UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS COMPARADOS DE
LITERATURAS DE LÍNGUA PORTUGUESA

KELLY MENDES LIMA

Versão Corrigida

África, *axis mundi*: uma leitura d' *O quase fim do mundo* de Pepetela

SÃO PAULO

2012

KELLY MENDES LIMA

Versão Corrigida

África, *axis mundi*: uma leitura d' *O quase fim do mundo* de Pepetela

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como requisito para obtenção do título de Mestre

Área de concentração: Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa

Orientador: Prof. Dr. Mário César Lugarinho

SÃO PAULO

2012

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

L732Á Lima, Kelly Mendes
África, axis mundi: uma leitura d' O quase fim do mundo de Pepetela / Kelly Mendes Lima ; orientador Mári César Lugarinho. - São Paulo, 2012.
116 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas. Área de concentração: Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa.

1. Literatura africana. 2. Utopia. 3. Memória Cultural. I. Lugarinho, Mári César, orient. II. Título.

Contatos: kellyml@usp.br / kellyml333@gmail.com

LIMA, K. M.

África, *axis mundi*: uma leitura d' *O quase fim do mundo* de Pepetela

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como requisito para obtenção do título de Mestre

Área de concentração: Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa

Orientador: Prof. Dr. Mário César Lugarinho

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

À minha família

AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. Mário César Lugarinho, pela orientação das ideias, conversas, sugestões; por ter me guiado para que fosse possível concretizar a presente dissertação.

Às professoras Dra. Tania Celestino de Macedo e Dra. Rosângela Sarteschi, pelas valiosas observações e sugestões na Qualificação.

À professora Dra. Rejane Vecchia da Rocha e Silva, pelos ensinamentos e apoio.

Aos meus pais, Izamirte Helena Mendes Martins e Vilcimar de Araújo Lima, e ao meu irmão, Krikor Mendes Lima, pelo incentivo, suporte e carinho constantes desde sempre.

Ao Clóvis Giraldes Júnior, que há cerca de sete anos passou a integrar a família. Obrigada por todo estímulo, paciência e companheirismo. E pelas revisões, comentários...

*Há esta angústia de ser humano
quando os répteis se entrincheiram no lodaçal
e os vermes se preparam para devorar uma linda criança
em indecorosa orgia de crueldade*

*E há esta alegria de ser humano
quando a manhã avança suave e forte
sobre a embriaguez sonora do cântico da terra
apavorando vermes e répteis*

*E entre a angústia e a alegria
um trilho imenso do Niger ao Cabo
onde marimbas e braços tambores e braços vozes e braços
harmonizam o cântico inaugural da nova África*

Agostinho Neto

RESUMO

LIMA, Kelly Mendes. **África, axis mundi**: uma leitura d' *O quase fim do mundo* de Pepetela. 2012. 116f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

O escritor angolano Pepetela possui em sua produção literária a obra *O quase fim do mundo* (2008), na qual cria condições para o reinício da humanidade a partir de poucos sobreviventes a uma hecatombe, o que a faz ser inserida no rol de discursos escatológicos. Seu diferencial, a nosso ver, estará nas discussões suscitadas quanto à realidade africana, em especial de Angola. Nesse sentido, há no romance a formação de uma sociedade a partir de valores principalmente africanos, já que África surge como o espaço central da nova era – são desse continente, em sua quase totalidade, os indivíduos selecionados e ali reconstroem suas vidas e o passado que ficará como História. Paralelamente, é possível relacionar a narrativa e seus elementos à formulação de uma nova utopia, desta vez priorizando características próprias em detrimento daquelas importadas (a não ser que relidas sob a ótica local). No entanto, o autor sabe da complexidade da empresa e não se furta a apontar e problematizar entraves. Com o livro *OQFM*, Pepetela volta a pôr em pauta os rumos e os projetos de seu país, situando-o na produção estético-política da literatura angolana de língua portuguesa.

PALAVRAS-CHAVE

Literatura africana; Utopia; Memória cultural

ABSTRACT

LIMA, Kelly Mendes. **Africa, *axis mundi***: a reading of *O quase fim do mundo* by Pepetela. 2012. 116f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

The Angolan writer Pepetela has in his compose the work *O quase fim do mundo* (2008), wherein creates conditions for the resumption of humanity from few survivors of a catastrophe, which puts it in the list of eschatological discourses. Its differential, in our view, will be in the discussions raised about the african reality, especially Angola. Thus, there is in novel the formation of a society from mainly African values, since Africa emerges as the central space of the new era – the selected individuals are, almost entirely, from this continent, where rebuild their lives and the past that will be leave as History. In parallel, it is possible to relate the story and its elements to the formulation of a new utopia, this time prioritizing characteristics over those imported (unless re-read from the viewpoint location). However, the author knows the complexity of the feat and does not shirk from pointing and discuss barriers. With the book *OQFM*, Pepetela backs to put in question the direction and projects of his country, placing it in the production aesthetic-political of Angolan literature in Portuguese.

