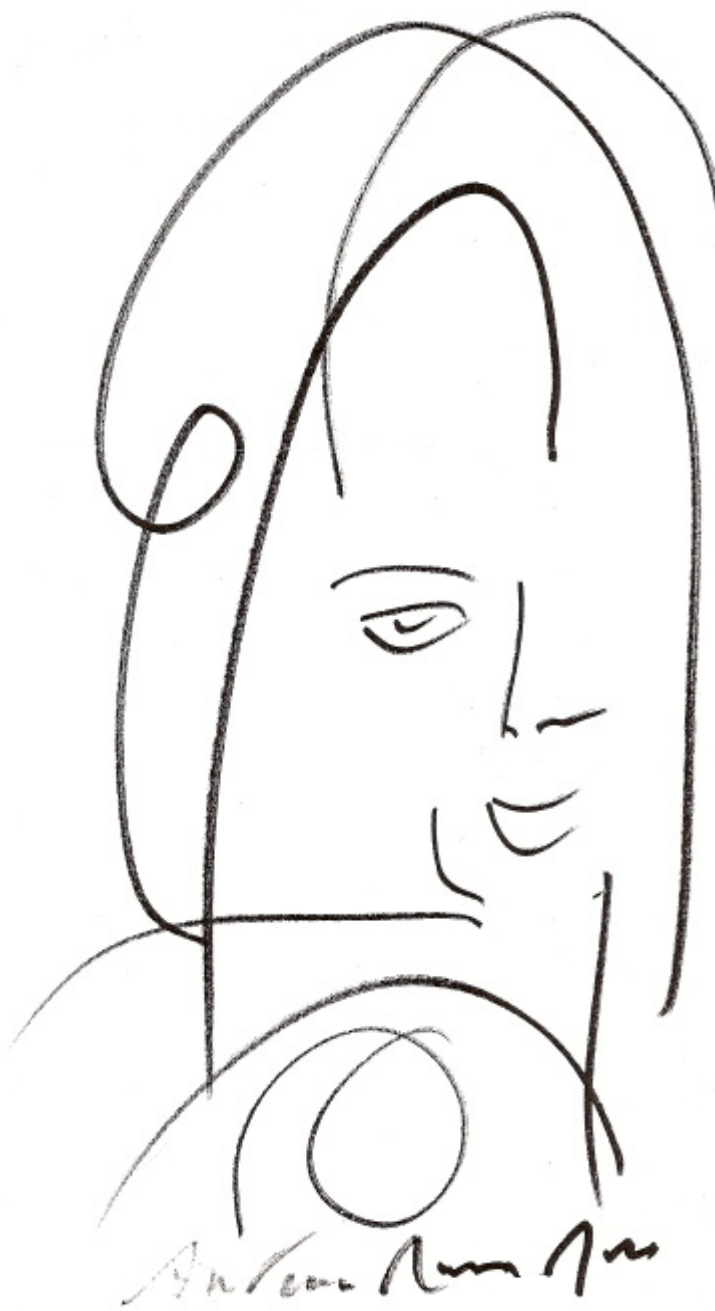


DOSSIER

*MISTIÇAGEM LINGUÍSTICA E
CULTURAL*



Sur les pages
de mes livres
j'écris
l'exil
de mes silences.

Zlatka Timenova

Jorge Amado e a Releitura da formação identitária brasileira. Uma leitura em *A tenda dos milagres*: por um outro conceito de mestiçagem

Humberto Luiz Lima de Oliveira
Professor na UEFS/Artois

Resumo: No seguimento de uma abordagem histórica da formação da sociedade brasileira e da identidade nacional mestiça, o autor indica o aparecimento, durante os anos 60 do século passado, reivindicações de grupos étnicos afro-brasileiros, valorizando a especificidade da cultura e da estética «negras». O romance de Jorge Amado *A Tenda dos Milagres* oferece-nos um exemplo da desconstrução dos modelos identitários dominantes e põe em cena personagens que representam grupos étnicos periféricos ou marginais.

Résumé: A la suite d'un aperçu historique de la formation de la société brésilienne et de l'identité nationale métisse, l'auteur indique l'apparition, pendant les années 60 du siècle passé, de revendications de groupes ethniques afro-brésiliens valorisant la spécificité de la culture et de l'esthétique « nègres ». Le roman de Jorge Amado *La tente des miracles (Tenda dos milagres)* fournit un exemple de la déconstruction des modèles identitaires dominants et met en scène des personnages représentant des groupes ethniques périphériques ou marginaux.

Palavras Chave : Jorge Amado, Mestiçagem, Miscigenação, Raça, Identidade Cultural, Minorias.

Este trabalho pretende seguir um rastreamento de trilhas metodológicas demarcadas por uma recente, embora já sedimentada, tradição do comparativismo que busca estabelecer pontos de convergência de discursos, isto é, aproximar discursos, fazer surgir os pontos de encontro entre sistemas semióticos diversos. É evidente que, para transitar em campos de conhecimento tão diversos, tem-se necessidade de recorrer às contribuições dos Estudos Culturais, aqui entendidos como «[...] uma espécie de processo, uma alquimia para produzir conhecimento útil sobre o domínio da cultura humana e que se aproveita dos muitos campos principais de teoria das últimas décadas [...]», e que, por falta de uma metodologia distinta que possa reivindicar como sua, carrega a marca da ambigüidade, pois caracteriza-se por ser *bricolage*. Observe-se que, ao operar com conceitos os mais diversos : literatura, identidade, nacionalidade, raça, etnia, cultura, progresso e civilização, esta metodologia constitui-se num campo inter ou transdisciplinar, ou ainda contra-disciplinar, na medida em que «[...] abrange(ndo) tanto uma concepção ampla, antropológica, de cultura, quanto uma concepção estritamente humanística de cultura» (NELSON: 1995, p. 7-38).

Se a literatura não pode representar o mundo real, contudo, não se lhe pode negar o decisivo papel que lhe cabe não apenas na construção de uma realidade social, mas também como fomentadora de imaginários sociais que são reiterados através do texto literário enquanto uma das formas privilegiadas de representação do simbólico.

Desta maneira, tem sido através da literatura que se difundiram e se fixaram no imaginário cultural os valores que definem uma cultura, na medida em que, tendo a língua como seu principal material constitutivo, o texto narrativo busca constituir-se como mediação, propondo, desta forma, a imagem de sociedade susceptível de nutrir as reflexões sobre a nacionalidade e a identidade (MOSER: 1998, p. 62-76).

Vinculada à questão do nacionalismo, a identidade nacional que sempre serviu de suporte para a coesão do tecido social, constitui-se, de fato, num desafio a ser vencido pelas sociedades americanas de colonização europeia: a necessidade de uma imagem identitária torna-se de fundamental importância para a formulação dos projectos de independência política, cultural e social dessas sociedades que buscam sua autonomia em relação às metrópoles.

Elementos-chave para a formação e desenvolvimento do projecto colonial europeu nas Américas, negros e ameríndios, contudo, não seriam incorporados aos projectos identitários das jovens nações americanas, constituindo-se como

obstáculos para a definição de projectos de nacionalidades pautados no ideário eurocêntrico que tomava a identidade como consistindo em ser idêntico a um modelo, pressupondo haver uma essência, e a cultura sendo vista como um conjunto de regras, itens, valores e posições previamente dados (CUNHA: 1995, p. 195).

Desta forma, as jovens nações americanas passariam a reproduzir as práticas excludentes que alijavam os autóctones e os negros, trazidos como escravos, da composição do que seria um retrato identitário nacional, seja pela eliminação física do diferente, seja pelo apagamento do que se considera como má diferença para, assim, homogeneizar a diversidade e assegurar a consolidação do Estado-nação (MORISSET: 1980; CLASTRES: 1982).

O branco-europeu passaria a designar os povos sem escrita, sem religião e sem legislação institucionalizadas por nomes que remetem ao estágio de barbárie e selvajaria, portadores da estranheza e da alteridade, seres que reenviariam, pela sua carga simbólica, às zonas sombrias de uma presumida infância da humanidade, onde os homens, vivendo a chamada economia da abundância, independentemente do nível de desenvolvimento de suas forças produtivas, fundamentavam sua vida social na propriedade comunal da terra e nas diversas formas de trabalho colectivo (LOPES: 1987).

A ausência do Estado em grande parte das sociedades ditas «primitivas», iria contribuir para a estereotipia negativa com que os negros e ameríndios seriam vistos pelo olhar iluminista, na medida em que, também Hegel consideraria esses povos como inaptos para a realização da Ideia da Razão, estando, portanto, condenados a «vagar no espaço natural, a menos que, pelo contacto com os europeus — que foram tocados pelo Espírito, essas hordas primitivas tomassem consciência de si» (HEGEL, *apud* BERND: 1995).

Se é verdade que a reacção diante da alteridade faz parte da própria natureza das sociedades — que, em diferentes épocas, reagem de formas específicas diante do contacto com culturas diversas gerando o estranhamento diante de costumes outros, o que caracteriza o etnocentrismo —, não se pode, por outro lado, deixar de reconhecer as exacerbações do etnocentrismo como sendo prerrogativa da civilização ocidental após a formação do Estado-nação, o qual revelaria, em sua génese, uma certa incapacidade em lidar com a diversidade cultural, originando uma sistemática perseguição às chamadas minorias étnicas ou minorias nacionais.

A constituição do Estado-nação representa, na análise de Pierre Clastres, a base da sedimentação da prática etnocidária e nisto residiria a diferença fundamental entre o etnocentrismo como característica das sociedades humanas

— logo, também, daquelas ditas «primitivas» ou autóctones — e a postura de intransigência diante do Outro que deverá ser reduzido ao mesmo, desembocando, portanto, na dissolução do múltiplo no Um (CLASTRES: 1982, p.140-1).

Para criar o necessário «cimento afectivo», capaz de estabelecer laços de solidariedade e pertença entre os indivíduos, o Estado procura eliminar divergências, neutralizar as diferenças, em suma, busca uma homogeneização, de modo a garantir uma imagem identitária na qual todos se achem contemplados.

