos bem quando a recebemos, achamos que é local, mas à medida que a abraçamos, notamos a sua universalidade. Jesus Cristo disse: «ser-me-eis minhas testemunhas em Jerusalém, na Judeia, Samaria e até os confins do mundo». Subitamente aprendo que eu não tenho paróquia, não pertença a um lugarzinho, mesmo que esse lugarzinho seja o predilecto da minha alma, como este torrão nosso, sim. É por isso que me sinto à vontade noutros países a fazer o que a igreja acha que eu possa fazer no momento. E reconheço que quando se evidenciam as minhas deficiências, Deus prepara imediatamente alguém com algo mais que vai preencher a lacuna. É imperativa... a palavra usei-a e não tinha nem consciência, agora é que me faz lembrar, sim.

Neste trecho de Jorge Barros há uma lição muito evidente. É a ideia de que a «chamada» pressupõe não somente a «dissolução» do «paroquial», como, ao mesmo tempo, ter a consciência de que a «chamada» se dirige para «os confins da terra». Dito por outras palavras, há que ter a noção de que a «chamada» tem uma implicação: a *desparoquialidade*. Por conseguinte, a «chamada» e a consequente mobilidade têm em si mesmas um carácter «universal», têm de se revelar na «universalidade». E onde se situaria essa «universalidade»? Seguindo o raciocínio de Nataniel Semedo: «no centro da vontade de Deus, que é o melhor lugar do mundo». E em todo esse processo é preciso ter em mente que não se tem «paróquia» ou «um lugarzinho», lembra-nos Barros. E isso, por outro lado, equivale a assumir que se é um «errante e apátrida por esse mundo», aqui numa clara alusão, outra vez, a Nataniel Semedo.

À guisa de conclusão deste capítulo podemos apontar as seguintes observações. Em primeiro lugar, importa realçar que as reflexões em torno da mobilidade dos meus interlocutores permitem-nos dar inteligibilidade a múltiplas transformações que

ocorreram em África nas últimas décadas. Por outro lado, deve assinalar-se que os acontecimentos pós-coloniais nos permitem esboçar, em parte, os interstícios dessas mobilidades. Em segundo lugar, percebemos que as transformações da África pós-colonial têm de ser entendidas não somente através dos seus fenómenos endógenos, mas também pelas concatenações históricas que resultam das conexões entre África e os outros continentes. No seio do continente africano, as mobilidades e as circulações têm sido intensas, originando rompantes mutações e a «produção de intervalos». Nisto, as urbes africanas espelham de forma acabada as fremências e reconfigurações do espaço social. A esfera religiosa, por sua vez, reflecte também essas profundas transformações.

Neste particular, penso que as narrativas etnográficas da IN de Dacar trazidas para este capítulo não somente reverberam flutuações demográficas como elucidam os «pontos de fuga» que os projectos migratórios e missionários podem encerrar. Lembremo-nos das mobilidades de Daniel Gomis, José Monteiro e Antero Daniel Fontes, por exemplo. As narrativas desses três jovens pastores nazarenos mostram-nos o quão intenso, volátil e imponderável têm sido o *movimento* e a recomposição da realidade africana no período pós-colonial. Neste ponto, o caso de José Monteiro afigura-se-nos exemplar. Recordemos que muita da sua mobilidade se deveu às volatilidades do contexto africano, onde, muitas vezes, a instabilidade económica e social, como a implosão repentina de um golpe de Estado, podem levar milhões de pessoas a migrar. Ainda sobre Gomis, Monteiro e Fontes, vimos que os seus percursos os levaram a adquirir múltiplos espaços de pertença, entre os quais podemos citar Senegal, Mauritânia, Cabo Verde, Costa do Marfim, além das referências ancestrais como Portugal e Guiné-Bissau.

Num segundo plano, é fundamental sublinhar que há projectos exógenos que têm contribuído também para a produção das tais linhas «oblíquas, paralelas, curvas e frenéticas». Na verdade, eles têm participado activamente nas transformações da paisagem humana e simbólica das realidades africanas. Para este capítulo, trouxemos o caso da JOCUM. O encontro entre Nataniel Semedo, nazareno cabo-verdiano, e a JOCUM, uma agência evangélica internacional, é uma demonstração cabal de como é que se têm esboçado muitas das novas cartografias migratórias em África e para fora

desse continente. No essencial, essas cartografias produzem ou expõem o «múltiplo», as subjectividades, as sobreposições e a profusão de referências e identificações. Por fim, há que salientar que o caso do pastor nazareno Nataniel Semedo, além de expor boa parte dessa cartografia, revela na sua discursividade missionária uma narrativa em torno de concepções como «centro da vontade de Deus» e mesmo de «chamada», que, por opção, não foram aprofundadas no presente capítulo. Num dos pontos altos da nossa conversa, ele disse-me o seguinte: «o nosso *chamado* é para África, eu a minha esposa e a minha filha. Deus tem trabalhado nas nossas vidas, criando esse perfil para África, para que possamos ser missionários em África». No decurso de uma mobilidade missionaria, um missionário torna crível, inclusive na esfera da «religiosidade íntima», a ideia de que «Deus o está chamando» para um determinado contexto geográfico. Seguindo a ideia de Semedo, assim se «constrói e se «esculpe» um perfil para um país, região ou continente.

Conclusão

Enquanto escrevo estas considerações finais, a campanha anti-imigração aumenta em vários países da Europa. Ela não começou agora, com sabemos. Mas num ano marcado, mais uma vez, pelos naufrágios e mortes de migrantes africanos subsarianos no Mediterrâneo e pela chegada de milhares de refugiados do Médio Oriente, intensificam-se os discursos e as manifestações anti-imigração. Estas baseiam-se, fundamentalmente, nas ideias de «pureza racial» e defesa dos «valores» europeus supostamente ameaçados, na islamofobia, etc., e contribuem para o surgimento de «pânicos morais» junto da opinião pública e das populações.²⁷¹ No âmago destes discursos, ocultam-se os jogos e as acções da geopolítica internacional e a cupidez do sistema capitalista²⁷² que encerram as migrações para o continente europeu. No essencial, estamos também perante questões como globalização e relações de poder. Verifica-se uma imensa desproporcionalidade entre o fluxo de mercadorias e o fluxo de pessoas. A mobilidade destas últimas está confinada a uma parcela da população mundial. Se, para alguns, a globalização se configura na compra de um bilhete de avião numa companhia de «custo baixo» para percorrer «geografias sem fim», para outros, a grande maioria, ela «não representa o tempo infinito de circulação, é o tempo das cidades fortificadas, campos e arames farpados, cercas e enclaves, fronteiras que se interpõem e que, cada vez mais, servem de obstáculo ou pedra tumular – a morte desenhada sobre a poeira ou as ondas; onde jaz no vazio o corpo-objecto largado» (Mbembe, 2014a: 24). Palavras que nos remetem para panoramas já conhecidos. Em suma, é desta forma que soçobra, cada vez mais, a máxima anunciada pelos defensores da globalização capitalista segundo a qual esta concorreria para «um

²⁷¹ Sobre estas questões, a islamofobia e os «pânicos morais» que influenciam a visão que se tem do Islão na Europa, consultar José Mapril (2012).

²⁷² Sirva-nos de exemplo a depredação, extracção e exploração das chamadas «matérias-primas», que o sistema económico planetário vigente estimula, nos territórios donde provêm muitos destes migrantes. Estes factos, juntamente com outras causas, concorrem para iniquidades sociais e económicas, conflitos militares e crises humanitárias que levam centenas de milhares de pessoas, primeiramente, para uma migração intra-continental e, depois, para fora do continente, sobretudo para a Europa.

mundo sem fronteiras».²⁷³ Pelo contrário, consolidam-se as fortalezas, materializadas em medidas jurídicas, nos «centros de detenção» e nos «campos de refugiados» para os migrantes junto das fronteiras europeias, por exemplo.