KEYWORDS

African literature; Utopia; Cultural memory

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1. PERCURSOS DA UTOPIA.....	12
1.1 Escatologia.....	12
1.2 Milenarismo.....	16
1.3 Utopia.....	20
1.4 Intersecções no Baixo Congo e Angola.....	27
2. PRESENÇA UTÓPICA NA OBRA DE PEPETELA.....	36
2.1 Literatura angolana no pré e pós-independência.....	36
2.2 De Calpe às abelhas.....	43
2.3 Religião.....	54
3. UMA ABORDAGEM D'O <i>QUASE FIM DO MUNDO</i>	61
3.1 Escatologia e milenarismo.....	61
3.2 Utopias.....	64
3.3 História e memória.....	96
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	102
REFERÊNCIAS.....	106

INTRODUÇÃO

A fascinação pelo fim do mundo ronda os humanos: só para ficarmos em nosso tempo, tivemos a virada do século com suas prometidas consequências nefastas, mas irrealizadas, a saber, o *bug* do milênio, um eclipse eterno, o retorno de Cristo, hecatombes e por aí afora. Os principais motivos? Para o narrador saramaguiano de *Caim*, o deus cristão responderia

como se repetisse um discurso já feito antes e decorado, A terra está completamente corrompida e cheia de violências, só encontro nela corrupção, pois todos os seus habitantes seguiram caminhos errados, a maldade dos homens é grande, todos os seus pensamentos e desejos pendem sempre e unicamente para o mal, arrependo-me de ter criado o homem, pois que por causa dele o meu coração tem sofrido amargamente, o fim de todos os homens chegou perante mim, porquanto eles encheram a terra de iniquidades, vou exterminá-los (SARAMAGO, 2009, p.151).

Já que não foi daquela vez, tivemos um ajuste: a próxima data marcada para o fim do mundo é o ano de 2012. Pelo menos é o que garantem grupos diversos, apoiados em ditas profecias maias, em asteroides que passarão por aqui, em códigos bíblicos, na devastação ambiental...

Discursos escatológicos semelhantes existem espalhados pelo mundo – e um deles foi selecionado para ser o objeto de pesquisa da presente dissertação. Trata-se do romance *O quase fim do mundo* (doravante *OQFM*), do angolano Pepetela (1941), lançado em 2008.

Nele, o autor – um dos ícones da literatura de seu país – coloca como motivo central para a hecatombe a “limpeza” do mundo, ao menos como a concebe o grupo de radicais político-religiosos que havia criado um artefato para tanto. Porém, o resultado do extermínio

programado da maior parte da humanidade tem efeito adverso: os mortos incluem os previstos (os “ímpuros”) e os exatamente não-previstos (europeus brancos “puros” de determinada religião), com exceção dos esquecidos, a saber, sintomaticamente alguns seres humanos de parte de África. Serão eles, os ignorados, a repovoar não só seu continente, mas também o europeu...

Uma vez que sobraram poucos membros da espécie humana, é possível aproveitar para começar uma nova História, selecionando, por exemplo, o que deve ou não constar como passado e quais valores serão a base dessa sociedade. Estamos, assim, diante de uma escatologia – ainda que não tenha ocorrido o fim do mundo (houvera apenas um “quase”), a forma de vida tal qual se conhecia foi abolida, e novos meios têm de ser encontrados, ou seja, surge espaço para que um novo *modus operandi* do homem seja elaborado.

A partir da explicação para o fenômeno, das características dessa sociedade renovada e das prospecções quanto a um futuro, procuramos analisar o romance e compreendê-lo dentro do projeto literário de Pepetela, o qual vincula-se conscientemente à realidade angolana.

Para tanto, no primeiro capítulo, seguimos os passos do conceito de *escatologia*, os quais nos levam aos de *milénarismo* e *utopia* –, este, por sua vez, tão caro à geração de nosso autor, que lutou pela independência de seu país e pela formação de uma nação com condições dignas de vida. Valemo-nos aqui, principalmente, de estudos dos historiadores Norman Cohn e Jacques Le Goff e de teóricos e críticos quanto às ideias de Marx e Engels, como Michael Löwy e Marilena Chauí. Ao final do percurso, estabelecemos algumas intersecções na região do Baixo Congo e Angola¹.

No segundo capítulo, apresentamos um breve panorama da formação da literatura em

1 Apesar de nosso foco ser um autor angolano, justifica-se a consideração do Baixo Congo em nossa análise. Como sabido, a partilha da África, que viria a definir fronteiras entre os países, não levou em consideração grupos etnolinguísticos. Assim, aos Bakongo, por exemplo, foi imposta a divisão de seu território: parte sob domínio belga (atual Congo), parte sob domínio português (Angola).

língua portuguesa em Angola e de seu uso ideológico no combate à colonização e na reflexão acerca da realidade; apoiamo-nos em especial em Carlos Ervedosa e em estudiosos brasileiros como Rita Chaves e Tania Macedo. No cenário, inserimos a atuação de Pepetela, em especial recorrendo a Calpe, espaço ficcional recorrente ao longo de sua trajetória como escritor e também presente em *OQFM*.

Uma análise da obra pode ser encontrada no capítulo três, em que objetivamos demonstrar as características escatológicas, milenaristas e utópicas, além das relações entre História e memória entretecidas ali.

Por fim, levantamos considerações acerca de possíveis sentidos da obra no conjunto da literatura pepeteliana e no próprio fazer combativo do sujeito ativo que é o autor na História de seu país.

1. PERCURSOS DA UTOPIA

1.1 Escatologia

A origem do mundo mostra-se como um questionamento incessante para a humanidade. Praticamente todas as culturas² apresenta(ra)m sua versão por meio das *cosmogonias*: às vezes, a partir de um ser divino, como no Judaísmo e Cristianismo, outras vezes, de elementos químicos, como em nossa ciência.

Na sequência das preocupações humanas está a outra ponta: o fim do mundo, o qual surge como algo ainda mais relevante, já que por ora não ocorreu – para quando será? como? estaremos por aqui? Desta vez, a denominação recebida é a de *escatologia*, do grego *Eskhatos*, cujo significado é 'extremo'.

Conforme Le Goff, trata-se da

Doutrina dos fins últimos do indivíduo e da humanidade (...), presente em todas as religiões, das mais diversas formas, [que] pensa o tempo como tendo um fim ou divide-o em períodos que são outros tantos ciclos, cada um com o seu próprio fim. Este limite do tempo pode ser concebido como um retorno às *origens*, à primeira idade, que foi a da felicidade, ou, pelo contrário, como um fim, senão do mundo, pelo menos do mundo tal como é (LE GOFF, 2003, p.323).