Sociedade marcada pela herança escravagista e pelo passado colonial, o Brasil despontava no século XX como uma nação condenada ao atraso económico por sua população, avaliada como «débil ou doentia» por seu carácter miscigenado.

Transplantada das ciências naturais, a noção de raça seria utilizada para explicar o desenvolvimento das civilizações, da evolução humana através dos tempos, e, a partir de apropriações dos conceitos de mestiçagem e degeneração das espécies, intelectuais europeus passariam a temer que o entrecruzamento das raças e culturas, por seu carácter de «impureza» gerasse indivíduos doentios ou fracos, cuja debilidade de carácter fosse incompatível com a noção de darwinismo social então em voga.

Catalogadas de acordo com padrões eurocêntricos e numa escala que considerava a civilização branco-europeia como superior e, em graus tanto mais inferiores quanto se distanciassem do modelo dominante, as raças eram colocadas numa hierarquia, tendo no topo a raça branca e na base, num estágio de total despojamento das coisas do espírito, aquelas sociedades sem escrita e sem Estado, apreendidas como alteridade radical, exotismo, diferença a ser eliminada por sua absoluta estranheza. Daí para o conceito de *doença* ou incapacidade foram necessários apenas alguns «esforços» intelectuais.

É sob a sombra da suspeita de ser uma sociedade doentia, que o Brasil desponta no século XX, com feridas ainda muito recentes de um passado escravocrata, com abismos sociais entre as classes e raças, onde predominava uma tentativa simiesca de copiar o estilo de vida da Europa, notadamente da França, e uma recusa da maioria da sua elite intelectual em aceitar a rica contribuição da herança cultural africana. Preconceito e racismo grassam na vida social de um país com vergonha de ser mestiço e desejoso de esconder as marcas étnicas que o faziam «impuro», isto é, miscigenado.

Apenas nos anos trinta, é que uma releitura da mestiçagem seria feita pelo intelectual pernambucano, Gilberto Freyre, em sua obra *Casa Grande &*

Senzala. À luz do culturalismo de Franz Boas, Gilberto Freyre reinterpretará a questão racial, distanciando o biológico do social e, desta forma,

«[...] transforma a negatividade do mestiço em positividade, o que permite completar definitivamente os contornos de uma identidade que há muito vinha sendo desenhada. Só que as condições sociais eram agora diferentes, a sociedade brasileira já não mais se encontrava num período de transição, os rumos do desenvolvimento eram claros e até um novo Estado procurava orientar essas mudanças. O mito das três raças torna-se então plausível e pode se atualizar como ritual. A ideologia da mestiçagem, que estava aprisionada nas ambigüidades das teorias racistas, ao ser reelaborada pode difundir-se socialmente e se tornar senso comum, ritualmente celebrado nas relações do cotidiano, ou nos grandes eventos como o carnaval e o futebol. O que era mestiço torna-se nacional». (ORTIZ: 1984, pp.40-42)

Ao «mulato», anteriormente visto como «negativo», como herdeiro das taras raciais, surge no horizonte brasileiro a figura do «mestiço», herdeiro de riquezas culturais, apto a viver e a produzir nos trópicos, adequado, portanto, a inserir-se no panorama social e económico dos novos tempos de desenvolvimento do capitalismo.

A ideologia do Estado, buscando a integração de todos os indivíduos, estimula a veiculação e disseminação do mito das três raças na sociedade brasileira, permitindo que os indivíduos interpretem, dentro do padrão proposto, as relações raciais por eles vivenciadas, tomando complexo o discernimento entre as fronteiras de cor, pela reapropriação e reelaboração de elementos e símbolos que passam a ter sua especificidade negra esvaziada e, assim, tornam-se símbolos nacionais, como o samba.

Portanto, no Brasil, que desde os anos trinta dera-se como assegurada uma identidade nacional mestiça — que pressupunha a conformidade ao modelo identitário das três raças formadoras da nacionalidade, embora a ênfase incidisse sobre o elemento branco e a cultura de origem branco europeia —, a partir dos anos sessenta, assiste-se às reivindicações de grupos da etnia negra que, de forma organizada, pleiteiam direitos sociais e políticos ao tempo em que reafirmam uma identidade afro-brasileira.

Por outro lado, no novo projecto político-económico implementado pelo Governo militar brasileiro, o processo de racionalização estabelecido não se confinaria aos limites da esfera administrativa, mas se estenderia, também, como

comportamento aos próprios indivíduos através da difusão de um *ethos* capitalista veiculado através de uma indústria cultural que intensifica a produção de bens simbólicos, visando atender à demanda de um público constituído basicamente por uma classe média em expansão: o rádio vai cedendo espaço à televisão que se consolida; nascem novos jornais e revistas com tiragens crescentes; o cinema nacional sofre um considerável incremento com a criação de agentes estatais financiadores de sua produção. O Estado busca, portanto, forjar uma nacionalidade que esteja integrada no *ethos* capitalista que é necessário implementar (ORTIZ:1986).

Fortemente influenciados pelo movimento negro estadunidense, um considerável contingente populacional afro-brasileiro passa a reivindicar a especificidade como forma de se reapropriar de uma identidade étnica e racial que havia sido esvaziada pela ideologia da mestiçagem, e trata de resgatar valores étnicos, raciais e culturais do negro-africano como inerentes à raça negra.

Procurando, assim, definir-se frente a um modelo que é branco-europeu, o movimento negro brasileiro vai buscar destacar e valorizar o que seria uma especificidade negra, e, para tanto, repensa não apenas uma cultura, mas também uma estética negra, ao duplicar o jargão *black is beautiful* que, saindo dos bairros negros periféricos dos grandes centros dos Estados Unidos da América, ecoa em várias partes do mundo, inclusive no Brasil, colocando em xeque a ideia de harmonia racial da sociedade brasileira.

Arvorando-se em «porta-voz do povo» e para tanto considerando-se legitimado, Jorge Amado tecerá sua narrativa com a clara estratégia de desconstruir os modelos identitários propostos pelos grupos dominantes que tomavam a identidade como fixa e permanente, deixando de ver que «[...] mesmo as identidades mais sólidas [...] escondem negociações de sentido, jogos de polissemia, choques de temporalidades [...]» (SANTOS:1995), posto que estão em constante processo de transformação.

Assim, no exacto momento em que a sociedade brasileira (re) formulava seus projectos de identidade nacional, partindo do pressuposto de que havia um só povo e uma única nação, tendo o Estado político-jurídico como guardião e provedor, sendo esta a única forma capaz de conduzir a nação ao seu destino de desenvolvimento e progresso social baseados no capitalismo, Jorge Amado publica *Tenda dos Milagres* e dá visibilidade a personagens representativas de grupos étnicos considerados periféricos ou marginais¹».

¹ Preocupado com o avassalador processo de modernização da sociedade, Jorge Amado dirá, a respeito de suas razões em publicar *Tenda dos milagres*: “Quis registrar hábitos e modos de viver dessa gente, que está desaparecendo diante da massificação operada pelos meios modernos de comunicação [...]» (RAMOS: 1992).

Por uma outra mestiçagem

É nesse período de grandes transformações sociais e culturais, quando convivem a intolerância política e a liberação dos costumes, a ostensiva censura à criação artística e a efervescência cultural que *Tenda dos Milagres* é publicado por Jorge Amado, um escritor que, se, desde 1958, com a publicação de *Gabriela, Cravo e Canela*, distanciara-se das teses do Partido Comunista Brasileiro, nem por isso abandonaria a opção que o faz continuar elevando à condição de protagonista ou herói romanesco personagens que são representativas de grupos socialmente desprestigiados na sociedade brasileira e, dentre eles, paradoxalmente, pois se constituem na sua maioria populacional, os negros e mestiços de uma Bahia fortemente marcada pela herança africana.

O questionamento identitário constitui-se, portanto, num dos temas recorrentes na produção literária deste escritor que afirma ter posto sua obra a serviço do povo, ao qual confessa estar profundamente ligado por laços de solidariedade e afetividade. Povo esse que se constitui na sua «fonte» de inspiração estética e política, desde que, já nas primeiras décadas deste século, integrara a chamada geração de trinta a qual, enquanto *minorité agissante*, implementaria a fase ideológica do movimento Modernista, caracterizando-se pela tomada de consciência do país, pelo desejo de buscar uma expressão artística do nacional e pelo caráter de classe de suas atitudes e produções (LAFETÁ:1973).

O engajamento de Amado não conseguiria reduzir à dimensão de panfleto propagandístico *Jubiabá* (1935), romance de temática proletária, no qual é elevada à categoria de herói romanesco, de modo inaugural na literatura brasileira, a personagem do negro Antonio Balduino, posto que, se a questão racial pode ser lida como submetida à luta de classes, na medida em que a solução apontada é a revolução social, Amado traz para discussão, nesta narrativa, o dilema da questão racial, ao alçar à condição de protagonista a personagem negra e também por já apontar, nesse romance, o papel significativo da herança africana para a fundação de uma nova cultura e de uma nova identidade brasileira, relativizando, desta forma, o engajamento.

A força dessa narrativa levaria Albert Camus a exaltar nesse romance americano a capacidade de exprimir a vida em sua inteireza e paixão, contrapondo-se ao artificialismo e ao vazio da literatura europeia, quando da publicação da versão francesa *Bahia de tous les saints* (1939), na França².

² Um livro magnífico e assombroso. [...] Aí se lê claramente o que uma certa barbárie livremente outorgada pode ter de fecundo. [...] Poucos livros afastam-se tanto dos jogos gratuitos

Albert Camus sublinharia não apenas o destaque que Amado concede às manifestações culturais das camadas menos favorecidas da população brasileira, sobretudo às manifestações da cultura afro-brasileira, como também destaca o elogio de Amado às formas de viver em liberdade que se contrapõem à moral burguesa, e que dão à narrativa de *Jubiabá* um carácter de hino panteísta à vida, um hino que só pode ser bem cantado pelos que estão fora das amarras da sociedade repressiva.

Fiel ao que ele próprio considera como sendo a «unidade» que caracteriza uma obra eminentemente fundada nas manifestações populares, Jorge Amado realiza em *Tenda dos Milagres* (1969) uma síntese do seu pensamento concernente à identidade nacional brasileira, o que concede à narrativa as características do «romance de tese» e para isso, o escritor sente necessidade de revisitar *Jubiabá*³.