Não obstante os meus interlocutores pertencerem a uma região do mundo marcada por inúmeros obstáculos no que à circulação diz respeito²⁷⁴, a mobilidade de muitos deles torna-se possível e é facilitada por ser engendrada por uma instituição cujos modelos, rituais e aparato simbólico se enquadram numa matriz cultural greco-judaico-cristã. Dito de outro modo, essa mobilidade, e a instituição que a sustenta, acomodam no seu âmago «valores» e capitais morais e simbólicos que as instituições do chamado «Norte Global» reconhecem e respeitam. Esta mobilidade missionária protestante, nazarena, não representa um «perigo» nem uma «ameaça» para os considerados «cânones» ocidentais.²⁷⁵ Pelo contrário, ela pode ser vista também como um meio de prodigalizar o imaginário de um Ocidente que recorrentemente invoca as «raízes cristãs» da sua constituição. Este foi, sem dúvida, um factor muito importante para a mobilidade e circulação dos meus interlocutores. Um olhar mais demorado sobre essa mobilidade deu-nos aqui a conhecer outros factores igualmente relevantes, e em alguns casos decisivos, como as perspectivas e projecções dos missionários, os seus horizontes, a sua cosmovisão e os seus vocabulários.

A acumulação de capital académico constituiu um dos grandes móveis para a mobilidade dos meus interlocutores. Aliás, a acumulação de capital escolar tem sido o factor mais determinante para a mobilidade e ascensão económica e social dos cabo-verdianos. A importância da educação em Cabo Verde foi desde muito cedo valorizada na IN. A Escola Diária fundada por João Dias na Brava, em 1920, e a edificação do Seminário Nazareno pelos missionários norte-americanos, em 1953, são duas marcas desse reconhecimento. Por um lado, estimularam as aspirações individuais e sociais dos seus membros e, por outro, num plano mais amplo, foram dois dispositivos simbolicamente importantes no quadro das relações com o Estado e na disputa no campo religioso. No Seminário Nazareno formaram-se, como referi no

²⁷³ Na verdade, o que vemos é que a globalização está a remete-nos cada vez mais para um processo de «reinvenção das diferenças» (Mbembe 2014b: 89).

²⁷⁴ Ainda que, ao longo dos séculos, a emigração e a mobilidade cabo-verdianas tenham sido intensas, se comparadas com as de outros países africanos.

²⁷⁵ Ao contrário, por exemplo, da ideia que se tem em relação ao Islão na Europa (*vide* Mapril, 2012).

capítulo II, dezenas de pastores. Durante a fase missionária norte-americana, e até os dias de hoje, estes pastores eram vistos, pelos missionários estrangeiros e pelos líderes internacionais da IN, como fiéis depositários do ethos nazareno e das prescrições de Kansas City. Este facto concorreu muito para que a alguns deles fosse confiada a tarefa de inaugurar missões nazarenas em alguns países do mundo, de serem pastores em igrejas locais, tanto junto da diáspora nazarena cabo-verdiana como junto de nazarenos de outras nacionalidades, e de ascenderem a cargos de liderança regional e internacional na IN.

Esta consagração condensa, porém, outras motivações e factores que transcendem o mandato institucional. O processo de deslocamento dos meus interlocutores aglomera, na verdade, uma multiplicidade de experiências subjectivas, como a interpretação do «desígnio divino», a reconfiguração religiosa e identitária, assim como expectativas e projectos individuais e familiares. O carácter múltiplo dessa mobilidade ao nível das suas motivações e condições objectivas de concretização é um ponto de partida que desagua em narrativas, experiências e movimentos elípticos. Ou seja, o entrecruzar entre a pulsão evangelizadora e as aspirações individuais e familiares deu azo ao desdobramento de outros movimentos circulares sobre os quais se recriaram e se projectaram o devir religioso e divino e outras expectativas pessoais e colectivas. Neste ponto, a minha etnografia mostrou que algumas trajectórias foram-se alterando ao longo do percurso migratório, tanto a nível eclesiástico como a nível pessoal e familiar. Portanto, o enredo missionário e familiar foi passando por transformações à medida que as dinâmicas institucionais e as demandas individuais e familiares se dilatavam e se redimensionavam.

A mobilidade em si teve efeitos na vida dos meus interlocutores, que, por sua vez, também deixaram as suas marcas nos circuitos que eles percorreram. Em 2009, a própria IN publicou um pequeno livro com o título *Cape Verde: a fruitful branch* no qual, na primeira parte, se faz uma breve resenha da implantação desta igreja protestante no arquipélago e se destaca alguns dos seus percursores. Na terceira e última parte, mapeia-se os vários países e regiões por onde se desenvolveram as obras missionárias dos pastores e líderes nazarenos cabo-verdianos. Vemos portanto a IN

internacional a reconhecer a influência dos pastores, missionários e líderes nazarenos cabo-verdianos na disseminação do protestantismo nazareno.

Uma das ilações que tiro do meu trabalho etnográfico é que Portugal é um dos países onde a missão desses pastores tem sido mais significativa. Desde a chegada da IN ao território português, na década de 1970, verifica-se uma predominância de pastores cabo-verdianos liderando as igrejas locais.²⁷⁶ Mesmo nas regiões mais a norte do país, onde, historicamente, as congregações sempre foram constituídas maioritariamente por portugueses, têm prevalecido os pastores cabo-verdianos. Durante o meu trabalho de campo ouvi repetidas vezes que determinadas igrejas locais, tanto a sul como a norte do país, tinham preferência por pastores cabo-verdianos. A proliferação destes pastores e líderes na IN portuguesa demonstra-nos que, até um certo ponto, a globalização «a partir de baixo» aqui em análise implicou uma «provincialização» de determinadas regiões nazarenas portuguesas por parte dos cabo-verdianos. «Provincialização» aqui não envolve a ideia de «confinamento», visto vez que a história da IN em Portugal está igualmente povoada de trajectórias que provieram dos EUA, via missionários norte-americanos, e dos crentes e pastores portugueses que regressaram de Moçambique logo após o 25 de Abril de 1974.

Neste contexto, «provincialização» é muito mais que um conjunto de símbolos e códigos morais e administrativos, que geralmente são transmitidos por sujeitos de um «Norte Global» mas que neste caso foram difundidos por actores sociais protestantes de um «Sul Global». Ela consiste num modo de governar o religioso que resulta de um movimento migratório que traz no seu bojo uma súpula bastante heterogénea de saberes, ethos, estratégias e métodos de evangelização, e até mesmo nuances diferentes de administração. Como elucidou a minha etnografia em Cabo Verde e Portugal, os nazarenos cabo-verdianos salientam que a sua religiosidade repousa sobre o mesmo pano de fundo doutrinário dos nazarenos de outras paragens. Porém, defendem que a sua socialidade religiosa tem matizes específicas. A forma como a IN chegou às ilhas, através de um cabo-verdiano, o status, o capital e a distinção sociais que foi ganhando ao longo de décadas junto da instituições do Estado e da sociedade,

²⁷⁶ Além disso, outro dado a acrescentar é que parte substancial dos superintendentes distritais que a IN teve em Portugal foram cabo-verdianos.

além de algumas idiossincrasias próprias dos ilhéus nazarenos, levam-nos, por vezes, a defender a existência de uma «cultura nazarena cabo-verdiana». É neste sentido que a predominância de pastores e crentes nazarenos oriundos de Cabo Verde, particularmente na Área Metropolitana de Lisboa, imprimiu determinados reportórios cabo-verdianos nalgumas áreas do protestantismo nazareno em Portugal.