2 Quanto às exceções, comenta o escritor francês Carrière (1931): “Existem certas tradições – dos aborígenes da Austrália por exemplo –, bastante raras, em que o mundo é dado como existente desde toda a eternidade. Mas em sua maioria as tradições apresentam um mito fundador, um roteiro original às vezes extremamente sofisticado...” (CARRIÈRE, 1999, p.120).

Em nosso tempo, a destruição do planeta parece rondar-nos mais de perto. Agora, o receio não é apenas de uma ira ou justiça divina: temos também bombas atômicas, devastação ambiental, impacto de asteroides, grupos terroristas...

O fascínio pela finitude da vida humana, da sociedade contemporânea ou do mundo apresenta-se tão intenso que Roberto Bolaño insere-o como *topos* literário.

Para o escritor chileno, existem duas tradições literárias: a apocalíptica e a aventureira. Ainda que seu comentário seja acerca do que se escreve na América Latina, acreditamos poder estendê-lo, já que a justificativa pode ser encontrada em outros lugares, quiçá em todos os continentes: “son las dos únicas tradiciones que permanecen vivas (...) tal vez porque son las únicas que nos acercan al abismo que nos rodea” (BOLAÑO, 2004, p. 215). Em suma, em meio a corrupção, violência, desigualdades, opressão, estresses, ansiedades, enfim, a uma desgraça generalizada sentida como sem solução, a saída para nos relacionarmos literariamente com a situação seria atualizá-la ou em desafios, perigos, riscos passados por um indivíduo ou por um reduzido grupo ou em calamidades, de maior abrangência.

O caos da sociedade e nossa resposta a ele são também analisados por Berman:

Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor – mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos. A experiência ambiental da modernidade anula todas as fronteiras geográficas e raciais, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia: nesse sentido, pode-se dizer que a modernidade une a espécie humana. Porém, é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: ela nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambiguidade e angústia. (...) As pessoas que se encontram em meio a esse turbilhão estão aptas a sentir-se como as primeiras, e talvez as últimas, a passar por isso; tal sentimento engendrou inúmeros mitos nostálgicos de um pré-moderno Paraíso Perdido (BERMAN, 2007, p.24).

Não obstante, a própria noção de momento último, *Eskhatos*, surgiu justamente como

uma esperança em meio a situações caóticas. O texto escatológico de maior vulto, ao menos no Ocidente, o Apocalipse de João (Novo Testamento), apareceu numa época de opressão aos cristãos:

O livro de João é alimento para a fé e fortalecimento para a esperança do povo oprimido. Para esse povo, a salvação não consiste simplesmente em melhorar a situação, mas em transformá-la radicalmente, fazendo nascer um novo mundo de justiça, fraternidade e partilha, isto é, o julgamento definitivo do mundo presente e a vinda do Reino de Deus (Apc., Introdução).

Assim, após o tocar das trombetas, sofrimentos diversos e enfim a prisão do Satanás por mil anos, haveria a batalha final do Bem contra o Mal. Conforme este fosse derrotado, o Reino de Deus sobre a Terra seria então instaurado junto aos homens justos (“Felizes e santos os que participam da primeira ressurreição!”):

Eis que o tabernáculo de Deus está com os homens, pois com eles habitará, e eles serão o seu povo, e Deus mesmo estará com eles. Ele enxugará de seus olhos toda lágrima; e não haverá mais morte, nem haverá mais pranto, nem lamento, nem dor; porque já as primeiras coisas são passadas. (...) Disse-me ainda: está cumprido: Eu sou o Alfa e o Ômega, o princípio e o fim. A quem tiver sede, de graça lhe darei a beber da fonte da água da vida. (...) No meio da sua praça, e de ambos os lados do rio, estava a árvore da vida, que produz doze frutos, dando seu fruto de mês em mês; e as folhas da árvore são para a cura das nações. Ali não haverá jamais maldição (Apc., cap. 21, vv 3-4, 6 e cap. 22, vv. 2-3).

Ainda que as versões judaico-cristãs sobre o tema sejam, atualmente, as mais difundidas e pensadas como as mais antigas, não foram estas adâmicas; a primeira religião das que se têm notícia a fazer referências escatológicas é o zoroastrismo. Até então, para as antigas civilizações egípcia e mesopotâmica, por exemplo, havia “visões de mundo centradas em uma ordem estabelecida pelos deuses, basicamente atemporal e imutável, porém nunca completamente tranquila” (COHN, 1996, p.84), ou seja, o fim de um período ruim era o

reinício de um outro, já conhecido e melhor. A partir do profeta Zaratrusta (ou Zoroastro, que teria vivido cerca de 70 anos em algum período entre os séculos IX e VI a.C.), é possível se crer na possibilidade de interferência – mais ou menos intensa – no mundo e no divino por meio de ações humanas³.

Para Zoroastro, o dualismo Bem-Mal teria um fim. Ahura Mazda, que seria o único e verdadeiro deus, venceria Arimã, o Mal. Assim, além de apontar para o monoteísmo, o religioso persa propunha o “tempo limitado”, ou seja, o fim do mundo, quando o caos seria dominado:

Ao fim do 'tempo limitado' (...) o mundo irá passar por uma espécie de prova por meio da qual será purgado de todo mal, inclusive dos pecadores mortos. Todos os seres humanos que já viveram irão se reunir em uma grande assembleia onde cada indivíduo será confrontado com suas ações boas e más – e os redimidos se destacarão dos condenados com tanta clareza quanto as ovelhas brancas das negras. Em seguida, o Fogo e o Espírito da Cura irão juntos fundir o metal nas colinas e montanhas, a terra será coberta por um grande rio de metal derretido e todos terão de atravessar essa corrente. Para os devotos, será como andar por leite quente, e apenas os perversos saberão que, na verdade, estão atravessando metal derretido. (...) Enquanto os pecadores mortos terão sua miserável estadia no inferno seguida por dolorosa aniquilação, para os devotos mortos a existência bem-aventurada como almas desencarnadas no céu se seguirá de uma existência incomparavelmente mais bem-aventurada na terra (...) como 'um estado do qual foram eliminadas todas as imperfeições; um mundo em que todos viverão para sempre em meio a uma paz que nada pode perturbar; uma eternidade em que a história terá cessado e nada mais poderá acontecer; um domínio inalterável, sobre o qual o deus supremo irá reinar com uma autoridade que permanecerá incontestada para sempre' (COHN, 1996, p.135-7).