Num cenário ficcional que evidencia os signos de um processo de modernização social (indústria petroquímica, indústria cultural, liberação dos costumes, etc.) sob o controle do Regime Militar, Jorge Amado evidencia, em *Tenda dos Milagres*, as questões identitárias que lhes são tão caras. E, no tempo do discurso, o narrador, *in media res*, leva o leitor ao tempo da história (1868-1943) onde se realiza a pesquisa de campo para o resgate da vida e da obra de Pedro Archanjo, sob a encomenda de um acadêmico investido de poderes simbólicos inquestionáveis, pois além de sua inteligência e dos talentos multidisciplinares, fora laureado com o prêmio Nobel e, « como se tudo isso não bastasse», era estadunidense. Com esta estratégia, fica assim legitimada a obra deste «pardo, pobre e paisano» Pedro Archanjo, voltada para a valorização da herança afro-brasileira na formação da identidade nacional que ele vê como mestiça.

da inteligência. Ao contrário, encontro aí um uso comovente dos temas dos folhetins, um abandono à vida naquilo que ela tem de excessivo e desmesurado. [...] Numa grande cidade aberta ao mar, Antonio Balduino, negro, pobre e analfabeto, vivencia a liberdade. Testar a liberdade é em primeiro lugar revoltar-se. O tema do romance, se é que existe um tema, é a luta contra a servidão de um negro, miserável e analfabeto, e esta exigência de liberdade que ele sente dentro de si. É a busca apaixonada de um ser elementar à procura de uma revolta autêntica. [...] É uma revolta que faz do negro um boxeador, e um boxeador triunfante. É uma revolta que incita o miserável a recusar todo trabalho organizado e a viver esplendidamente pelas alegrias da carne. [...] (Jorge Amado descoberto por Camus. *Jornal A Tarde*, 09 set 1989)

³ [...] Mas foi a *Jubiabá*, ao qual eu realmente voltei [...] com um romance que escrevi em 1969, *Tenda dos Milagres*, onde são colocados os mesmos problemas, com a perspectiva de uma distância de vinte e cinco anos de tempo(sic), quando a minha experiência literária e humana, eu creio, era bem maior. *Tenda dos Milagres* é *Jubiabá* revisitado, mas a conotação é diferente, Trata-se da formação da nacionalidade brasileira, da luta contra os preconceitos, principalmente o racial, contra a pseudo-ciência, a pseudo-erudição “europeizante”, contra as teorias daquele francês que foi embaixador no Brasil (RAILLARD: 1991)

A importância que o escritor concede à cultura afro-brasileira, a relevância do papel que ele quer dar às camadas populares na formação da cultura e consequentemente, da identidade baiana, ficam explicitadas na opção do autor em abrir o romance, priorizando as manifestações da cultura popular, nas quatro páginas introdutórias, relegando à chamada «cultura de elite» apenas um parágrafo de apenas três linhas, onde situa a Faculdade de Medicina da Bahia⁴. Desta forma, o narrador oferece ao leitor a visão de dois mundos considerados antagônicos:

— um, fechado e imponente sob a sombra do poder do Estado a gerir a cultura oficial, legitimada pela escrita e simbolizada pela Faculdade de Medicina, enquanto espaço privilegiado e legitimador do saber produzido por um corpo de especialistas, ou por um campo de produção e de circulação, gerando e difundindo ideologias (BOURDIEU: 1989);

— o outro mundo, nas cercanias do espaço oficial, mas aberto e livre, onde pontifica a cultura de participação, em que as «relações de transmissão do saber actualizam as hierarquias sociais que situam os poderes e deveres dos mais velhos em relação aos mais novos e vice-versa; uma cultura fundada, portanto, no saber popular, eminentemente oral, onde a comunicação se processa de forma dinâmica, pessoal ou inter-grupal (LUZ: 1989), tendo por sede a mítica Tenda dos Milagres, que o narrador assim descreve:

«No amplo território do Pelourinho, homens e mulheres estudam. Universidade vasta e vária, e estende e ramifica no Tabuão, nas Portas do Carmo em Santo Antonio Além -do-Carmo, na Baixa dos Sapateiros, nos mercados, no Maciel, na Lapinha, no Largo da Sé, no Tororó, na Barroquinha, nas Sete Portas e no Rio Vermelho, em todas as partes onde homens e mulheres trabalham os metais e madeiras, utilizam ervas e raízes, misturam ritmos, passos e sangue: na mistura criaram uma cor e um som, imagem nova, original». (Tenda dos Milagres, p. 7)

Dois modos diferentes de ser, agir, pensar e sentir opõe a Faculdade de Medicina da Bahia, primeira do Brasil, à vida da maior parte da população baiana, alheia ao que se pratica e se estuda na Faculdade. Esta, importando «teorias num arremedo de cultura» (TM: 93), volta seus olhos para a Europa em busca de uma maior representatividade e legitimação, procurando mirar-se no espelho de uma pátria branca e civilizada, sem as mazelas da realidade brasileira: pobreza, atraso económico, mestiçagem.

⁴ cf. *Tenda dos Milagres*, p. 7-10

A partir das datas que compõem o necrológio de Pedro Archanjo (1868/1943), pode-se estabelecer o percurso desse mestiço que, bedel da Faculdade de Medicina da Bahia, escreverá livros nos quais mostrará a riqueza do património cultural afro-brasileiro, oferecendo sua contribuição para vencer as resistências dos preconceitos raciais que vedavam a ascensão do negro-mestiço na sociedade baiana e, por conseguinte, na sociedade brasileira, pois não se pode esquecer o carácter de fundação que tanto a História quanto Jorge Amado concedem à Bahia, local onde aportaram os portugueses, considerado como espaço de fundação do Brasil.

Tomando a figura de Pedro Archanjo como elemento de ligação ou mediação entre os mundos até então vistos como antagónicos, se por um lado, a função de bedel que a narrativa lhe concede faz com que ele adquira um certo *status* social que o levará a destacar-se frente aos demais negros e mestiços que transitam na narrativa, por outro lado, essa função está carregada pelo sentido da precariedade, na medida em que, se ele atravessa o umbral do conhecimento, se penetra nas instalações da Faculdade, colaborando para a manutenção da sua ordem, servindo ao catedrático ao qual era posto à disposição, ele o faz na condição de trabalhador servil num universo onde o trabalho manual, até muito recentemente, fora condição reservada ao elemento escravo, logo, ao negro (PIERSON:1972, p.143).

Portanto, se a narrativa aponta para o papel de mediador reservado a Pedro Archanjo, outro espaço ser-lhe-á conferido. E, para que possa desempenhar a mediação necessária entre os mundos, ele contará com forças sobre-humanas, que o farão ultrapassar as limitações do plano social e económico... Para tornar possível sua missão, os deuses lhe concedem dons especiais:

«Uma versão circula entre o povo dos terreiros, corre nas ruas da cidade: teria sido o próprio orixá (Xangô) quem ordena a Pedro Archanjo tudo ver, tudo saber tudo escrever. Para isso fizera-o Ojuobá, os olhos de Xangô. [...] Moço de vinte e poucos anos [...] Pedro Archanjo deu na mania de anotar histórias, acontecidos, casos, nomes, datas, detalhes insignificantes, tudo quanto se referisse à vida popular. Para quê? Quem sabe lá. Pedro Archanjo era cheio de quizilas, de saberes e certamente não se devera ao acaso sua escolha, tão moderno ainda, para alto posto na casa de Xangô: levantado e consagrado Ojuobá, preferido entre tantos e tantos candidatos, velhos de respeito e sapiência. Coube-lhe, no entanto, o título, com os direitos e deveres; não completara ainda trinta anos quando o santo o escolheu e o declarou: não pudera haver maior acerto — Xangô sabe os porquês». [*sic*] (TM: 70).

Maior entre os anjos, por isso, *Archanjo*, Pedro será assim visto por dois mundos diferentes com seus respectivos imaginários: de um lado, será apenas um «pobre, pardo e paisano»; de outro, um iluminado, um herói com halos de luz divina que tem por missão derrubar preconceitos e dar visibilidade social à cultura do povo negro-mestiço, resgatando orgulho e dignidade. Portanto, a incumbência de Pedro Archanjo é inserir na moldura do retrato da nação, outras figuras que, na visão amadiana, compoem a brasilidade, ficaram excluídas da fotografia que as elites forjaram ao seu bel prazer.

A personagem deverá reconstituir no texto narrativo (retrato da nação) a formação da identidade nacional, em oposição à visão das classes dominantes representadas no romance pela figura de Nilo Argolo que, em 1901, num congresso no Rio de Janeiro, expõe e publica *A degenerescência psíquica e mental dos povos mestiços — o exemplo da Bahia*, defendendo a tese de que o atraso sócio-económico da sociedade brasileira estaria diretamente vinculado à presença do elemento africano e sua «mistura» com sangue branco-europeu, gerando uma «raça inferior».

Quando se sabe que, em 1894, na tradição do pensamento evolucionista –determinista, um catedrático da Faculdade de Medicina da Bahia, Nina Rodrigues, escrevera *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, e em 1890, em Lyon, publicara o ensaio *Métissage, dégénérescence et crime*, onde isentava a raça negra de responsabilidade legal, sabe-se que a personagem de Nilo Argôlo encontra sua justificação na figura que, no plano social da Bahia do início do século XX, dominara o cenário das ideias (SCWARTZ: 1995).

Nilo Argôlo recusa-se a acreditar que um mestiço ou pardo, carregando em si as marcas da origem africana e da miscigenação das raças, compartilhando de crenças e valores considerados primitivos, tenha sido capaz de elevar-se ao patamar da racionalidade, ao ponto de merecer elogios e a admiração de um respeitável académico de ascendência branco-europeia. Mesmo porque, na visão das classes dominantes que a narrativa registra, os negros e mulatos viveriam «em promiscuidade imunda» (TM:67), não podendo apropriar-se dos valores e costumes da sociedade ocidental, comportando-se fora dos padrões da moral burguesa.