Não estou a defender, ressalvo, que o protestantismo nazareno cabo-verdiano simplesmente se replica no contexto português. O que se nota é que os pastores e crentes carregam consigo peculiaridades, narrativas e imaginários absorvidos das suas experiências nas IN de Cabo Verde, do contacto com os missionários norte-americanos e britânicos nas ilhas, e, como salientei num dos casos no capítulo III, até de experiências pastorais no Brasil. Prestar atenção a este fenómeno permite-nos perceber a ressonância, a legitimação e o reforço do capital simbólico dos pastores e líderes nazarenos cabo-verdianos no seio da IN em Portugal. Em suma, o caso da IN em Portugal é um exemplo paradigmático de um transnacionalismo religioso que assenta numa teia de historicidades religiosas, geográficas, biográficas e colectivas cujas dinâmicas de convivialidade produziram uma *região nazarena intersticial* com características particulares.

A mobilidade dos meus interlocutores pelo continente africano abre o segundo momento da sua «desparoquialidade». Ela proporcionou uma oportunidade para o desvincular da ideia de que se «pertence uma paróquia» e assumir a «chamada» para a *missão* como um desígnio «universal». Nalguns casos, foi uma mobilidade que se baseou, entre outros *vocabulários*, no «espírito aventureiro» e no «espírito de sacrifício», que bastas vezes estão associados a um imaginário criado ao longo dos séculos em torno da «ideia» de África e dos africanos. A análise das narrativas missionárias mostrou-me também que as oscilações e convulsões pós-coloniais no vasto continente africano tiveram um impacto na trajectória e na subjectividade dos meus interlocutores, e no redimensionamento de algumas das suas concepções religiosas, como «chamada» e «missão». Mais, essa mobilidade levou alguns deles a ressignificar certos aspectos e modelos do seu protestantismo nazareno. Aqui, refiro-me por exemplo a práticas culturais e performances locais absorvidas na liturgia nazarena continental.

Num outro plano, a passagem dos meus interlocutores pelo continente africano deixou marcas na estrutura hierárquica e administrativa nazarena. Um deles, Eugénio Duarte, como vimos, após ter assumido vários cargos de liderança, tornou-se no primeiro africano a ser nomeado como director da IN em África. Esta reviravolta hierárquica franqueou-lhe as portas para que mais tarde, em 2009, viesse a ser consagrado como um dos líderes máximos da IN no mundo, e agilizou o processo de «africanização» dos cargos de liderança regional e sub-regional da IN no continente, que até então estavam confiados, na sua maioria, a missionários e líderes nazarenos norte-americanos.

Por fim, a reconfiguração da IN que descrevi e analisei nesta tese mostra-nos que uma certa homogeneização anglo-americana do protestantismo em Cabo Verde não impediu a incorporação de certas experiências subjectivas que os meus interlocutores apreenderam em espaços e temporalidades diferentes – em África, na Europa, nos EUA ou no Brasil, por exemplo. Este fenómeno deixa em aberto uma questão que carecerá no futuro de maior aprofundamento: em que medida esta expansão da IN, conduzida por sujeitos do «Sul Global», materializa efetivamente uma reconfiguração do cristianismo?

Bibliografia

Adams, Stirling. 2005. Recensão de *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam*, de David M. Goldberg e *Noah's Curse: The Biblical Justification of American Slavery*, de Stephen R. Haynes, *Brigham Young University Studies*, 44 (1): 157-169.

Achebe, Chinua. 1975. «An Image of Africa: Racism in Conrad's *Heart of Darkness*» <http://wayanswardhani.lecture.ub.ac.id/files/2013/05/Achebe-1.pdf> a última consulta ocorreu a 18 de Outubro de 2015.

Adichie, Chimamanda Ngozi. 2013. *Americanah*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Adogame, Afe. 2008. «Globalization and African New Religious Movements in Europe». In *Interpreting Contemporary Christianity: Global Processes and Local Identities*, orgs. Ogbu U. Kalu e Alaine Low. Michigan: William B Eerdmans Publishing Company, 296-316.

Adogame, Afe. 1998. «A Home Away from Home: The Proliferation of the Celestial Church of Christ (CCC) in Diaspora-Europe». *Exchange*, 27(2): 141–160.

Aguilar, John. 1981. «Insider Research: an Ethnography of a Debate». In *Anthropologists at Home in North America: Methods and Issues in the Study of One's Own Society*, org. Donald Messerschmidt. Cambridge: Cambridge University Press, 15-26.

Akyeampong, Emmanuel. 2000. «African in the Diaspora: the Diaspora and Africa». *African Affairs*, 99:183-215.

Almeida, Eudo Tavares de. 2000. *Acredite se Quiser*. São Paulo: Casa Nazarena de Publicações.

Althoff, Andrea. 2014. *Divided by faith and ethnicity – religious pluralism and the problem of race in Guatemala*. Gottingen: Hubert & Co. GmbH & Co. KG.

Altorki, Soraya. 1982. «The anthropologist in the field: A case of 'indigenous anthropology' from Saudi Arabia». In *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*, org. Hussein Fahim. Durham: Carolina Academic Press, 167-175.

Amaral, Ilídio do. 2001. «Cabo Verde: Introdução Geográfica». In *História Geral de Cabo Verde*, coords. Luis de Albuquerque e Maria Emilia Madeira Santos. Lisboa e

Praia: Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, Instituto de Investigação Científica Tropical e Instituto Nacional de Investigação Cultural, vol. 1, 2ª ed, 1-22.

Amin, Samir. 1995. «Migration in contemporary Africa: a retrospective view». In *The Migration Experience in Africa*, orgs. Jonathan Baker e Tade Akin Aina. Uppsala: Nordiska Africainstitutet, 29-40.

Anidjar, Gil. 2009. «The idea of an anthropology of Christianity». *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, 11 (3): 367– 393.

Anjos, José Carlos Gomes dos. 2006. *Intelectuais, literatura e poder em Cabo Verde: lutas de definição da identidade nacional*. Porto Alegre:UFRGS.

_____. 2003. «Elites Intelectuais e a Conformação da Identidade Nacional em Cabo Verde». *Estudos Afro-Asiáticos*, 25 (3): 579-596.

_____. 2000. «Cabo Verde e a importação do ideologema brasileiro da mestiçagem». *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 14: 177-204.

Åkesson, Lisa. 2004. «Making a life: Meanings of migration in Cape Verde». Tese de Doutorado, Gothenburg, University of Gothenburg.

Appadurai, Arjun. 2013. *The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition*. Nova Iorque: Verso Books.

_____. 2001.«Grassroots Globalization and the Research Imagination». In *Globalization*, org. Arjun Appadurai. Durham: Duke University Press, 1-21.

_____. 2004 [1996]. *Dimensões Culturais da Globalização: a modernidade sem peias*. Lisboa: Teorema.

_____. 1988a. «Introduction: Place and Voice in Anthropological Theory». *Cultural Anthropology*, 3 (1): 16-20.

_____. 1988b. «Putting hierarchy in its place». *Cultural Anthropology*, 3 (1): 36-49.

_____. 1986. «Theory in anthropology: center and periphery». *Comparative Studies in Society and History*, 28 (2): 356- 361.

Appiah, Kwame Anthony. 2007. *Cosmopolitanism: ethics in a world of strangers*. Nova Iorque: W. W. Norton & Company.

_____. 1998. «Patriotas Cosmopolitas». *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13, (36): 1-17. <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v13n36/36appiah>

Asad, Talal. 2003. *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.

_____. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.

_____. 1986. *The idea of an anthropology of Islam*. Occasional Paper Series. Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.

_____. 1982. «A Comment on the Idea of Non-Western Anthropology». In *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*, org. Hussein Fahim. Durham: Carolina Academic Press, 284- 287.