3 A escatologia das Idades do Homem em *O trabalho e os dias*, de Hesíodo, parece ser um entreposto entre ambas as correntes: se se considerar que há a degeneração das tais idades relacionadas a metais e seus valores (de Ouro, de Prata, de Bronze e de Ferro), ou seja, uma primeira época perfeita, em que os homens viveriam como deuses, até uma era, contemporânea ao autor, de injustiças, miséria, sofrimentos e afins, temos um posicionamento pessimista, no entanto, há outra leitura possível: “J. P. Vernant al explicar las palabras de Hesíodo: 'luego, ya no hubiera querido estar yo entre los hombres de la quinta generación [a Idade de Ferro, contando-se a quarta como a Idade dos Heróis, esta que teria abarcado justamente aqueles que morriam em batalhas], sino haber muerto antes o haber nacido después' apunta que es posible que Hesíodo confie en la sucesión de un segundo ciclo, al terminar el primero en que vive, justificado por la visión cíclica propia del hombre arcaico” (IBÁÑEZ, 1992, p.24). De qualquer forma, a tessitura da obra dá-se num momento visto como sombrio e que poderia ser sintetizado por uma situação vivida pelo próprio Hesíodo: juízes foram favoráveis a seu irmão, Perses, em uma divisão desigual da herança paterna – a injustiça teria ocorrido devido a subornos e presentes, isto é, a corrupção do homem fazia parte do cotidiano nessa Idade de Ferro.

Ainda que pensamentos escatológicos como esse pululem pela humanidade e façam parte de seus questionamentos básicos, tornam-se mais acentuados em situações de crise, quando, em geral, passam a ser vistos como possibilidades para superá-las ou ao menos enfrentá-las, conforme veremos adiante.

Antes, porém, cabe inserir que 'extremo' não é o único sentido de *escatologia*. Paralelamente, há outro significado para o termo, desta vez como palavra derivada do grego *Skatos*, com o sentido de 'excremento'. Ainda assim, podemos relacionar ambos os sentidos, afinal 'excrementos' são resíduos de algo que foi e não é mais, que findo está.

1.2 Milenarismo

Benditas serão todas as torrentes de lágrimas, todas as bagas de suor,
e todas as gotas de sangue que verteres para a efectivação desse ideal
que há-de trazer um novo e mais fulgido lampejo
à consciência humana.

Excerto do jornal *O Negro* (março/1911)⁴

O fim dos tempos mais conhecido no Ocidente, o cristão, aparece relacionado a um outro conceito, o de milenarismo:

O cristianismo teve sempre uma escatologia, no sentido de uma doutrina sobre 'os últimos tempos' ou 'os últimos dias' ou 'o estado final do mundo'; e o milenarismo cristão não passava de uma variante da escatologia cristã. Relacionava-se com a crença de alguns cristãos, fundando-se na autoridade do

⁴ *Apud* ANDRADE, 1998, p.136. O pensador mostra a passagem para exemplificar como o “discurso da raça adota o estilo profético e invocatório”.

Apocalipse (XX, 4-6), de que, depois da Segunda Vinda, Cristo estabeleceria na terra um reino messiânico, onde reinaria durante mil anos até ao Juízo Final. Segundo o Apocalipse, os cidadãos desse reino serão os mártires cristãos, que para tal haverão de ressuscitar com mil anos de antecedência relativamente à ressurreição geral dos mortos (COHN, 1980, p.11).

O campo bíblico, no entanto, será posteriormente extrapolado, quando surgirão outros formatos e usos do milenarismo:

As concepções escatológicas colocam, muitas vezes, entre o aquém atual e o Além do fim dos tempos, um longo período aqui em baixo, que é uma espécie de prefiguração terrestre desse Além. Esta nova era, esta instalação do céu da terra (*heavens on earth*) deve, segundo o Apocalipse (20, 1-5), durar 'mil anos', número simbólico que indica uma longa duração subtraída ao desenrolar normal do tempo. Este Milênio deu nome a toda uma série de crenças, de teorias, de movimentos orientados para o desejo, a espera, a ativação dessa era: são os *milenarismos* (ou, segundo o grego, *chiliasmos*) (LE GOFF, 2003, p. 326).