Desse modo, serão descritos os títulos que conferem à personagem o *status* privilegiado na sociedade: ele é catedrático da Faculdade de Medicina, centro do conhecimento e do poder numa sociedade bacharelesca e nostálgica da aristocracia; é médico, profissão que concede uma das maiores distinções numa sociedade recém-saída da escravatura e baseada no latifúndio; é poliglota,

«monstro das sete línguas» e, sobretudo, tem a capacidade de ler, escrever e falar fluentemente em francês, que se constituía numa «Língua de trato obrigatório a quem quisesse merecer foros de intelectual, instrumento indispensável ao ensino superior. [...]» Falar francês sem erros e com boa pronúncia tornara-se o motivo de vaidade, factor de prestígio. (TM: 132)

A alegada degenerescência e a consequente inferioridade do negro e do mestiço difundidas na sociedade começam a ser revertidas a partir do esboço do retrato de Pedro Archanjo. A base das teorias raciológicas incidindo sobre o corpo, Amado constrói uma personagem cujo aspecto físico será denotado a partir dos atributos morais e intelectuais: Archanjo é um homem atraente, que encanta e seduz as mulheres por ter herdado da mãe «a doçura dos traços» (TM: 139). Sabe-se que é corajoso e inteligente, por ter herdado do pai «a inteligência e a valentia citadas nos boletins de guerra» (TM:139). A simpatia que emana da personagem será deduzida pelas afirmações que, num trecho ou noutro da narrativa, de modo esparso, vão realçar, positivamente, o carácter da personagem e, ao fazê-lo, irradiam essa positividade sobre o seu corpo: «o poder de se fazer escutar» (TM: 116); a «capacidade de ser generoso» (TM: 142); o «porte altivo» (TM: 143).

A personagem é, portanto, portadora de atributos positivos, nela não havendo indício algum que referende as teorias raciológicas. Investido de positividade, Archanjo pode constituir-se na ponte entre os mundos, agora que, também, apropriou-se do capital da cultura branco-europeia dominante, aprendendo e dominando línguas (europeias), escrevendo com correcção gramatical (internaliza os padrões da norma culta), e publicando livros de «real interesse etnológico» (TM: 133). Pedro Archanjo constitui-se no mestiço a quem a narrativa investe de positividade, ao torná-lo detentor das qualidades da racionalidade que os intelectuais da tradição evolucionista negavam e que tornava pessimista a perspectiva de desenvolvimento real do capitalismo na nação brasileira por sua mestiçagem.

Com a construção da personagem Pedro Archanjo, Amado mostra a chamada reversão dessa expectativa pessimista. De modo metódico, sistemático, a personagem será capaz de competir no meio intelectual, mesmo se (ou principalmente) contando com a ajuda divina, de Xangô e da figura da branca-pobre Zabêla, a condessa de Água Brusca, socialmente rejeitada por recusar os padrões da moral burguesa. Dois mundos, duas cosmogonias: o mistério primitivo e a ruptura da ordem estabelecida pela racionalidade ocidental vão confluir para

possibilitar que Archanjo se aproprie das ferramentas necessárias para a transposição dos umbrais.

Para realizar a missão que lhe fora confiada pelos deuses africanos, Archanjo deverá enquadrar-se na necessária disciplina, devendo abandonar a vida boémia e malandra em que até então vivera, de amores e serestas, de violão e cavaquinho, gozando a vida em grandes sorvos no espaço de liberdade da «universidade vasta e vária», vivendo, portanto, como um verdadeiro vagabundo, na acepção que Amado concede a esta palavra quando diz que «[...] o vagabundo é aquele que está fora da sociedade, das convenções sociais, não obedece a ninguém, não é escravo de ninguém, não tem laço, nada, vive a sua liberdade e paga o preço dela, o despojamento total de todos os seus bens, [...]» (RAILLARD: 1991, p. 208).

A voz que o chamará à ordem, que o incitará a cumprir sua obrigação será a voz da guardiã, da detentora do património religioso, cultural e linguístico da tradição africana, a grande sacerdotisa Majé Bassan, quem insistirá para que Archanjo passe da oralidade à escrita, preparando-se para enfrentar um futuro que não seria tão remoto assim, e deverá ser vivido por sua comunidade.

«Soube que tu disse que vai escrever um livro, mas sei que tu não estás fazendo, o teu fazer é da boca pra fora, tu se contenta com pensar. Tu passa a vida xeretando de um lado para outro, conversa aqui, conversa ali toma nota de um tudo e prá quê? Tu vai ser toda a vida contínuo de doutor? Só isso e mais nada? O emprego é pra teu de comer, para não passar necessidade. Mas não é para te bastar nem para te calar. Não é para isso que tu és Ojuobá».[sic] (TM: 97)

É em obediência, portanto, às altas esferas da sua cultura comunitária que Pedro Archanjo abandonará a vida de completa liberdade e se integrará à disciplina do corpo e da mente. Sob a palavra e o olhar incentivadores de Tadeu Canhoto e sob a orientação e o método de Lídio Corró, ele escreverá seu primeiro livro⁵, preocupado em

«[...] narrar o viver baiano, as misérias e maravilhas desse quotidiano de pobreza e confiança; em mostrar a decisão do perseguido e castigado povo da Bahia, de a tudo superar e sobreviver, conservando e ampliando os bens da dança, do canto, do metal, do ferro, da madeira, bens da cultura e da liberdade recebidos em herança nas senzalas e quilombos».
(TM.: 98).

⁵ Entre o seu primeiro livro, *A vida popular na Bahia*(1907), e o segundo, *Influências Africanas nos Costumes da Bahia*(1918), Archanjo investe durante onze longos anos na leitura e na

A narrativa mostra como a visão da incapacidade do negro ou mestiço estava de tal forma difundida na sociedade, que havia sido introjectada como verdade absoluta até mesmo entre os elementos do próprio grupo étnico afro-brasileiro. Será Manuel de Praxedes, o bom gigante negro amigo de Archanjo quem tentará dissuadi-lo de uma tarefa tão elevada: « — Não é que eu duvide de você, amigo Pedro; vá avante. É que com um professor estava garantida a certeza dos ensinamentos [...]» (TM: 97)

A situação de autodepreciação que sustenta o discurso de Manuel de Praxedes encontra sua correspondência na análise de Frantz Fanon sobre os mecanismos do processo de internalização no negro dos estereótipos que o branco fabrica: mesmo ao preço do desequilíbrio emocional mais cruel, apreendido como o Outro, o diferente, o negro passaria a necessitar e a buscar dolorosamente o reconhecimento do branco que, pela linguagem, o apreende, o define e o plasma, pois «Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual originou-se um complexo de inferioridade devido ao extermínio da cultura [...] tem como parâmetro a linguagem da nação civilizadora, ou seja, a cultura da metrópole» (FANON: 1983, p. 18).

Desta forma, para reverter o quadro do racismo vulgar que condenava os negros e mestiços à exclusão social, Pedro Archanjo, anjo das altas falanges, enviado pelos deuses africanos, será o cavaleiro escolhido pelo escritor para travar o bom combate contra as ideias do mal representadas pelas teorias raciológicas e centradas na figura de Nilo Argôlo, ao qual a narrativa não dedicará nenhum tipo de condescendência: se por um lado, tratará de realçar todos os símbolos que lhe conferem prestígio social, por outro lado, levará o leitor a compreender as limitações morais e intelectuais da personagem.

Em *Tenda dos Milagres*, portanto, o foco narrativo incidirá sobre o povo ainda marcado pelo mistério primitivo (tradição) tão bem representado pela figura da Mãe de Santo, Majé Bassan, a grande sacerdotisa, depositária da memória africana, e que tem como contraponto o mestiço Tadeu Canhoto. Este seu neto afectivo, tendo se apropriado das senhas, realiza os ritos de passagem e, no barco do conhecimento (ciência), singra os mares da nova sociedade (que deveria estar organizada sob o signo da racionalidade), implicando no controle das emoções, no abandono das tradições, na recusa ao passado e na incorporação

apropriação dos necessários conhecimentos para realizar uma obra fundamentada na etnologia e na antropologia; reelabora a história oral recolhida de boca em boca, anotada nas suas “cadernetas” sobre os hábitos e costumes do povo baiano; enfim, aperfeiçoa-se e aprimora-se, cria o necessário estofo que o torna um erudito, mesmo se autoidata, sem negar sua adesão à antropofagia cultural que o faz ler os mais representativos intelectuais para reapropriar-se e reelaborar seu próprio pensamento.

da ideologia. Este é o preço a pagar para a inserção social e a personagem de Tadeu não hesita em fazer esta travessia: forma-se em Engenharia Civil, profissão altamente prestigiada nas primeiras décadas do século XX, casa-se com uma moça rica e «branca da pele de opalina» e vai morar num bairro nobre da cidade, criando novas raízes em outros territórios.

Mas, fiel a sua tese, Jorge Amado esboça com largos traços a personagem de Damiano de Souza, este *alter ego* de Tadeu Canhoto, este outro filho de Pedro Archanjo. Damiano que se mantém fiel à sua comunidade de origem à qual se liga por laços de pertença e de solidariedade. Este outro antigo aprendiz da *Tenda dos Milagres* torna-se uma incontestável liderança. Chamado de «Major» pelo povo pobre da cidade da Bahia de quem se torna representante, Damiano é um mediador de mundos, pois transita entre diferentes espaços geográficos e sociais.

Se, por um lado, é oriundo da comunidade afro-brasileira, por outro lado, assim como Archanjo, Damiano também se apropria do património cultural da sociedade ocidental, passando a ser um conhecedor dos mecanismos de controlo social do Estado encerrados no corpo de leis (TM: 199). E, no tempo do discurso, também não prevalece o branqueamento: seja nos indivíduos, seja no espaço ficcional que tem o Pelourinho como cenário e personagem da obra amadiana.