Ascensão, Eduardo. 2013. «A barraca pós-colonial: materialidade, memória e afecto na cidade informal». In *Cidade e império: dinâmicas coloniais e reconfigurações pós-coloniais*, orgs. Nuno Domingos e Elsa Peralta. Lisboa: Edições 70, 415 – 462.

_____. 2011. «The Postcolonial Slum: a Geography of Informal Settlement in Quinta da Serra, Lisbon, 1970s-2010», Tese de Doutoramento, Londres, King's College.

Ascher, Françoise. 2011. *Os rabelados de Cabo Verde: história de uma revolta*. Paris: L'Harmattan.

Badiou, Alain. 2009. *São Paulo: a fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo.

Balibar, Étienne. 2004. *We, the people of Europe? Reflections on transnational citizenship*. Princeton, N.J: Oxford: Princeton University Press.

Barbosa, Carlos Elias Monteiro. 2014. «Trânsitos no Atlântico: Experiências Migratórias no Arquipélago de Cabo Verde». Tese de Doutoramento, Coimbra, Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

_____. 2011. «O arquipélago de Cabo Verde do colonial ao pós-colonial: um ponto no tráfego migratório regional». In *Capo Verde dall'Indipendenza a oggi – Studi post-coloniali*, orgs. Luca Bussotti e Severino Ngoenha. Udine: Aviani,183-201.

Barbosa Carlos Elias e Ramos, Max Ruben. 2008. «Vozes e Movimentos de Afirmação: Os Filhos de Cabo-Verdianos em Portugal». In *Comunidade (s) Cabo-*

Verdiana (s): As Múltiplas Faces dos Cabo-Verdianos em Portugal, org. Pedro Góis. Lisboa: ACIDI, 173-192.

_____. 2006. «Vozes e Olhares de Fronteira». Dissertação de Mestrado, Coimbra, Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

Barros, Jorge de. 1972. «Prefácio». In *Primórdios do Evangelho em Cabo Verde*. Francisco Xavier Ferreira. Edição do Autor, «s/ed», 3-5.

_____. «s.d.». «Cape Verde». Kansas City, Missouri: Portuguese Publications Nazarene Headquarters, 1-8.

Barros, Manuela Chantre de. 1993. «João José Dias e o Evangelho em Cabo Verde». *O Arauto da Santidade*, (Agosto), 206-208: 10-12.

Barros, Victor. 2008. «As ‘Sombras’ da *Claridade*: entre o discurso de integração regional e a retórica nacionalista». In *Comunidades Imaginadas: Nação e Nacionalismo em África*, orgs. Luís Reis Torgal. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 193-217.

Basil, Miller. 1950. *Miracle in Cape Verde: the story of Everette and Garnet Howard*. Kansas City, Missouri: Beacon Hill Press.

Batalha, Luís e Carling, Jørgen. 2008. *Transnational Archipelago: Perspectives on Cape Verdean Migration and Diaspora*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Bauman, Zygmunt. 1999. *Globalização: as Conseqüências Humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Bediako, Kwame. 2000. «Africa and Christianity on the Threshold of the Third Millennium: the Religious Dimension». *African Affairs*, 99: 303-323.

Berger, Peter, Grace Davie e Effie Fokas. 2008. *Religious America, secular Europe?: a theme and variations*. Aldershot: Ashgate Publishing.

Berthet, Marina Annie. 2012. «Reflexões sobre as roças em São Tomé e Príncipe Reflections on roças in São Tomé and Príncipe». *Estudos Históricos*, 25 (50): 331-351.

Blanes, Ruy. 2008. «Um Cemitério chamado Europa: Cristianismo, Visão Global e Identidades Migratórias». In *A Globalização no Divã*, orgs. Renato do Carmo *et al.* Lisboa: Tinta-da-China, 317-333.

Blanes, Ruy e Ramon Sarró. 2008a. «O Atlântico Cristão: Apontamentos Etnográficos sobre o Encontro Religioso em Lisboa». In *Itinerários: a Investigação nos 25 anos do ICS*, org. Manuel Villaverde Cabral *et al.* Lisboa: ICS - Imprensa de Ciências Sociais, 839-854.

_____. 2008b. «European Christianities at the turn of the Millennium: Ethnographic Approaches», orgs. Ruy Blanes e Ramon Sarró, Dossier *Etnográfica*, volume 12, nº 2 Novembro.

_____. 2010. «Profetas e missionários: reflexões sobre as Igrejas Angolanas em Lisboa» In *Religião em Movimento: imigrantes e diversidade religiosa em Portugal e Itália*, orgs. Helena Vilaça e Enzo Pace. Porto: Estratégias Criativas.

Bourdieu, Pierre. 1991. «Genesis and structure of the religious field». *Comparative Social Research*, 13:1- 44.

_____, Pierre. 1979. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris:Minuit.

Bosch Santana, Stephanie. 2013. «Exorcizing Afropolitism: Binyavanga Wainaina explains why 'I am a Pan-Africanist, not an Afropolitan' at ASUK 2012». <http://africanwords.com/2013/02/08/exorcizing-afropolitanism-binyavanga-wainaina-explains-why-i-am-a-pan-africanist-not-an-afropolitan-at-asuk-2012/> o último acesso - 11 de Abril de 2014.

Boulaga, Fabien Eboussi. 2002. *Christianity without Fetishes: An African Critique and Recapture of Christianity*. Hamburg: Lit Verlag.

Brito-Semedo, Manuel. 2006. *A Construção da Identidade Nacional: Análise da Imprensa entre 1877 e 1975*. Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro.

Brune, Danielle Elizabeth. 2002. «Sweet Daddy Grace: the life and times of a modern prophet». Tese de Doutoramento, Austin, Universidade do Texas.

Cabral, Amílcar. 1952. «Apontamentos sobre a Poesia Caboverdiana». *Boletim de Propaganda e Informação III*, nº 28, 01/01.

Cabral, Juvenal. 2002. *Memórias e Reflexões*. Praia: Instituto da Biblioteca Nacional-Direcção do Livro.

Cabral, Nelson. 1980. *Le moulin et le pilon: les îles du Cap-Vert*. Paris: L'Harmatan.

Cannell, Fenella. 2006. *The Anthropology of Christianity*. Durham: Duke University Press.

- Carreira, António. 1984. *Cabo Verde: Aspectos sociais. Secas e fomes do século XX*. 2ª Ed. Lisboa: Biblioteca Ulmeiro, nº9.
- Carreira, António. 1983. *Migrações nas ilhas de Cabo Verde*. Instituto Caboverdiano do Livro.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Chakrabarty, Dipesh. 2009. «Identidade e violência: para uma análise crítica de Amartya Sen». In *Podemos viver sem o outro? as possibilidades e os limites da interculturalidade*, Arjun Appadurai et al. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian e Tinta-da-china, 39- 53.
- _____. 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. New Jersey: Princeton University Press.
- Chapman, James B. 1926. *A History of the Church of the Nazarene*. Kansas City, Missouri: Nazarene Publishing House.
- Christian Literature for Africa Association. 2009. *Cape Verde – A Fruitful Branch*. Nappanee: Evangel Press.
- Cidra, Rui. 2011. «Música, poder e diáspora: uma etnografia e história entre Santiago, Cabo Verde e Portugal». Tese de Doutoramento, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.
- Clifford, James. 1997. *Routes: Travel and Translation in the late Twentieth Century*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- _____. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth Century, Ethnography, Literature and Art*. Cambridge (MA) e Londres: Harvard University Press.
- Clifford, James e George Marcus, orgs. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Coli, Waltraud Berger and Richard A. Lobban. 1990. *The Cape Verdeans in Rhode Island*. Providence: Rhode Island Heritage Commission and Rhode Island Publication [i.e. Publications] Society.
- Cooper, Frederick. 2005. *Colonialism in question: theory, knowledge, history*. Berkeley: University of California Press.
- Conrad, Joseph. 2010 [1902]. *Coração das trevas*. Matosinhos: Quidnovi.