Na esteira dessa abertura, estão configurações de toda ordem para o novo tempo, o que inclui até mesmo a manutenção e/ou criação de desigualdades:

Contrairement à ce que l'on serait tenté de croire, la société parfaite dont rêvent les millénaristes n'implique pas nécessairement l'abolition de toute espèce de différenciation ou de stratification sociales. Si, dans la majorité des cas, l'ordre du Millénium futur apparaît sous les traits d'une communauté fraternelle et égalitaire, il peut aussi bien être conçu comme une société hiérarchique et même tyrannique (KAUFMANN, 1964, p.26).⁵

Dentre os diversos movimentos milenaristas e suas concepções, surgidos em especial durante a Idade Média, cada qual julgava conhecer os verdadeiros meios para se conseguir a salvação daqueles que o seguissem rumo a um novo Milênio – que, para alguns, seria

5 “Contrariamente ao que se poderia ser tentado a pensar, a sociedade perfeita com a qual sonham os milenaristas não implica necessariamente a abolição de todo tipo de diferenciação ou de estratificação sociais. Se, na maioria dos casos, a ordem do futuro Milênio aparece sob traços de uma comunidade fraternal e igualitária, também pode ser concebido como uma sociedade hierárquica e até mesmo tirânica” (tradução nossa).

temporário (em geral, de mil anos); para outros, por um período indefinido; para outros ainda, eterno. No entanto, ainda que fossem atingidas por caminhos distintos, as salvaçãoes propostas coincidiam em alguns aspectos, a saber, a) eram coletivas, b) de realização terrena, c) iminentes, d) calcadas numa transformação radical da situação presente com a instauração da perfeição e e) auxiliadas por “agentes sobrenaturais” (neste caso, os movimentos milenaristas são chamados preferencialmente de *messiânicos*).

Em geral, movimentos com membros da classe dominante, como no caso dos Espirituais Franciscanos italianos⁶ eram raros; a tônica deu-se com aqueles compostos essencialmente por indivíduos da plebe, em geral seguidores dos tais salvadores sobrenaturais – homens que se diziam de inspiração divina. Os *prophetæ*, que pronunciavam seus discursos com base em materiais diversos (Livro de Daniel, Livro do Apocalipse, falas de Joaquim de Fiore⁷...), surgem como os principais responsáveis pelo caráter salvacionista dos milenarismos. Suas falas dirigiam-se, principalmente, àqueles que mais sofriam com a miséria, em geral a contraparte do poder galgado por meio de bens privados.

Foi nesse rumo em que atuou, por exemplo, John Ball (1338-1381). Este ex-membro da Igreja teria pregado sermões cuja síntese seria: “Quando Adão cavava e Eva fiava, quem era o cavaleiro então?” (*apud* COHN, 1980, p.166). Para Ball, os homens teriam sido livres e iguais no início, pois que criados assim; no entanto, alguns dentre eles teriam ido contra a vontade divina e subjugado seus parceiros – situação que seria abolida no Dia do Julgamento, bem próximo.

O Milênio que seria então instaurado não teria apenas uma feição do Reino dos Santos, mas também um recriar do primitivo Estado Natural igualitário, uma segunda Idade

6 Movimento, no século XIII, que pregava um retorno da Igreja a seus fundamentos básicos, nomeadamente à pobreza.

7 Pensador religioso, Joaquim di Fiori (1135-1202) afirmava a divisão da história em três eras (do Pai, do Filho e do Espírito Santo), sendo a última a da graça divina.

do Ouro. Assim, os praticantes da *Avaritia* e da *Luxuria* seriam eliminados, dando lugar à existência de uma vida justa para aqueles que haviam sofrido sem perder a fé.

Outro que obteve considerável relevância chamava-se Thomas Müntzer (c.1488-1525); considerava-se o profeta da instauração do Reino do Deus na Terra. Conforme suas pregações a inúmeros seguidores, esta realização, também considerada para breve, estava atrelada a uma “limpeza” do mundo, incumbida a ele enquanto líder de revoltas armadas.

T. Müntzer, que lutara na Guerra dos Camponeses (1524-1525), teria atuado conforme seus ideais, pelos quais ele, que inicialmente fora seguidor de Lutero, aparta-se deste, já que, para o engendrador da Reforma Protestante, a liberdade desenvolve-se na consciência, ao passo que, para Müntzer, se há consciência, necessariamente há ação. Conforme Vanderlinde,

Diante da conceituação luterana que se expressa por uma Igreja visível e invisível e que admite ao lado da invisível, a existência autônoma do Estado, Müntzer apresentava uma visão bem diferenciada. Para ele, Igreja é a comunhão dos eleitos, através da experiência direta do Espírito e da vontade de Deus, e o estado final perfeito da humanidade, sem instituição estatal, sem propriedade, realizado aqui na terra e que conclui ou encerra a história que até aqui ocorreu. Igreja seria o Reino de Deus implantado de maneira definitiva. Para ele, Igreja é, primordialmente, uma categoria sociológica para a vida humana em comunhão. Ele teria visto essa nova realidade social concretizada na comunhão sem classes e sem propriedade privada da comunidade cristã primitiva de Jerusalém (VANDERLINDE, 2003, p.11).

Enfim, ao longo do tempo, líderes messiânicos, seus séquitos e movimentos milenaristas espalharam-se pelo mundo:

Definindo genericamente a expectativa milenarista (...) [como a] espera vivida coletivamente por um grupo social de figura redentora, que por meios sobrenaturais fará imperar a prosperidade material e espiritual indefinidamente, ou por longo período de tempo – o milênio (...), não encontrei um único caso, fora do contexto europeu, em que a esperança milenarista não tivesse sido gerada a partir do contato com o cristianismo, quase sempre por meio da figura dos missionários (DOBRORUKA, 2004,

p.116)⁸.

Assim, de acordo com estudiosos sobre o tema, os casos de milenarismos fora da Europa estão associados principalmente a contatos com o cristianismo, como no caso chinês dos taipings, considerado “a maior experiência milenarista de que se tem notícia” (DOBRORUKA, 2004, p.113), cujo líder foi Hong Xiuquan (1814-1864). Este – que teve contato, quando fora de seu país, com missionários – dizia ser irmão de Jesus e ter a missão de limpar a China e o mundo de todo o mal, o que incluía a “funcionários imperiais”.

No continente africano também será possível encontrar ocorrências semelhantes.

1.3 Utopia

Müntzer é, antes de tudo, História no sentido fecundo;
seu presente e seu passado merecem a lembrança,
lá permanece ele para comprometer-nos, entusiasmar-nos,
para apoiar, sempre mais amplamente, nosso desígnio.