Desta forma, no plano da cultura, o que poderia ser visto como uma suposta hegemonia da cultura branca, que estaria sugerida pelas cenas emblemáticas do enterro de Pedro Archanjo/Ojuobá no cemitério católico, contudo, parece dar-se o inverso com a extensa descrição, cuidadosamente elaborada numa linguagem de inegável lirismo, dos rituais fúnebres africanos, com o implícito elogio não apenas à beleza do espectáculo (a cidade pára não apenas para ver, mas também para ouvir o canto!), o que sugere a predominância do elemento afro.

«Prossegue o enterro, subindo a ladeira: três passos em frente, dois passos atrás, passos de dança ao som do cântico sagrado, o caixão erguido à altura dos ombros dos obás: Iku lonan ta ewê / Iku lonan ta ewê/ Iku lonan». No meio da encosta, o professor Azevedo toma de uma alça do esquife, fáceis lhe foram os passos, trazia-os na mistura do sangue[.] Obás e ogans de costas como ordena a obrigação, entram o caixão de Ojuobá. Ao lado do jazigo, em meios às flores e ao pranto, calam-se os atabaques, cessam a dança e a cantiga [...]» (*Tenda dos Milagres*, p. 32)

Por isso, se no seu enterro, a sua comunidade se considera deserdada, supondo-se condenada à orfandade, é porque não sabe que, antes de desaparecer, Xangô deixa como perpetuador da missão de Pedro Archanjo, Damião de Souza, esta outra personagem de carácter panteísta, carregada de humanismo e grandeza, e que, tendo crescido orientado por Pedro Archanjo Ojuobá, ao lado de Tadeu Canhoto, prefere, contudo, não ascender. Apropriando-se dos mecanismos da legislação do Estado, Damião poderá ser uma espécie de «porta-voz» dos excluídos na medida em que será nomeado “rábula”, tornando-se legitimado para defender os interesses populares.

«Olhos de Ojuobá, Pedro Archanjo os reconhece e acompanha: são diferentes os caminhos. Damião, um livro aberto, sem segredos, não conquistou título de doutor em Faculdade, quem lhe deu título e patentes foi o povo. Onde quer que o leve sua sina, permanecerá igual, sempre o mesmo, plantado ali, inamovível. Tadeu começou a galgar os degraus, disposto a obter um lugar em cima. [...] “Hei de ser alguém, padrinho”, dissera na manhã daquele dia, uma flama de ambição.[...] (TM: 147) [...] O major Damião, um pé em baixo e outro em cima, só ele era capaz desse equilíbrio.[...]» [sic] (TM: 199)

Olhos de Xangô, Archanjo tem a compreensão que lhe evita magoar-se com Tadeu, não lhe guardando nenhum ressentimento, mesmo porque sabia que iria perdê-lo desde o momento em que o inseriu no sistema formal de ensino idealizado por um Estado que, pela via da educação, através da padronização dos currículos, procurava formar uma nova mentalidade nas novas gerações (MENDONÇA: 1996), preparando-as para a modernização impulsionada pelo avanço do capitalismo que «desagrega valores conquistados pela práxis colectiva, que não é capaz de inserir o passado no presente e muito menos ainda de resguardar sonhos para o futuro» (GOMES: 1995).

CONCLUSÃO

Longe de soluções simplistas oferecidas como saída para as personagens confrontadas ao novo *ethos* que se instaura, a narrativa aponta caminhos diversos para a questão do desenraizamento e do confronto com a alteridade, pois que é instigante e complexa a noção amadiana de *mestiçagem*.

Na verdade, as personagens planas serão diluídas na narrativa, sejam elas brancas, como Nilo Argolo, que se aposenta e, desta maneira, retira-se da cena

narrativa, sendo substituído por outro profissional com postura afável e de visão humanista, como a indicar para os novos tempos de tolerância social, sejam as personagens negras com acentuadas marcas étnicas ou raciais como Zé de Ogun (ou Zé Alma Grande) e Manuel de Praxedes. Mesmo se heróicas combatentes, detentoras da força e do vigor, essas figuras masculinas que intimidam com a sua ostensiva virilidade e demasiada força bruta, encontrarão a morte pela acção violenta das forças policiais.

Ressalte-se, no entanto, que, ao abandonar os terreiros para atender às exigências do seu amante, o português pai de sua filha, Rosa de Oxalá realizará uma estratégia que aponta para o sincretismo religioso: pois se é verdade que não mais dançará ao som dos atabaques sob os olhos de sua gente, por outro lado, ela levaria consigo os seus santos, deixando claro que, no «quartinho dos fundos» da casa branca e burguesa ela poderá reelaborar suas crenças, invadindo um espaço até então inexpugnável.

«[...] De que lhe havia de servir a Mãe, reles amigada, antiga mulher-dama, negra de roda de samba, batuqueira? Quando ele levou Miminha, eu disse: “meu santo eu não abandono, não conte comigo em tempo de obrigação”. Não foi toda a vida assim? Me diga, não foi? [...] (TM:164)
[...] Agora, Pedro, sou mãe de mulher casada, da esposa do doutor Altamiro, sou parenta dos Lavigne. Quero ter direito à minha filha, Pedro, a freqüentar sua casa, a me dar com sua gente. Quero poder criar meus netos, Pedro. [...] Uma vez, quando Miminha era menina, deixei que tirassem ela de mim. Fiquei solta no mundo, livre de fazer tudo que fiz. Agora se acabou, não tem mais Rosa de Oxalá». [sic] (TM: 166)

Três décadas após o Estado nacional haver investido na fixação da identidade brasileira através da «maquinaria de comunicação», Jorge Amado, em pleno final da década de sessenta, vê a necessidade de rediscutir a noção de identidade nacional a partir da noção de cultura popular e vai alçar à condição de protagonista os ausentes do retrato: os negros e mestiços que, apesar do avanço do capitalismo — ou em consequência desse mesmo processo! — encontram-se excluídos do que seria o banquete da prosperidade subjacente nos ideários da civilização ocidental.

Situado no início do século XXI, quase três décadas após a publicação de *Tenda dos Milagres*, o presente trabalho leva em consideração o fato de a população negro-mestiça, apenas na cidade do Salvador, cenário desta narrativa,

constituir-se em mais de 86% da população total da cidade, contrariando, portanto, as teses de progressivo embranquecimento da sociedade brasileira.

E, se por um lado, constituindo-se em movimentos organizados para lutarem contra a falta de cidadania plena, os negro-mestiços investem numa maquinaria de comunicação buscando manter o que seria uma identidade afro-brasileira; por outro lado nem sempre têm conseguido evitar tornarem-se presas nas ciladas da diferença que são reservadas aos que clamam pela especificidade que os essencialismos encerram.

Além do mais, na concepção amadiana, a mestiçagem carrega em si mesma a diversidade, e seus resultados podem ser comprovados pela galeria de personagens que, progressivamente, vão predominar na narrativa e que serão descritos num discurso elogiástico: o mulato bonito e sensual, de olhos verdes e voz profunda que lidera as manifestações públicas contra o nazi-fascismo (TM :22) ou com outras personagens que transitam no texto literário, com destaque para Tadeu Canhoto e os descendentes de Rosa de Oxalá, a «negra azulada, macia rosa» (TM: 67).

É bem verdade que a defesa da mestiçagem apontaria para um novo essencialismo, na tradição dos que advogaram a causa de uma América mestiça desde que predominantemente branca dada a previsibilidade dos resultados (BERND:1995). Contudo, não é este o entendimento que se pode ter da mestiçagem concebida por Jorge Amado, pois, se é também verdade que se poderia acusá-lo de um certo essencialismo, ao insistir em ver, como especificamente negras, determinadas características positivas que determinam o *ethos* brasileiro, desta forma impregnado de um modo de ser e viver que remetem à origem negro-africana⁶. Porém, carregado de generosidade, Amado ressignifica o conceito de mestiçagem e aponta para uma concepção que se aproxima do conceito de *entre-deux*, ou de um *entre-lugar*, de um espaço intermediário originado pela fricção, pelo contacto entre duas ou mais culturas e em permanente processo de reelaboração, como se depreende da leitura de *Tenda dos Milagres*.

⁶ Deste essencialismo não escapariam todos aqueles que pregando uma *especificidade* muito acentuada cairiam nas armadilhas do etnicismo, como os próprios *fundadores* da Negritude (que Amado censura !) Um exemplo disto é o ensaio de SENGHOR, Léopold Sédar. cf. « L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine ». *Présence Africaine*. V 8 , n 10, out 1957 ; quanto à crítica de Amado ao movimento Negritude, cf. RAILARD, Alice. op cit

Referências Bibliográficas

- ALEGRÍA, Fernando. *Literatura y revolución*. México: Fondo de cultura económica, 1976.
- AMADO, Jorge. *Jubiabá*. Rio de Janeiro: Martins, 1972.
- AMADO, Jorge. *Tenda dos Milagres*. Rio de Janeiro: Martins, 1969.
- ANDRADE, Osvald de. *Do pau-brasil à antropofagia e às utopias*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1978.
- BAKHTIN, Mikhail. *Cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. Tradução por Yara Frateschi. 2.ed. São Paulo-Brasília : UNB-Hucitec, 1993.
- BERND, Zilá ; DEGRANDIS, Rita. *Imprevisíveis Américas*. Porto Alegre: Sagra, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução por Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Difel, 1989.
- BRUNEL, Pierre; CHEVREL, Yves. (Orgs.) *Précis de littérature comparée*. Paris : PUF, 1989.
- CAMUS, Albert. “ Jorge Amado descoberto por Albert Camus”. *Jornal A Tarde*, Salvador, 11.set, 1989.
- CHAUÍ, Marilena. *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- CLASTRES, Pierre. “Do etnocídio”. *Arqueologia da violência*. Tradução por Carlos Eugenio M de Moura, São Paulo: Brasiliense, 1982, p.140-1.
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. Trad. Théo Santiago. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. “ Imagens de índios no Brasil: o século XVI”. In (Org.) PIZARRO, Ana. *América Latina. Palavra, literatura e cultura*. A situação colonial. São Paulo: UNICAMP, 1993, p. 195.
- DAMATTA., Roberto. *Relativizando: uma introdução à antropologia*. Rio de Janeiro: Rocco, 1990.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Maria Adriana da Silva Caldas. Rio de Janeiro: Fator, 1983, p.18.
- FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