Correia e Silva, António Leão. 2005. *Nos Tempos do Porto Grande do Mindelo*. 2ª ed. Praia: Centro Cultural Português.

_____. 2004. *Combates pela História*. Praia: Spleen-Edições.

_____. 1996. *Histórias de um Sahel insular*. 2ª ed. Praia: Spleen-Edições.

Correia, Lina. 2008. *De Santo Antão a Brava: lançando a semente*. Republic of South Africa: Publicações Nazarenas África.

Coutinho, Ângela. 2015. «Entrevista de Luís Cabral a Ângela Coutinho». In Luís Cabral, *Memórias e Discursos*, org. Ângela Sofia Benoliel Coutinho. Praia: Fundação Amílcar Cabral, 256-280.

Cunningham, Floyd, org. 2009. *Our Watchword & Song: The Centennial History of the Church of the Nazarene*. Kansas City: Beacon Hill Press.

Dabiri, Emma. 2014. «Why I'm Not an Afropolitan». <http://africasacountry.com/why-im-not-an-afropolitan/> Último acesso - 11 de Abril de 2014.

Davie, Grace. 2002. *Europe: the exceptional case: parameters of faith in the modern world*. London: Darton, Longman and Todd.

Dayhoff, Paul S. 1996. *Living Stones in Africa: Pioneers of the Church of the Nazarene*. USA: University Park, Iowa.

Delgado, José, Odair B. Varela e Suzano Costa, orgs. 2014. *As Relações Externas de Cabo Verde (Re) Leituras Contemporâneas*. Praia: Edições ISCJS.

Dias, Jill. 1992. «África e os africanos no imaginário europeu». *Oceanos*, 11: 47-56.

Diouf, Mamadou. 2000. «The Senegalese Murid Trade Diaspora and the Making of a Vernacular Cosmopolitanism». *Public Culture*, 12 (3): 679-702.

Dresch, Paul e Wendy James. 2000. «Fieldwork and the passage of time». In *Anthropologists in a Wider World: Essays on Field Research*, orgs. Paul Dresch, Wendy James e David Parkin. Oxford: Berghahn Books, 1-26.

Du Bois, W.E.B. 2009 [1903]. *The Souls of the Black Folk*. New York: Simon Spotlight Entertainment.

Duarte, Manuel. 1999[1951]. «Caboverdianidade e Africanidade». In *Caboverdianidade e Africanidade, e outros textos*. Praia: Spleen-Edições, 21-29.

Ela, Jean-Marc. 2005. *African Cry*. Eugene: Orbis.

_____. 1988. *My Faith as an African*. Maryknoll, NY: Orbis.

Elias, Norbert e John Scotson. 2000 [1965]. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Engelke, Matthew e Matt Tomlinson. 2006. *The Limits of Meaning: Case Studies in the Anthropology of Christianity*. Nova Iorque: Berghahn Books.

Évora, Iolanda. 2002. «(Des) atando nós, (re) fazendo laços: aspectos psicossociais da migração feminina cabo-verdiana na Itália». Tese de Doutorado, São Paulo, Universidade de São Paulo.

Évora, Sabino. 2009. *Lombianinho*. Mindelo: Gráfica do Mindelo.

Evans-Pritchard, Edward E. 2004 [1973]. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Fabian, Johannes. 1990. «Presence and representation: the other and anthropological writing». *Critical Inquiry*, 16 (4): 753-772.

_____. 1983. *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.

Fahim, Hussein, org. 1982. *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Durham: Carolina Academic Press.

Fanon, Frantz. 1975. *Pele Negra Máscaras Brancas*. Porto: Paisagem Editora.

_____. 1961. *Os Condenados da Terra*. Lisboa: Ulisseia limitada.

Ferguson, James. 1999. *Expectations of modernity: myths and meanings of urban life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley: University of California.

Fernandes, Gabriel. 2006. *Em busca da Nação: notas para uma reinterpretação do Cabo Verde Crioulo*. Florianópolis e Praia: Editora da UFSC e Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro.

_____. 2002. *A diluição da África: uma interpretação da saga identitária cabo-verdiana no panorama político (pós) colonial*. Florianópolis: UFSC.

Ferreira, Francisco Xavier. 1972. *Primórdios do Evangelho em Cabo Verde*. Edição do autor.

Fikes, Kesha. 2009. *Managing African Portugal: the Citizen-Migrant Distinction*. Durham: Duke University Press.

Formenti, Ambra. 2014. «Going for God: Mobility, Place and Temporality among Evangelical Guineans in Lisbon». Tese de Doutoramento, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

Forsey, Martin Gerard. 2010. «Ethnography as participant listening». *Ethnography*, 11 (4), 558 –572.

Fortes, Maria Celeste Monteiro. 2014. «Estudo para não ter a mesma vida da minha mãe». Tese de Doutoramento, Lisboa, FCSH – Universidade Nova de Lisboa.

_____. 2013. «M t’studa p’m k ter vida k nha mãe tem: Género e Educação em Cabo Verde». *Ciências Sociais Unisinos*, 49 (1): 80-89.

Freston, Paul. 2008. «Globalization, Religion, and Evangelical Christianity: a Sociological Meditation from the Third World». In *Interpreting Contemporary Christianity: Global Processes and Local Identities*, org. Ogbu U. Kalu e Alaine Low. Michigan: William B Eerdmans Publishing Company, 24-51.

Freyre, Gilberto. 1952. *Aventura e Rotina: sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de carácter e acção*. Lisboa: Livros do Brasil.

_____. 1940. *O mundo que o português criou: aspectos das relações sociais e de cultura do Brasil com Portugal e as colónias portuguesas*. Rio de Janeiro: José Olympio.

Furtado, Cláudio Alves. 2013. «Cabo Verde: dilemas étnico-identitários num território fluido». *Revista Ciências Sociais Unisinos*, 49: 2-11.

_____. 2012. «Raça, classe e etnia nos estudos sobre e em Cabo Verde. As marcas do silêncio». *AFRO-ASIA*, 42: 143-171.

Garriott, William e O’Neill Kevin Lewis. 2008. «Who is a Christian? Toward a dialogic approach in the anthropology of Christianity». *Anthropological Theory*, 8 (4): 381–398.

Ghassem-Fachandi, Parvis. 2007. «About Prayer: Abjection and Repetition in an American Holiness Church». *Ethnography*, 8 (3): 235-265.

Gilroy, Paul. 2012 [1993]. *O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34 e Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos - UCAM.

Gluckman, Max. 1940. «Analysis of a Social Situation in Modern Zululand». *Bantu Studies*, 14: 1-30.

González Luzia Oca. 2013. «Caboverdianas en Burela (1978/2008): Migración, Relaciones de Xénero e Intervención Social». Tese de Doutoramento, Santiago de Compostela Universidade de Santiago de Compostela, Espanha.

Góis, Pedro, org. 2008. *Comunidade(s) cabo-verdiana(s): as múltiplas faces da imigração cabo-verdiana*. Lisboa: ACIDI.

Grassi, Marzia. 2003. *Rabidantes*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

Grassi, Marzia e Iolanda Évora. 2007. *Género e Migrações Cabo-Verdianas*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

Graw, Knut. 2012. «On the Cause of Migration: Being and Nothingness in the African-European Borderzone». In *The Global Horizon: expectations of migration in Africa and the Middle East*, orgs. Knut Graw e Samuli Schielke. Leuven: Leuven University Press.