E. Bloch

Os milenarismos, em sua maior parte, com o ideal de comunhão e total igualdade entre os homens, ainda que sob inspiração de um ser divino, podem ser vistos como ideias comunistas ou socialistas, entendidas genericamente como “o sonho de uma sociedade onde

8 Em relação a algumas ocorrências, como a dos índios Guaraní e sua busca pela Terra sem Mal, os quais parecem não ter mantido um contato anterior com o cristianismo, Dobroruka argumenta ainda restarem questões, “em outras palavras, se os movimentos milenaristas surgem com a chegada do ocidental, se já existiam antes, embora não tivessem sido registrados, ou ainda se não são apenas invenções ocidentais objetivando catalogar fenômenos que têm identidade própria usando categorias arbitrárias” (DOBRORUKA, 2004, p.117).

todos os homens fossem iguais e livres” (SPINDEL, 1989, p.89-90)⁹.

Ideais de tal ordem, sob pensamentos milenaristas, continuam a existir, como os pregados por igrejas evangélicas¹⁰. No entanto, atualmente, o reflexo do mundo desejado surge-nos principalmente na forma de *utopias*.

A relação não é para menos. Conforme Chauí,

(...) o termo utopia passou a ser empregado para referir-se a obras anteriores à *Utopia* de Thomas More. De fato, sob o impacto da obra de More, foram chamadas utópicas obras como a *República* de Platão, a *Eneida* de Virgílio, os poemas de Ovídio sobre a Idade de Ouro, o relato bíblico do Paraíso Terrestre e, particularmente, a esperança milenarista ou o simbolismo profético medieval do abade franciscano Joaquim di Fiori, que interpretara a história segundo a imagem de três eras ou idades, a terceira e última das quais seria um tempo de sabedoria, sem escravos nem senhores, regida pelo amor e pela amizade, pelo espírito e pela liberdade (CHAUI, 2008, p.4).

Assim, a busca por um mundo revolucionado – o elemento catalisador de eventos milenaristas – ganhou uma nova denominação: a da utopia. O conceito posteriormente proposto sob esse termo poderá nomear antigos movimentos (e outros pensamentos e textos que abordassem a ideia, como *A república*, de Platão), além, claro está, das modernas utopias, que receberão daqueles grande influência¹¹.

9 E continua: “inicialmente chamava-se a esta sociedade sonhada comunista. A partir do século XIX o termo 'socialista' também passou a designar este tipo de organização social” (SPINDEL, 1989, p.90)

10 A partir da segunda metade do século XX, “o medo suscitado pelas armas atômicas, as diversas componentes de movimentos ecológicos e esquerdistas espalharam dois sentimentos difusos na grande corrente escatológica tradicional: por um lado, a angustiante espera de um fim catastrófico, colocada a torto e a direito sob uma bandeira apocalíptica; por outro, o desejo do regresso a um paraíso natural. É a generalização latente de uma espera escatológica, num clima de vaga religiosidade e/ou de pseudo-ciência (...) Esta situação pode, todavia, constituir também um elemento suplementar para o recrutamento de seitas explicitamente escatológicas, na linha dos movimentos milenaristas da 'restituição', entre os quais os mais significativos são, sem dúvida, os Adventistas do Sétimo Dia e as Testemunhas de Jeová, em número de milhões no mundo” (LE GOFF, 2003, p.361).

11 Vale ressaltar uma diferença significativa: os milenaristas localizam sua sociedade ideal num futuro mais ou menos próximo, ao passo que os utopistas não necessariamente apresentam uma perspectiva temporal mais delineada. “Uma outra afinidade, simultaneamente histórica e conceitual, é a que existe entre escatologia e utopia. (...) Deve-se, no entanto, destacar que a utopia não é necessariamente milenarista e que o seu horizonte se pode limitar a um modelo ideal a realizar-se, sem previsão e espera de uma segunda fase e de um dia final. Mas, embora a utopia tenha um ponto de partida histórico, em geral bem preciso, e vise substituir – de maneira violenta ou não – uma dada situação histórica, tende, como bem o mostrou Lapouje (1973), a destruir o tempo, por ódio à história, como a escatologia. As relações entre escatologia e utopia

Das utopias recentes, interessa-nos particularmente a utopia marxista. Antes de tratarmos dela, porém, façamos um breve percurso.

A maior parte dos movimentos milenaristas e messiânicos, contrariamente ao que se pensou por muito tempo, não era inconsequente ou “pueril”; era composto por um elemento de enfrentamento político, já que o pacote da revolução almejada incluía a eliminação da forma de governar do momento (muitas vezes, de qualquer governo que não um coletivo) e, não raro, era reconhecido como sendo exequível apenas pelo uso, maior ou menor, da força. Emblemáticos foram casos como os já citados do inglês John Ball e a Revolução Camponesa¹² e do alemão Thomas Müntzer e a Guerra dos Camponeses com suas pretendidas revoluções político-sociais.

As ideias socialistas da forma como são vistas atualmente, entretanto, só tiveram seu delineamento em meados do século XVIII, durante a Revolução Industrial. Na ocasião, quando da “jornada de trabalho de catorze horas, [d]a expulsão dos camponeses de suas terras, [d]os salários de fome (...) [,] as ideias socialistas são uma consequência da miséria reinante, são os gritos de revolta de uma população à procura de sua dignidade humana” (SPINDEL, 1989, p.93). Reflexões e propostas sobre a situação e seu uso pela burguesia passaram a ser feitas sob essa égide.