- FANON, Frantz. Racisme et culture. *Présence Africaine*. Comte Rendu du 1er Congrès International des écrivains et artistes noirs. Paris: Sorbonne, 08.10.1956.
- FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a Genealogia e a História”. *Microfísica do poder*. Tradução por Renato Machado. 5.ed. São Paulo: Graal, 1985.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. 25. ed. Rio de Janeiro: 1987.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Tradução por Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GOMES, Marco Aurélio A. de Filgueiras. *Pelo Pelô: história, cultura e sociedade*. Salvador: EDUFBA, 1995.
- HEGEL, Wilhem Friedrich. “Lições de Filosofia da História”. In BERND, Zilá. *Racismo e anti-racismo*. 3.ed. São Paulo : Moderna, 1995.
- HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. Tradução por Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. São Paulo: Paz e Terra, s.d.
- HOBBSBAWN, Eric. *Nações e nacionalismos desde 1780*. Trad. Maria Celia Paoli e Anna Maria Quirino. São Paulo: Paz e Terra, 1991.
- GOMES, Ângela Maria de Castro. *História e historiadores*. Rio de Janeiro: FGV, 1995.
- LAFETÁ, João Luiz. “Estética e Ideologia: o Modernismo em 30”. *Argumento*. n .2,ano 1 , p. 27.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Race et Histoire, Race et culture*. Paris : Albin Michel, UNESCO, 2001.
- LOPES, Helena Teodoro; SIQUEIRA, José Jorge; NASCIMENTO, Maria Beatriz. *Negro e cultura no Brasil*. Rio de Janeiro : Ibrade-Unesco : 1987, p. 16-17.
- LUZ, Marco Aurélio. *Identidade negra e educação*. Salvador: Ianamá, 1989.
- MARCUSE ,Herbert. *Eros e civilização*. Tradução por Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- MEMMI, Albert. *Portrait du colonisé précédé de Portrait du colonisateur*. Paris : Gallimard, 1985.
- MENDONÇA, Sonia Regina de. “A consolidação da República oligárquica”. In (org.) LINHARES, Maria Yedda. *História geral do Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1996.

Jorge Amado e a releitura da formação identitária brasileira

- MICELLI, Sérgio. *Estado e cultura no Brasil* São Paulo: DIFEL, 1984.
- MORISSET, Jean. “Miroir indigène, reflet eurogène”. *Autóchtones: luttres et conjonctures II*. Recherches Amérindiennes au Québec. Québec: Ministère des Affaires Indiennes, v.9 n.4,1980.
- MOSER, Walter. “Estudos literários. Estudos culturais. Reposicionamento”. *Literatura e Sociedade*. São Paulo: USP n 3, 1998, p. 62-76.
- NELSON, Cary.TREICHLER, Paula & GROSSBERG, Lawrence. “Estudos Culturais: uma introdução”. In(org) Tomaz Tadeu da SILVA. *Alienígenas na sala de aula*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 7-38.
- NINA RODRIGUES, Raimundo. *Os Africanos no Brasil*. 7. ed. Brasília: UNB, 1988.
- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994,40-42.
- PEREIRA, Lúcia Miguel. “Jubiabá”. *Boletim de Ariel*. sd. sn. (cópia gentilmente cedida pela Fundação Casa de Jorge Amado)
- PIERSON, Donald. *Branco e Pretos na Bahia*. 2 ed. São Paulo: Nacional, 1972.
- RAILLARD, Alice. *Conversando com Jorge Amado*. Rio de Janeiro: Record, 1991.
- RAMOS, Ana Rosa Neves. *L’Idée du peuple chez Jorge Amado*. Paris (Sorbonne Nouvelle III), 1992 (thèse de doctorat).
- SANTOS, Boaventura Sousa. “Modernidade, identidade e a cultura de fronteira”. *Pela mão de Alice*. Porto : Afrontamento, 1995.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil*. 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SENGHOR, Léopold Sedar. “L’ Esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine”. *Présence africaine*. V. 8, n. 10, out, 1957, Paris.

Lamenta a falta de interesse em Portugal pelas línguas e cultura da Índia e a sua ausência nos currículos escolares na formação superior, resultando na incapacidade de aprofundar a ligação histórica e cultural com a Índia que lançou as bases da grandeza ultramarina portuguesa.¹⁷

Se estamos a falar de processos contemporâneos, acho que não afastamos muito das lógicas imperiais do passado. Custa-me acreditar que muitos projectos científicos em Portugal hoje continuem a carecer a base linguística essencial para os estudos do Oriente. Não sei se nunca ocorre a estes mesmos investigadores e às autoridades públicas e Fundações que os apoiam como avaliariam algum estudo da sociedade portuguesa conduzido sem conhecimento suficiente da língua portuguesa. Somente o complexo de superioridade colonial pode ainda permitir que a mesma lógica não seja válida para os estudos das sociedades das ex-colónias. Não quero acreditar que seja assim, e que seja unicamente uma lógica de menor esforço. Numa oportunidade que tive de estar com as autoridades da Universidade de Goa, avancei uma sugestão: que não se deveria dar apoio institucional a qualquer projecto de investigação da sociedade goesa sem assegurar que o investigador viesse provido ou estivesse disposto a submeter-se a um teste oficial de conhecimento de língua Concani e / ou de língua Marata.

Voltando ao autor de *O fim dos séculos*, ele diz-nos que privava com o Governador Vassalo e Silva e que chegou a ver o célebre telegrama de Salazar que não previa tréguas, nem portugueses prisioneiros ou rendidos. Que só podia haver soldados e marinheiros vitoriosos ou mortos. Convinha ao ditador que a luta se mantivesse pelo menos oito dias, período necessário para o seu governo mobilizar, em último recurso, instâncias internacionais. Estava convencido que Deus não haveria de permitir que o destinatário dessas instruções superiores fosse o último Governador do Estado da Índia.¹⁸ Referindo-se a uma conversa com o Governador, cita-o para afirmar que, nos últimos três anos da sua governação, tinha conseguido transformar a receita do minério exportado numa fonte importante de divisas estrangeiras do Estado da Índia, de maneira a exceder

¹⁷ *Ibid.*, pp. 102-112.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 298-297. Está conforme com o texto do telegrama citado pelo General Vassalo e Silva no seu “*Dossier*” Goa, p. 88. Não foi diferente a política de Salazar quando Macau era ameaçada pela China em 1966, em plena Revolução Cultural. O governador de Macau também recebeu uma ordem para resistir até ao fim. O documento escrito à mão pelo próprio Salazar ao brigadeiro Nobre de Carvalho em 14 de Janeiro de 1967 dizia: “Não temos aí forças para bater as forças chinesas – seria uma impossibilidade”, mas o objectivo fixado aos militares é o de “garantir a ordem e lutar até ao extremo limite pela dignidade e pela soberania nacional.” E rematava: “Confiamos aqui em que em caso de necessidade todos cumprirão o seu dever, mesmo com os maiores sacrifícios”. Mas Lisboa acabou por autorizar o governador de Macau a aceitar o ultimato. Talvez Lisboa se tenha convencido que as patacas de Macau cheiravam melhor e prometiam mais.

as receitas do próprio Estado Português! Nunca se ouviu isso nos discursos de Salazar que continuou a repetir que Goa não tinha qualquer valor ou viabilidade económicos. Defendeu sempre que os interesses portugueses eram puramente morais.¹⁹ O «*Dossier*» Goa do Governador Geral que fez o seu melhor para dar atenção ao desenvolvimento económico e à cultura portuguesa ao nível popular em Goa, depois de décadas e séculos de descuido, reagiu da seguinte forma a alguns discursos lusófonos que se ouviam nos meios da comunicação portugueses nos últimos dias do regime: «Mas a realidade não é o passado glorioso, mas o decadente presente de um colonialismo obscuro de que terras e gentes anseiam por libertar-se.»²⁰ Tive a oportunidade de receber o General Vassalo e Silva como Director do *Xavier Centre of Historical Research* quando ele voltou a Goa, em 1980, como convidado do Governo da Índia.

Passemos, agora, aos registos das memórias publicadas de alguns Goeses: Dr. P.D. Gaitonde (1913-1996), formado na Escola Médica de Goa e com curso de cirurgia em Lisboa, que era um médico conceituado em Goa. Durante um jantar oficial de despedida ao juiz Semedo, em 17 de Fevereiro de 1954, um dos convidados referiu a Goa como parte de Portugal e o Dr. Gaitonde reagiu espontaneamente com «eu protesto». Isto bastou para ele ser preso e ser deportado para Portugal juntamente com a sua esposa, de naturalidade portuguesa. A prisão agitou a opinião pública indiana, e o governo da Índia sentiu-se obrigado a apresentar um protesto formal na legação portuguesa em Nova Deli. Dr. Gaitonde era amigo pessoal de Jawaharlal Nehru que com ele se aconselhava sobre a questão de Goa. Iniciaram-se distúrbios que levaram um bando de «combatentes de liberdade» a ocupar Dadra e Nagar Haveli, bem como ao recomeço da campanha de *satyagraha* que tinha sido iniciada pelo político socialista indiano Ram Manhoar Lohia em Margão, em 18 de Junho de 1946. A resposta portuguesa foi com metralhadoras, contra os *satyagrahis* desarmados, incluindo senhoras. Uma campanha de repressão de liberdades civis dentro de Goa, julgamentos sob tortura pela PIDE e o seu Tribunal Militar, deportações dos prisioneiros políticos selectos para Peniche, levou o governo da União Indiana a impor um bloqueio económico a Goa. As reportagens da violência portuguesa pelos jornalistas americanos que acompanhavam os *satyagrahis*, em 1955, para marcar 17 de Fevereiro como «Dia Gaitonde» e noutras ocasiões, bem como um encontro de Nehru com o Papa Pio XII, no Vaticano, levaram as autoridades portuguesas a serem cautelosos com a opinião internacional e libertar o

¹⁹ Vassalo e Silva, *op. cit.*, p. 38.

²⁰ *Ibid.*, p. 92.

Dr. Gaitonde. O médico regressou a Bombaim para retomar a sua participação activa no movimento da libertação ao mais alto nível da diplomacia da União Indiana até vir a representar Goa no Parlamento indiano.