Greathouse, William M. 1997. *What is the Church of the Nazarene?* Kansas City, Missouri: Nazarene Publishing House.

Gupta, Akhil e James Ferguson, orgs. 1997. *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press.

Hannerz, Ulf. 2003. «Being there... and there... and there! Reflections on Multi-Site Ethnography». *Ethnography*, 4 (2): 201–216.

_____. 1986. «Theory in Anthropology: Small is Beautiful? The Problem of Complex Cultures». *Comparative Studies in Society and History*, 28 (2): 362-367.

Halter, Marilyn. 2008. «Cape Verdeans in the U.S. ». In *Transnational Archipelago: Perspectives on Cape Verdean Migration and Diaspora*, orgs. Luís Batalha e Jørgen Carling. Amsterdam: Amsterdam University Press, 35-46.

Hardt, Michael e Antonio Negri. 2004. *Império*. Lisboa: Livros do Brasil.

Harrison, Faye V. 1991. *Decolonizing Anthropology: Moving Further Toward an Anthropology for Liberation*. Washington, D.C.: Association of Black Anthropologists and American Anthropological Association.

Hau'ofa, Epli. 1982. «Anthropology at home: A South Pacific Islands Experience». In *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*, org. Fahim Hussein. Durham: Carolina Academic Press, 213-222.

Henriques, Isabel Castro. 2009. *A Herança Africana em Portugal – séculos XV-XX*. Lisboa: CTT Correios de Portugal.

Holloway, Memory. 2008. «Making Waves: Cape Verdeans, Whaling and the Uses of Photography». In *Transnational Archipelago: Perspectives on Cape Verdean Migration and Diaspora*, orgs. Luís Batalha e Jørgen Carling. Amsterdam: Amsterdam University Press, 113-130.

Howard, Everette e Jorge de Barros. 1982. *The Seed and the Wind*. Kansas City, MO: Nazarene Publishing House.

Howard, Lydia. 1982. *Island Hopper: Adventure in Cape Verde*. Kansas City, Missouri: Nazarene Publishing House.

Hurston, Zora Neale. 2008 [1935]. *Mules and Men*. New York: Harper Collins.

Jackson, Anthony, org. 1987. *Anthropology at Home*. London: Tavistock.

James, Wendy. 2003. «Ritual, Memory, and Religion». In *The Ceremonial Animal: a New Portrait of Anthropology*. Oxford: Oxford University Press, 100-136.

Jenkins, Philip. 2002. *The Next Christendom: the Coming of Global Christianity*. Oxford: Oxford University Press.

Jones, Delmos J. 1970. «Toward a Native Anthropology». *Human Organization*, 29: 251-259.

Karagiannis, Evangelos e Nina Glick Schiller. 2008. «'... the land which the LORD your God giveth you': Two churches founded by African Migrants in Oststadt, Germany». In *Christianity in Africa and the African Diaspora*, orgs. Afe Adogame, Roswith Gerloff e Klaus Hock. London: Continuum, 265-278.

Kenyatta, Jomo. 1938. *Facing Mount Kenya: The Tribal Life of the Gikuyu*. London: Secker and Warburg.

Koudawo, Fafali. 2001. «Cabo Verde e Guiné-Bissau: da Democracia Revolucionária à Democracia Liberal». *Colecção Kacu Martel, Série Ciências Sociais*, nº14. Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa.

Laban, Michael. 1992. *Cabo Verde: encontro com escritores*. 2º vol. Porto: Fundação Eng. António de Almeida.

Leite, António Nobre. 2008. *Crónicas Memoráveis*. Edição do autor.

Lima, Antónia P. e Ramon Sarró, orgs. 2006. *Terrenos Metropolitanos: ensaios sobre a produção etnográfica*. Lisboa: ICS - Imprensa de Ciências Sociais.

Lima, Filomena Ramos. 2013. *História da Igreja do Nazareno – Uma Igreja Centenária em Cabo Verde (1901 – 2001) – Uma Perspectiva Educacional*. Praia: Igreja de Nazareno de Cabo Verde.

Litsure, Arão. 2007. *Há Negros na Bíblia na Bíblia? Referências Bíblicas a Kush – Pesquisas sobre o pano de fundo africano no estudo da Bíblia Hebraica*. Maputo: Ndjira.

Lobo, Andréa de Souza. 2012. *Tão Longe Tão Perto. Famílias e Movimentos na Ilha da Boa Vista de Cabo Verde*. Praia: Edições Uni-CV.

Lobo, Pedro de Sousa. 1966. «A originalidade humana de Cabo Verde». *Claridade*, São Vicente, Dezembro, 9: 64-69.

Lopes, Baltasar. 1967. «Prefácio». In *Aventura Crioula ou Cabo Verde, uma Síntese Étnica e Cultural*, Manuel Ferreira. Lisboa: Ulisseia.

Lopes, Baltasar. 2008 [1941]. *Chiquinho*. Biblioteca Editores Independentes/Cotovia.

Lopes, Baltasar. 1947. «Uma Experiência Românica nos Trópicos I». *Claridade*, São Vicente, Cabo Verde, Janeiro, 4: 15-22.

Lopes, João. 1936. «Apontamento». *Claridade*, São Vicente, Cabo Verde, Março, 1: 9.

Lopes, José Vicente. 1996. *Cabo Verde: os bastidores da independência*. Praia e Mindelo: Centro Cultural Português.

Lopes, José Vicente e Aristides Pereira. 2012. *Minha vida, nossa história*. Praia: Spleen-Edições.

Lopes da Silva, Osvaldo. 2011. *Nos tempos da minha infância*. Praia: Tipografia Santos.

Macamo, Elísio. 2005. «Introduction – Negotiating Modernity: from Colonialism to Globalization». In *Negotiating Modernity: Africa's Ambivalent Experience*, org. Elísio Macamo. London & New York: Zed Books, 1-16.

Madan, Triloki Nath. 1982. Indigenous Anthropology in Non-Western Countries: An Overview. In *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*, org. Hussein Fahim. Durham: Carolina Academic Press, 263-268.

Mafra, Clara. 2002. *Na Posse da Palavra: Religião, Conversão e Liberdade Pessoal em dois Contextos Nacionais*. Lisboa: ICS - Imprensa de Ciências Sociais.

Malheiros, Jorge Macaísta. 2001. «Arquipélagos migratórios: transnacionalismo e inovação». Tese de Doutoramento em Geografia Humana, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Malinowski, Bronislaw. 1997 [1922]. «Os Argonautas do Pacífico Ocidental. Introdução: objecto, método e alcance desta investigação». *Ethnologia*, 6-8: 17-38.

Igreja do Nazareno. 2009 *Manual/ 2009-2013 – Igreja do Nazareno: História Constituição Governo Ritual*. Kansas City, Missouri: Casa Nazarena de Publicações.

Mapril, José. (2012). «Será que deus não precisa de passaporte? Islão ‘imigrante’, normatividades seculares e islamofobia», orgs. Nuno Dias e Bruno Dias, *Imigração e Racismo: O lugar do outro*. Lisboa, Edições 70 e Le Monde Diplomatique, pp. 137-152.

_____. 2008. «A ‘Modernidade’ do Sacrifício Qurban, lugares e circuitos transnacionais entre bangladeshis em Lisboa». Tese de Doutoramento em Ciências Sociais: Especialidade Antropologia Social e Cultural, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa.

Marcus, George. 1995. «Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography». *Annual Review of Anthropology*, 24: 95-117.

Marcus, George e Michael Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

Marcus, George. 1988. «Parody and the Parodie in Polynesian Cultural History». *Cultural Anthropology*, 3 (1): 68– 76.

Mariano, Gabriel. 1959. «Do funco ao sobrado ou o ‘mundo’ que o mulato criou». In *Colóquios Cabo-Verdianos*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 23-49.