Já no século XIX tivemos os principais representantes do que será chamado de socialismo utópico, Saint-Simon (1760-1825), Robert Owen (1771-1858) e Charles Fourier (1772-1837), cujas inovações no pensar socialista perpassavam críticas ao capitalismo, uso da dialética como instrumento para a compreensão da história da humanidade e propostas na legislação acerca do trabalho.

foram destacadas por Tuveson, na obra *Millennium and Utopia* (1949). Mircea Eliade fez uma série de estudos sobre a mentalidade utópica e milenarista na América” (LE GOFF, 2003, p.328).

¹² A Revolução Camponesa na Inglaterra deu-se em 1381, principalmente sob a liderança de três personalidades: o ex-padre John Ball, Wat Tyler (1341-1381) e Jack Straw (?-1381).

No entanto, ainda que inclusive tenham tentado colocar em prática a sociedade idealizada, sua realidade mostrou-se diversa da esperada. Segundo Lênin, “o socialismo utópico [surgido como reflexo e protesto contra a opressão e a exploração dos trabalhadores] não podia indicar uma saída real. Não sabia explicar a natureza da escravidão assalariada no capitalismo, nem descobrir as leis do seu desenvolvimento, nem encontrar a força social capaz de se tornar a criadora da nova sociedade” (LENIN, 2009, p.4).

Frente àquele socialismo foi proposto um outro por parte de Marx (1818-1883) e Engels (1820-1895). Para ressaltar que, embora ambos partilhassem de ideais socialistas, o segundo avançava nas reflexões e possuía cariz científico, o primeiro foi então denominado de utópico, ao passo que o seguinte de científico. Conforme a filósofa Marilena Chauí,

(...) o socialismo científico é o amadurecimento racional do saber utópico dos dominados e o amadurecimento racional de sua prática política. Nesse sentido, o socialismo científico é a passagem do afetivo ao racional, do parcial ao totalizante, da antecipação ou pressentimento à emancipação revolucionária. Em outras palavras, o socialismo utópico ergue-se contra o sofrimento dos humilhados e oprimidos, mas o socialismo científico é o conhecimento das causas materiais (econômicas e sociais) da humilhação e da opressão, ou seja, o modo de produção capitalista, fundada na luta de classes, que é determinada pela propriedade privada dos meios sociais de produção (...) (CHAUI, 2008, p.9)

Ainda que de fato as teorias marxistas apresentassem inovações teóricas, o espectro da utopia persistia nelas; negar o termo não significaria negar a presença desse elemento:

Fascinados por aquilo que o século XIX acreditava ser a essência e o traço positivo da ciência, isto é, a objetividade, Marx e Engels viam na utopia e na ciência dois conceitos opostos e irreconciliáveis. Mas seria suficiente apresentar a oposição como sendo entre utopia e revolução (como fizeram no *Manifesto*), uma vez que era disso que se tratava; sua preocupação era, basicamente, evitar que as propostas utópicas impedissem a revolução. (...) Entende-se que, à época, essa fosse uma opção válida, dadas as circunstâncias e a premência da realização dos programas apresentados por Marx. O resultado dessa opção – a condenação da utopia em nome da revolução – talvez não fosse exatamente o desejado por Marx e Engels. O fato é que uma revolução autêntica não pode dispensar a imaginação utópica,

se é que se pretende ter em *revolução* um outro nome para *eutopia* (COELHO, 1992, p.63 e 67).

Enfim, o socialismo científico difere-se de outros socialismos (incluindo os movimentos socialistas do tipo messiânico e milenarista) por determinadas características (como a teoria da mais-valia e da luta de classes), mas sua base permanece¹³.

Há de se ressaltar uma importante diferença que, em princípio, se poderia salientar entre as ideias marxistas e os milenarismos; seria quanto à religiosidade: se estes declaradamente a integram, aquelas, científicas, a negariam por completo. No entanto, a dicotomia não parece dar conta da problemática.

Se é fato que a religião muitas vezes está a serviço de justificativas para um *status quo* (representantes divinos que detêm o poder e assim deve ser), igualmente pode auxiliar protestos contra a sociedade existente. Conforme Löwy, Engels, “permanente e irreconciliável adversário da religião, não deixa de reconhecer, como o jovem Marx, a paradoxal dualidade do fenômeno: seu papel na sacralização da ordem estabelecida, mas também, conforme o caso, seu papel crítico, contestatório e até revolucionário” (LOWY, 1998, p.6).

Engels, mais do que Marx, se empenharia em pesquisas sobre o tema; continua Lowy: “... é exatamente este segundo aspecto [o revolucionário] que mais o interessa e em que se concentra a maior parte de seus estudos concretos, do cristianismo original ao puritanismo revolucionário inglês do século XVII, passando pelas heresias medievais e a guerra dos

13 Para Le Goff, o marxismo seguiria a linha dos milenarismos, mas sem oferecer uma referência religiosa direta; estaria “no quadro do materialismo histórico ateu, apresentado como um rejuvenescimento científico, o marxismo, com sua teoria da revolução e com sua marcha inevitável para uma sociedade sem classes, é uma teoria escatológica. Ainda aqui, em luta com a realidade terrestre, o aparecimento da sociedade ideal, dado primeiro como próximo, recua pouco a pouco no futuro, enquanto o grupo portador da potencialidade escatológica – neste caso a classe operária – vê o seu papel esboroar-se na prática e na teoria. Karl Mannheim já o tinha destacado: 'Muitos elementos que constituíam a atitude chiliástica encontraram uma nova forma e um refúgio no sindicalismo e no bolchevismo e foram, deste modo, incorporados à atividade destes movimentos. Deste modo, o bolchevismo assumiu a função de acelerar e catalisar, mas não de divinizar a ação revolucionária’” (LE GOFF, 2003, p.359).

camponeses alemães do século XVI” (LOWY, 1998, p.6).