Entre várias outras obras sobre o movimento da libertação de Goa, publicou *The Liberation of Goa: A participant's view of History* (Oxford University Press, 1987). Morreu na Inglaterra onde tinha fixado a sua residência. Uma entrevista sua com Manuel Sertório, um seguidor brasileiro do General Humberto Dalgado, foi publicada na revista *História*, de Abril de 1997, em que se conta como o Dr. Gaitonde teve responsabilidade na preparação dos seminários afro-asiáticos em Casablanca e em Nova Deli, em 1961, para mobilizar a opinião internacional contra o colonialismo português na Índia e na África. Mas, na sua primeira visita a Nehru, em Nova Delhi, em Agosto de 1953, apesar da relutância de Nehru em ouvir queixas de um goês sobre o «caso de Goa», Dr. Gaitonde conseguiu transmitir-lhe que não tinha ambições políticas e que a grande maioria da população goesa tinha interesse na integração de Goa na União Indiana, com a excepção talvez de umas 200 famílias privilegiadas, cujas vozes, e somente as suas, eram ouvidas pelo mundo fora e exploradas pela diplomacia portuguesa. Dr. Gaitonde tentou convencer Nehru dos problemas que o contrabando de ouro e outros produtos podiam criar para a economia da Índia. Contou-lhe como ele tinha tratado um doente que tinha engolido três correntes de ouro para escapar às alfândegas. No fim da entrevista Nehru aconselhou-o a ter paciência porque a União Indiana tinha outros problemas mais urgentes para resolver.²¹ Foi então que Dr. Gaitonde se aproximou de Peter Alvares, um dirigente sindicalista de naturalidade goesa (Parrá, 1908-1975) na União Indiana e um dos líderes principais do Partido do Povo Socialista (*Praja Socialist Party*), para que ele ajudasse a montar em Goa uma organização capaz de coordenar as actividades de conscientização política.²² Para isto, pediu-lhe que disponibilizasse pessoal experiente para funcionar em clandestinidade dentro de Goa. Dr. Gaitonde disponibilizou-se para pagar os salários do pessoal.²³ Nestas actividades clandestinas, Dr. Gaitonde tinha apoio de algumas personalidades goesas bem colocadas na vida social e profissional de Goa. Entre eles, contava-se o Advogado Apa Gopal Kamat (1917-1990) [foi presidente da assembleia do governo eleito de Goa entre 1968-1972], Pandurang Mulgaonkar [advogado que esteve preso,

²¹ P.D. Gaitonde, *op.cit.*, 72.

²² António dos Mártires Lopes, *Goa, Criação de Portugal*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1956, pp. 11-12: Transmite uma versão colonialista de *satyagraha*. O percurso político deste senhor e outros colaboradores goeses fica ainda por ser estudado.

²³ Gaitonde, *op. cit.*, p. 74.

de 1954 a 1959, por participar no *satyagraha* e dirigir o movimento pacífico de libertação] e Dr. José Francisco Martins.²⁴ Todos juntos estabeleciam pontes de ligação entre a organização de Peter Alvares e os voluntários rurais para o movimento de libertação dentro de Goa.

In Quest of Freedom (Em busca da liberdade) de Jaime Fernandes foi publicada por mim em 1990. O autor é hoje um professor aposentado do ensino superior em Goa. No seu livro, recorda o idealismo que levou os jovens goeses a sacrificar o seu futuro, ou talvez fosse o desespero da juventude de Goa rural sem futuro, que os motivava para arriscar suas vidas. A sua descrição dos pormenores do combate pela libertação deixa bem claro quanto sofreram muitos adeptos, em geral pouco conhecidos e celebrados, no movimento da libertação de Goa. Jaime Fernandes, de Assonorá no distrito de Bicholim ao norte de Goa, nasceu em 1933. Tinha 20 anos quando decidiu ser um *satyagrahi* e responsabilizar-se como sócio do Congresso Nacional de Goa pela organização e recrutamento de voluntários para o movimento clandestino de protestos pacíficos, dentro de Goa, e a partir das bases no outro lado da fronteira, sob a direcção política de Peter Álvares. Jaime Fernandes passou quatro anos e meio nas celas das prisões em Goa até o Governo de Goa decidir que não havia espaço suficiente nas cadeias para a população prisional inofensiva. Era também uma resposta às críticas internacionais. As visitas de sociólogos, como Gilberto Freyre,²⁵ ou de jornalistas, como Émile Marini,²⁶ tinham sido promovidas pelo Estado português para ajudar a criar uma opinião internacional mais compreensiva da posição política de Portugal «ultramarino», mas isso não tinha sempre resultado em contornar a conjuntura política internacional de hostilidade aos últimos vestígios do colonialismo europeu.

In Search of Self-Fulfilment (À procura de auto-realização) do médico, Dr. José Francisco Martins, leva um Prefácio do Professor Jaime Fernandes. Dr. Martins fez os estudos secundários do liceu e de inglês, e estudou medicina como estudante-trabalhador dando aulas numa escola privada de inglês. Continuou a formação de cirurgia em Bombaim. Voltou à sua aldeia, em Goa, onde estabeleceu uma escola de inglês e começou a sua prática de medicina. Ambas ocupações davam-lhe oportunidade para promover o seu interesse pela libertação política de Goa. Foi-lhe confiada por Dr. P. Gaitonde a responsabilidade de coordenar

²⁴ José Francisco Martins, *In search of self-fulfilment*, Panaji, 1997. Registo de suas memórias e participação na luta contra o regime colonial português na Índia.

²⁵ Gilberto Freyre, *Aventura e Rotina*, Lisboa, Livros do Brasil Limitada, 1959, pp. 260-312.

²⁶ Emile Marini, *Goa, tal como a vi*, Lisboa, União Gráfica, 1956. Edições francesa, inglesa e italiana forma publicadas ao mesmo tempo com o apoio do Estado português.

o movimento de libertação e, após a prisão de Dr. Gaitonde, a sua casa tornou-se o centro de actividade clandestina. Dr. Martins e a maioria dos líderes do movimento foram presos em 1954, em antecipação da comemoração que planeavam da memorável data de 18 de Junho de 1946 em que se tinha iniciado, em Margão, o movimento de protestos pacíficos sob a direcção do político indiano Ram Manohar Lohia. Desde então até 1954, o movimento tinha ficado dormente por falta de organização. O livro de Dr. Martins conta-nos do quotidiano da prisão na fortaleza de Aguada. Tanto o Professor Jaime como o Dr. Martins não se esquecem de louvar a atitude geralmente compreensiva e benevolente das autoridades policiais metropolitanas²⁷, mas sentiram-se quase sempre maltratados pelos médicos e polícias naturais. São os preconceitos sociais dos naturais, e o seu complexo de agradar às autoridades coloniais por razões de medo ou para impressionar e ganhar louvores e benefícios. Nas palavras do Dr. Martins: «*Goans, however high the post they occupied, were mentally slaves to a system which did not allow them room to think and to act freely. They were suffering from a fear complex – loss of job, and, ultimately, the bogey of imprisonment which would make them lose face in society, which was based on false values*». ²⁸ É interessante a referência que faz à proposta de Adv. Bruto da Costa, Dr. António Colaço e alguns outros goeses notáveis de Margão para os dirigentes *satyagrahis* divulgarem ao público goês o interesse pela opção política do outro grupo, ou seja, autonomia para Goa mantendo ligação com Portugal. A aristocracia goesa de Margão não se sentia capaz de assumir o risco de serem presos. Queriam atingir os seus objectivos políticos, instrumentalizando os que já tinham sofrido cinco anos de prisão pelo seu ideal de integração na Índia²⁹. Dr. Martins continua a sua narrativa das divisões políticas entre os Goezes, incluindo os próprios «combatentes da liberdade». A democracia partidária era uma nova experiência política para todos e continua a ser uma desilusão para os

²⁷ *In Search of Fulfilment*, p. 165-166

²⁸ *In Search of Fulfilment*, pp. 80, 164. Cita o caso de um goês já acima citado e que foi seu professor no liceu, e até pouco antes da libertação de Goa dirigente dos serviços de Informação em Goa. Sabemos como também em Portugal estes serviços funcionaram muito ligados com os serviços de controlo político. Pode-se ler sobre este seu papel de um lacaio colonial (*petty hireling*) nas memórias de Tristão Bragança-Cunha, *Goa's Freedom Struggle*, Bombay, 1961, p. 400. Fixou-se com a família em Portugal antes do desfecho militar em Goa. Em 1961 acabava de sair a primeira novela *O Signo da Ira* do escritor goês Orlando da Costa. Fora premiada com Prémio Malheiros, mas não chegou a ser feita a entrega do prémio graças a uma denúncia deste conterrâneo que foi saber dos responsáveis da Agência Geral das Colónias se eram cegos para permitir a publicação daquele tipo de novela nas vésperas da queda de Goa. É o que me foi contado pelo próprio escritor e vítima numa conversa privada e ao oferecer-me um exemplar da nova edição daquela obra.

²⁹ *Ibid.*, 169-170.

ideais dos «combatentes da liberdade». A mais recente experiência do Dr. Martins foi a sua prisão há poucos anos, em 2001. É uma fase mais contemporânea das lógicas imperiais que posso aqui cotar! Numa reportagem na revista cultural goesa *Goa Today*, do mês de Junho deste mesmo ano, sob a epígrafe «Dejá vu Days?» escrevia o jornalista Vinayak Naik, que a situação política de Goa fazia lembrar os tempos coloniais de Goa em que se temia criticar o governo com o medo de castigos e perseguições políticas. Refere o caso de Dr. Francisco José Martins que, com 82 anos de idade, foi quase arrastado pela polícia da sua casa sem lhe dar tempo ainda para vestir uma camisa. A acção policial foi desencadeada após uma senhora hindu, de nome Bugde, ter acusado o Dr. Martins de não a deixar entrar na sua plantação de cajueiros e de lhe ter causado dano material de 10,000 Rupias (equivalente aproximadamente a •200). Enquanto o caso se remetia ao tribunal, os representantes da Associação dos “*Freedom Fighters*” entraram em greve de fome perante o monumento em que se guarda a urna com as cinzas de Tristão Bragança-Cunha, no Largo da Liberdade (*Azad Maidan*) em Panjim. Das informações que consegui colher, segundo uma declaração pública da junta da freguesia, a queixosa mantinha uma construção ilegal na propriedade do Dr. Martins, mas com patrocínio de dois políticos do partido BJP (*Bharatiya Janata Party* = Partido Popular Indiano) que tinha as rédeas do governo de Goa, nesta altura queria estabelecer os seus direitos de ocupação.