Marshall, Ruth. 2014. «Christianity, Anthropology, Politics». *Current Anthropology*, 55 (10): 344-356.

Mbembe, Achille. 2014a. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona.

_____. 2014b. *Sair da Grande Noite: Ensaio Sobre a África Descolonizada*. Luanda e Lisboa: Edições Mulemba e Pedago.

_____. 2013. *África Insubmissa: Cristianismo, Poder e Estado na sociedade pós-colonial*. Luanda e Lisboa: Edições Mulemba e Pedago.

_____. 2001. «As Formas Africanas de Auto-inscrição». *Estudos Afro-asiáticos*, 23 (1) 171- 209.

_____. 2000. «At the Edge of the World: Boundaries, Territoriality, and Sovereignty in Africa». In *Globalization*, org. Arjun Appadurai. Durham: Duke University Press Books, 22-51.

Melville, Herman. 2005 [1851]. *Moby Dick*. Lisboa: Relógio D'Água Editores.

Messerschmidt, Donald 1981. «On Anthropology 'at Home'». In *Anthropologists at Home in North America: Methods and Issues in the Study of One's Own Society*, org. Donald Messerschmidt. Cambridge: Cambridge University Press, 1-14.

Meyer, Birgit e Peter Geschiere, orgs. 2003. *Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure*. Oxford: Blackwell Publishing.

Mezzadra, Sandro 2012. *Direito de Fuga*. Lisboa: edições unipop.

_____. 2006. «Citizen and subject. A postcolonial constitution for the European Union? ». *Situations*, 1 (2): 31-42.

Miller, Basil. 1950. *Miracle in Cape Verde: The Story of Everette and Garnet Howard*. Kansas City, MO: Beacon Hill Press of Kansas City.

Mintz, Sidney. 1998. «The Localization of Anthropological Practice – From Area Studies to Transnationalism». *Critique of Anthropology*, 18(2): 117-133.

_____. 1996. *Tasting food, tasting freedom: excursions into eating, culture, and the past*. Boston: Beacon Press.

_____. 1985. *Sweetness and power: the place of sugar in modern history*. London: Penguin Books.

Montaigne, Michel. 1993 [1580]. «On the Cannibals». In *The Complete Essays*. London: Penguin Books Classics, 228- 241.

Monteiro, César Augusto. 2011. *Música Migrante em Lisboa: trajectos e práticas de músicos cabo-verdianos*. Lisboa: Editora Mundos Sociais.

_____. 1997. *Comunidade imigrada: visão sociológica - o caso da Itália*. S. Vicente: Gráfica do Mindelo.

Monteiro, Félix. 1958. «Bandeiras da Ilha do Fogo. O Senhor e o Escravo Divertem-se». *Claridade*, São Vicente, Cabo Verde, Maio, 8: 9-22.

Monteiro, João Mateus. 1997. «The Church of the Nazarene in Cape Verde: a Religious Import in a Creole Society». Tese de Doutoramento, New Jersey, Universidade de Drew.

Monteiro, Júlio. 1974. *Os rebelados da ilha de Santiago, de Cabo Verde*. Lisboa: Centro de Estudos de Cabo Verde.

Monteiro, Karl Marx. 2012. *O que dizer dos Adventistas em Cabo Verde? – Um estudo de caso*. Praia: Tipografia Santos.

Mosteller, Earl. 1950. «Full Moon's 'Who's Who'». *The Other Sheep*, 37 (5): 11.

Mourão, Daniele Ellery 2013. «Outros Atlânticos: reconfigurações identitárias de estudantes cabo-verdianos em trânsito entre Cabo Verde, Portugal e Brasil». Tese de Doutoramento, Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

_____. 2009. *Identidades em Trânsito: África 'na Pasajen': Identidades e Nacionalidades Guineenses e Cabo-Verdianas*. Campinas: Arte Escrita.

Mudimbe, Valentim. 2013a [1988]. *A Invenção de África: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento*. Luanda e Lisboa: Edições Mulemba e Pedago.

_____. 2013b [1994]. *A Ideia de África*. Luanda e Lisboa: Edições Mulemba e Pedago.

Muñiz, Edith Lasierra and Alberto López Bargados. 2012. *Fidjos de Rabelado: Artes y lógicas de contestación en la isla de Santiago de Cabo Verde*. Barcelona: Bellaterra.

Narayan, Kirin. 1993. «How Native Is a 'Native' Anthropologist?». *American Anthropologist*, 95 (3): 671-686.

Nakhleh, Khalil. 1979. «On Being a Native Anthropologist». In *The Politics of Anthropology: From Colonialism and Sexism to the View from Below*, orgs. Gerrit Huizer and Bruce Mannheim. The Hague: Mouton, 343-352.

Nancy, Jean-Luc. 2008. *Dis-enclosure: the deconstruction of Christianity*. New York: Fordham University Press.

Nuttall, Sara e Achille Mbembe. 2008. *Johannesburg: the elusive metropolis*. Durham: Duke University.

Ohnuki-Tierney, Emiko. 1984. «'Native' Anthropologists». *American Ethnologist*, 11: 584-586.

Oliveira, Osório de. 1936. «Palavras sobre Cabo Verde para serem lidas no Brasil». *Clareza*, São Vicente, Cabo Verde, Agosto, 2: 4.

Ong, Aihwa. 2006. *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*. Durham: Duke University Press.

Peirano, Mariza G. S. 1998. «When anthropology is at home: the different contexts of a single discipline». *Annual Review of Anthropology*, 27: 105-28.

Pereira, Aristides Lopes, José Vicente Lopes, 2012. *Aristides Pereira: minha vida nossa história*. Spleen-Edições.

Polícia Internacional e de Defesa do Estado – PIDE. 1962. «Seitas religiosas em Cabo Verde». Nº 2206/62, 4 de Dezembro.

Purkiser, Westlake T. 1983. *Called Unto Holiness. Volume Two. The Story of the Nazarenes the Second Twenty-five Years, 1933-58*. Kansas City, Missouri: Nazarene Publishing House.

Quantstrom, Mark R. 2004. *A Century of Holiness Theology: The Doctrine of Entire Sanctification in the Church of the Nazarene: 1905 to 2004*. Kansas City: Beacon Hill Press.

Ramos, Manuel. 1996. *A Origem dos Baptistas em Cabo Verde*. Mindelo: Igreja Baptista de São Vicente.

Ramos, Max Ruben. 2011. «Nazarenos cabo-verdianos em Portugal: dinâmicas migratórias no contexto de um movimento protestante». In *Capo Verde dall'Indipendenza a oggi – Studi post-coloniali*, orgs. Luca Bussotti e Severino Ngoenha. Udine: Aviani, 213-227.

_____. 2009. «'Batuku na Lisboa': um exercício de cidadania transnacional». In *Sociedades Desiguais: gênero, cidadania e Identidades*, orgs. Muleka Mwewa, Gleiciani Fernandes, Patrícia Gomes. São Leopoldo: Editora Nova Harmonia, 133-150.

_____. 2008. «Postura corporal, estética emocional e memória na religiosidade cristã». Tese de Mestrado, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

Redford, Maury. E. 1974. [1948]. *The Rise of the Church of Nazarene*. Kansas City, Missouri: Nazarene Publishing House.

Robertson, Cynthia L. 1994. «John Diaz: Cape Verde Islands (1873 – 1964)». A Term Paper submitted to Dr. Floyd Cunningham, Department of Missions. May 5, Kansas City, Missouri: Nazarene Theological Seminary.

Robbins, Joel. 2014. «The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions: An Introduction to Supplement 10». *Current Anthropology*, 55 (10): 157-171.