Poucos dias após o incidente, o ministro-chefe de Goa presidia às comemorações de 18 de Junho [comemoração do protesto civil dirigido por Ram Manohar Lohia em 1946] e quis ser politicamente correcto ao pedir perdão pela violência praticada pela polícia ao efectuar a prisão do Dr. Martins. No Estado em que a democracia está reduzida a jogos de poder e corrupção, o partido BJP, que também detinha o poder no governo central em Nova Deli, queria firmar-se no poder em Goa, procurando convencer a população goesa que estava decidido a agir contra todas as expressões de corrupção. O governo dera ordens de detenção contra três ex-ministros dos governos anteriores, dois deles Hindus e um Católico. Enquanto o público admirava a mão dura do governo, desconfiava da sua seriedade em encontrar qualquer indício de corrupção no seu próprio partido. Algumas decisões administrativas muito recentes, tais como o recrutamento de polícias de entre os seus sectários, e a entrega de quase 50 escolas primárias, que foram declaradas financeiramente inviáveis, a uma cooperativa educativa de BJP, levaram o público a desconfiar ainda mais da existência de uma estratégia do partido no poder para destruir a oposição política

e para criar bases sociais para neutralizar a força educacional da Igreja católica que controla uma grande parte do ensino primário e secundário em Goa.

Temos assim mais uma ilustração dos processos contemporâneos das lógicas imperiais. A ligação entre o presente e o passado fê-la o próprio Dr. José Francisco Martins quando prestou uma declaração aos jornalistas e que aparece publicada na revista já citada: «Nem o governo fascista dos portugueses tratou os prisioneiros tão mal (...) Se eu soubesse que chegaríamos a esta situação num Estado democrático, não teria lutado pela liberdade» [*«not even the fascist regime of the Portuguese treated prisoners so badly.... Had he known that such would be the state of affairs in a democratic state, he would never have fought for the freedom»*].³⁰

Panthasth (Panaji (Goa), Rajhauns Publishers, 2000) é a obra do quarto goês que participou no movimento da libertação de Goa. A sua luta mais importante tem sido pela recuperação da língua Concani. É uma figura de destaque entre os escritores goeses em Concani. Contribuiu muito para o reconhecimento de Concani como a língua oficial do Estado de Goa. Neste livro, conta as suas memórias e experiências quando tinha 21 até 23 anos de idade, quando participou nos protestos políticos (*satyagraha*) inaugurados por R.M. Lohia em Margão em 18 de Junho de 1946. Diz-nos como chegou a apreciar a importância de defender os interesses linguísticos dos goeses. «Uma língua mãe sustenta um povo sem ele ter que aprendê-la!» Reconhece o papel de um outro pioneiro e literato goês, Varde Valaulikar (mais conhecido por Shenoy Goembab), na sua caminhada intelectual em prol do Concani.

A obra não pretende ser uma autobiografia, e prefere defini-la como «memórias de um caminhante» (peregrino = *panthasth*) no processo histórico de resistência ao colonialismo. Revela os conflitos internos dos goeses e o conflito de personalidades que queriam protagonizar a luta de libertação. Acentua este factor como responsável pela incapacidade de conseguirem um maior apoio de Mahatma Gandhi. Parece convencido de que, se não houvesse essas dissensões internas, teriam mais apoio de Gandhi e a libertação política de Goa teria sido possível muito antes de 1961.

Enaltece o papel exercido por alguns católicos, como Luis de Menezes Bragança, a sua filha Berta, o seu primo Tristão Bragança Cunha, e Evágrio Jorge, todos eles mal-vistos pelos goeses católicos «presos» na teia ideológica

³⁰ *In Search of Self-Fulfilment*, p. 297: Refere à sua conferência em português na ocasião da visita do Presidente Mário Soares em 1994. Disse que conheceu soldados e oficiais portugueses na prisão de Aguada como opositores da ditadura portuguesa.

da Igreja afecta ao sistema colonial. Afirmar que a impressão que prevalecia entre os combatentes pela liberdade era de que somente os hindus eram patriotas, e que os cristãos todos eram como Froilano de Melo!³¹ Descreve a arrogância dos «mestiços» (*descendentes*) e dos oficiais brancos que se preocupavam muito em agradar a Salazar. Ilustra as suas afirmações com vários casos concretos que presenciou.

Curiosamente, Ravindra Kelekar dedica um bom número de páginas da parte final (pp. 164-206) ao assassinato de Humberto Delgado. O papel de Casimiro Monteiro é posto em especial destaque, porque este agente de PIDE marcou a vida de todos os combatentes pela liberdade em Goa, na fase final. O interesse do autor em narrar o caso é outro: «Quero que os goeses que lutaram pela liberdade saibam que também os portugueses sofreram sob a dominação “pidesca” do Estado Novo.» E deixa um conselho aos Goses: «Temos que reatar os laços de amizade com os Portugueses livres, e não transferir contra todo o povo português a nossa ira dos tempos de Salazar. Portugal de hoje não é Portugal de Salazar, e é importante conhecermos melhor este Portugal.»

Acho que todos os interessados no processo de «libertação» de Goa deveriam conhecer os autores goeses que escrevem em Concani [em devanágico como neste caso], especialmente os autores como Ravindra Kelekar, que representam uma geração dos goeses hindus, que não só lutaram pelos ideais patrióticos contra o colonialismo, mas continuam a ser a consciência de liberdade contra os abusos de democracia pós-colonial em Goa.

Once more upon a time é um livro que conta as memórias de Pascoal J. Menezes (1910-1998) que conseguiu criar um vasto complexo empresarial a partir de uma farmácia do seu pai. A empresa é o «CMM Group of Companies» com um capital social superior a 2500 milhões de rupias, com 10 unidades de produção de medicamentos e cosméticos, um hospital, agência de viagens, e vários pontos de distribuição de electrodomésticos e outros produtos, mas mantendo sempre a sua cadeia inicial de farmácias. Continua a ser uma empresa familiar, mas com um alto nível de gestão profissional. Pascoal morreu recentemente, mas no registo que deixou conta com orgulho que, com a excepção de cigarros, álcool, carros e bombas atómicas, ele vendeu tudo. E também buracos! Buracos foram o que ele vendeu a uma firma exportadora de pérolas venezuelanas. Furar as pérolas era a parte mais cara do negócio, e Pascoal Menezes entrou no negócio com esta operação de grande risco. Encontrou

³¹ Ravindra Kellekar, *Panthasth*, p. 29. Froilano de Melo foi um médico insigne em Goa, e foi deputado de Goa no Parlamento em Lisboa. Deixou o país e exilou-se para Brasil quando o Estado Novo não aceitou bem a sua proposta de autonomia para Goa.

umas senhoras em Rajastão, no norte da Índia. Eram profissionais por tradição neste tipo de obra. Com pouco custo trouxeram enormes lucros para a empresa de CMM. Mas o que deu o empurrão decisivo aos negócios de Pascoal Menezes foi a sua capacidade de furar o bloqueio económico imposto pela União Indiana. O governo português tinha decidido fazer uma ligação aérea de Goa com Damão, Diu e Carachi. CMM comprou o monopólio de venda da carreira. A empresa abriu um escritório em Carachi e Pascoal, recebeu um passaporte diplomático e bilhetes de borla para quantas deslocações fossem necessárias. A partir das suas vendas de instrumentos de rádios e gramafones, Pascoal teve a ideia de montar um transmissor de Philips para a Emissora de Goa permitindo ao Governo de Goa iniciar a sua campanha de contra-informação. CMM pagou os custos de um outro aparelho de emissão sob condição de fazer a sua publicidade comercial sem restrições. Durante a invasão de Goa, a emissora foi atingida pelo bombardeamento aéreo indiano. As tropas indianas retiraram os aparelhos de transmissão, mas afundaram-se no rio Mandovi, durante o transporte. A empresa CMM meteu um processo contra o Governo da Índia e ganhou o caso. Recebeu os custos do transmissor e mais os juros. Mas o que o livro não conta, mas conta o público em Goa, é que a facilidade de transporte aéreo foi muito bem utilizada pela empresa CMM para contrabando de ouro.

Se deixei este caso para o fim, é somente para concluir que os processos contemporâneos relacionados com as lógicas imperiais não têm que ser vistos sempre como necessariamente conflituosos. CMM ilustra como estes processos podem ter uma continuidade de interesses. Conta o livro de memórias de Pascoal Menezes que, em 1991, quando os empregados do Banco Nacional Ultramarino foram devolver a Goa o ouro que Portugal tinha confiscado na altura da invasão de Goa, levavam uma carta de agradecimento a Pascoal Menezes. Nesta carta, o Banco exprimia a sua gratidão por um gesto seu, em 1961: Ele tinha pago uma fiança de 5000 rupias para obter a liberdade de cinco oficiais do Banco detidos pelas autoridades indianas em Goa. O Banco prometia-lhe, nesta carta, toda a assistência que pudesse prestar durante as suas visitas a Portugal. Fui uma vez convidado por David, irmão mais novo de Pascoal Menezes, também já falecido, para visitá-lo no apartamento que Pascoal Menezes adquiriu na Rua da Junqueira (Lisboa) em 1960. Lá continuam a morar os descendentes de Pascoal Menezes durante as suas visitas a Lisboa. O livro confirma que o Banco Nacional Ultramarino punha sempre um carro à disposição de Pascoal Menezes logo que ele chegasse ao aeroporto de Lisboa e enquanto por cá continuasse.³²

³² Ivan Arthur, *Once More upon a Time*, pp. 53, 130-137, 203,