_____. 2003. «What is a Christian: Notes Toward an Anthropology of Christianity». *Religion*, 33 (3): 191-199.

Rocha, Eufêmia. 2014. «Feitiçaria e Mobilidade na África Ocidental: uma etnografia da circulação de korda, mestris e korderus». Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Praia, Universidade de Cabo Verde.

_____. 2009. «Mandjakus são todos os africanos, todas as gentes pretas que vêm da África: xenofobia e racismo em Cabo Verde». Dissertação de Mestrado, Praia, Universidade de Cabo Verde, UNI-CV.

Said, Edward. 1989. «Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors». *Critical Inquiry*, 15 (2): 205-225.

Sanneh, Lamin. 2008. *Disciples of All Nations: Pillars of World Christianity*. Oxford: Oxford University Press.

_____. 1993. *Encountering the West: Christianity and the Global Cultural Process: The African Dimension*. New York: Orbis Books.

_____. 1984. «Prelude to African Christian independency: the Afro-American factor in Africa Christianity». *The Harvard Theological Review*, 77 (1): 1-32.

Sarró, Ramon. 2009. «La Aventura Como Categoría Cultural: Apuntes Simmelianos Sobre La Emigración Subsahariana». *Revista de Ciencias Humanas*, 43(2): 501–521.

Sarró, Ramon e Joana Santos. 2011. «Gender and return in the Kimbanguist Church of Portugal». *Journal of Religion in Europe*, 4-3: 369–387.

Sarró, Ramon and Ruy Llera Blanes. 2009. «Apresentação». *Análise Social*, 44 (190): 5-13.

Saúte, Alda Romão. 2005. «Mozambican Convert Miners: Missionaries or a Herd without a Shepherd? The Anglican Mission of Santo Agostinho, Maciene, 1885-1905». In *Negotiating Modernity: Africa's Ambivalent Experience*, org. Elísio Macamo. London & New York: Zed Books, 98-132.

Scott, David. 1989. «Locating the Anthropological Subject: Postcolonial Anthropologists in Other Places». *Inscriptions*, 5: 75-85.

Silveira, Onésimo. 1963. *Consciencialização da 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 Buescu, Helena & Sanches, Manuela. *Literaturas e Viagens Pós-Coloniais*. Lisboa: Edições Colibri.

Simmel, Georg. 2004 [1911]. «A Aventura». In *Fidelidade e gratidão e outros textos*. Lisboa: Relógio d'Água, 179-197.

Smith, Timothy L. 1962. *Called Unto Holiness. Volume One. The Story of the Nazarenes: The Formative Years*. Kansas City, Missouri: Nazarene Publishing House.

Sørbo, Gunnar M. 1982. «Anthropology at home and abroad. A Discussion of Epistemological and Ethical Issues». In *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*, org. Hussein Fahim. Durham: Carolina Academic Press, 152-163.

Sousa, Julião Soares. 2012. *Amílcar Cabral (1924-1973). Vida e morte de um revolucionário africano*. 2.^a Edição, Lisboa: Nova Vega.

Sousa, Henrique Teixeira de. 1958. «Cabo Verde e sua gente». *Boletim Cabo Verde*, nº 108 e 109. Praia: Imprensa Nacional de Cabo Verde.

Stocking, George W., Jr. 1992. *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

_____. org. 1983. *The Observers Observed: Essays on ethnographic fieldwork*. Wisconsin: Wisconsin University Press.

Swatowski, Claudia Wolff. 2013. *Novos cristãos em Lisboa: reconhecendo estigmas, negociando estereótipos*. Rio de Janeiro: Garamond.

Tuakli-Wosornu, Taiye. 2005. «Bye-Bye Barbar». *LIP Magazine*, <http://thelip.robertsharp.co.uk/?p=76> o último acesso - 1 de Abril de 2015.

Ter Haar, Gerrie. 1998. *Strangers and Sojourners: Religious Communities in the Diaspora*. Leuven: Peeters Publishers.

Tinhorão, José Ramos. 1997. *Os Negros em Portugal: uma presença silenciosa*. Lisboa: Editorial Caminho.

Tomás, António. 2007. *O Fazedor de Utopias - Uma Biografia de Amílcar Cabral*. Lisboa: Tinta na China.

Tracy, Wesley e Stan Ingersol. 1998. *What Is a Nazarene? : Understanding Our Place in the Religious Community*. Kansas City: Beacon Hill Press.

Turner, Bryan S. 2002. «Cosmopolitan Virtue, Globalization and Patriotism». *Theory, Culture & Society*, 19 (1-2): 45-63.

Valverde, Paulo. 1997. «O corpo e a busca de lugares de perfeição: escritas missionárias da África Colonial Portuguesa, 1930-60». *Etnográfica*, I (1): 73-96.

Van Dijk, Rijk. 1997. «From camp to encompassment: discourses of Transsubjectivity in the Ghanaian Pentecostal Diaspora». *Journal of Religion in Africa*, 27: 135– 159.

Vasconcelos, João. 2011. *Histórias do Racionalismo Cristão em São Vicente, de 1911 a 1940*. São Vicente: Comissão Organizadora da Comemoração do 1º Centenário do Racionalismo Cristão em Cabo Verde.

_____. 2004. «Espíritos Lusófonos numa ilha crioula». In *A Persistência da História: Passado e contemporaneidade em África*, orgs. Clara Carvalho e João de Pina Cabral. Lisboa: ICS - Imprensa de Ciências Sociais, 149-190.

Velho, Gilberto. 2003. «O desafio da proximidade». In *Pesquisas urbanas: desafios do trabalho antropológico*, orgs. Gilberto Velho e Karina Kuschnir. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 11-19.

_____. 1978. «Observando o familiar». In *A Aventura Sociológica*, org. Edson Nunes. Rio de Janeiro: Zahar, 36-46.

Virilio, Paul. 1997. «Un monde superexposé: fin de l'histoire, ou fin de la géographie?», *Le Monde Diplomatique*, agosto, 17.

Vivanco, Luis A. e Robert J. Gordon, orgs. 2006. *Tarzan was an Eco-Tourist...: and other tales in the Anthropology of adventure*. Nueva York y Oxford: Berghahn Books.

Wacquant, Loïc. 2012. «Three steps to a historical anthropology of actually existing neoliberalism». *Social Anthropology*, 20 (1): 66– 79.

Wainaina, Binyavanga. 2005. «How to Write about Africa». *Granta* 92, <http://granta.com/how-to-write-about-africa/> última consulta - 30 de Março de 2015.

Wardle, Huon. 1999. «Jamaican adventures: Simmel, subjectivity and extraterritoriality in the Caribbean». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5 (4): 523-39.

Weber, Max. 2004 [1904-5]. *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. 1966. «Os fundamentos da organização burocrática: uma construção do ideal tipo». In *Sociologia da burocracia*, org. Edmundo Campos. Rio de Janeiro: Zahar.

Weeks, Samuel. 2012. «Marxian Crisis, Maussian Gift: The mutual-help practices of Lisbon's Cape Verdean labor immigrants in an age of austerity». *Cadernos de Estudos Africanos*, 24: 27-43.

Werbner, Pnina, org. 2008. «Towards a New Cosmopolitan Anthropology». In *Anthropology and the New Cosmopolitanism: Rooted, Feminist and Vernacular Perspectives*. London: Bloomsbury Academic, 1-29.

Weston, Kath. 1997. «The Virtual Anthropologist». In *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, orgs. Akhil Gupta e James Ferguson. Berkeley: University of California Press, 163-184.

Wittrock, Björn. 2000. «Modernity One, None or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition», *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 129 (1): 31-60.

Žižek, Slavoj. 1997. «Multiculturalism, or, the cultural logic of multinational capitalism». *New Left Review*, I 225: 28-51.