Dentre seus diversos trabalhos sobre a questão, podemos encontrar um sobre o cristianismo primitivo (*Contribuição à história do cristianismo primitivo*, 1894-5) e outro sobre a guerra camponesa (*A guerra dos camponeses alemães*, 1850). Naquele, seu interesse seria por dois motivos em especial: porque i) movimentos populares e revolucionários apresentavam alguma característica do primeiro cristianismo e ii) via um “paralelismo estrutural entre o cristianismo original e o socialismo moderno: nos dois casos, trata-se de movimentos de massas oprimidas, cujos membros eram banidos e perseguidos pelos poderes públicos e que pregavam uma iminente libertação da escravidão e do desespero” (LOWY, 1998, p.7)¹⁴.

A respeito do segundo motivo, Engels se depara com uma figura que chamará em especial sua atenção – e posteriormente a de outros pensadores: Thomas Müntzer, líder messiânico que exigia a realização da libertação para aquele momento. No caso, o Reino de Deus que deveria ser instaurado nada mais seria do que um

estado da sociedade no qual não existem mais *diferenças de classe, propriedade privada*, nem um *poder estatal* estranho e autônomo em relação aos membros da sociedade. Os poderes que não se ajustassem à revolução deveriam ser derrubados, todos os trabalhos e bens deveriam ser comuns e introduzida a *igualdade completa* de todos. Deveria ser criada uma aliança, a fim de implantar tudo isso, não somente em toda a Alemanha, mas em toda a cristandade; príncipes e senhores deveriam ser convidados a se juntar; onde isso não ocorresse, a aliança deveria tomar as armas e aproveitar a primeira ocasião para derrubar e matar (ENGELS *apud* MÜNSTER, 1997, p.185-6).

14 Posteriormente, a Revolução Russa (1917) também contará, por sua vez, com um quinhão quiliástico. Conforme Nivat, “Os marxistas pensavam que esses movimentos milenaristas eram a manifestação do comunismo primitivo, do comunismo anarquista e que, guiados pelos comunistas verdadeiramente conscientes, poderiam ser uma ajuda poderosa”. Completa ainda que um “sonho da união de comunismo e cristianismo não era tão raro assim” (NIVAT, 1998, p.64-5). Le Goff afunila: “Pode-se dizer que uma parte da *intelligentsia* russa acolheu os eventos de 1917 como uma *Revolução do espírito*, ou seja, um profundo e coletivo sismo psíquico no âmago da alma do povo. Eles interpretaram os eventos políticos como uma expressão daquele evento religioso e a vitória do bolchevismo como algo de superficial, um epifenômeno” (LE GOFF, 2003, p. 64).

Enfim, revoltas calcadas em religião, em especial o movimento revolucionário de Müntzer e seu séquito, e

as tempestuosas revoluções que acompanharam em toda a Europa (...) a queda do feudalismo, da servidão, mostravam cada vez com maior clareza que a *luta* de classes era a base e a força motriz de todo o desenvolvimento (...) O gênio de Marx está em ter sido o primeiro a ter sabido deduzir daí a conclusão implícita na história universal e em tê-la aplicado consequentemente. Tal conclusão é a doutrina da *luta de classes* (LENIN, 2009, p.4).

No desenvolvimento do marxismo que se segue, encontraremos figuras como Lukács (1885-1971) e Walter Benjamin (1892-1940) que irão de uma forma ou outra retomar a questão religiosa e elementos messiânicos em seus pensamentos, ainda que temporariamente (cf. LOWY, 1990).

Já Ernst Bloch (1885-1977), que apresenta o referido carismático alemão, sobre quem escreveu *Thomas Müntzer, teólogo da revolução*, como “um precursor, um herói para a revolução socialista” (BLOCH *apud* VANDERLINDE, 2003, p.15), incorpora o elemento religioso:

marxistas e socialistas não deveriam ter presentes apenas as leis mais simples do movimento do capital, de sua acumulação e de sua circulação, mas também os velhos sonhos da humanidade que antecipam anseios autênticos de emancipação enraizados na história popular, os '*sonhos para frente*', que em certas circunstâncias podem vir carregados com teor místico e religioso. (...) [Assim], Bloch não está interessado apenas numa supervalorização barata do elemento irracional na história da humanidade, capaz de amolecer a interpretação materialista da história; antes, pelo contrário, na superação do princípio sociológico e econômico vulgar e na introdução do momento religioso, metafísico e irracional como um impulso que acompanha a consciência revolucionária, portanto no quadro de uma concepção histórica em que a linearidade da interpretação positivista é substituída por uma compreensão da história na qual a 'processualidade', a 'pluralidade de camadas' na dialética e a eficiência do momento da 'assincronia' tornam-se conceitos-chave. A problemática desenvolvida por Bloch em torno de Thomas Münzer desempenha um papel importante para o

marxismo do século XX (MÜNSTER, 1997, p.188, 194-5).

Destarte, Bloch avançaria nos desenvolvimentos marxistas, na medida em que percebe uma “potência” para a concretização do utópico que, portanto, não se restringiria à consciência de classe.

1.4 Intersecções no Baixo Congo e Angola

A principal doutrina religiosa ocidental, o Cristianismo, entrou no continente africano bem antes do início da colonização efetivamente, ainda no século I d.C., e ali permaneceu, a princípio na região norte e posteriormente ao longo da costa, mais ou menos intensamente conforme o momento histórico-social.

A região do Baixo Congo e Angola, no entanto, começou a conviver com missões católicas e protestantes somente entre 1482 e 1486, com a chegada de Diogo Cão (c. 1450-1486) ali. Ainda assim, uma penetração maior deu-se somente em meados do século XIX, quando os missionários religiosos incursionaram pelo interior, a partir, em especial, das

experiências e ideias de David Livingstone, que em numerosos escritos narrou os resultados de suas expedições. Segundo ele, os missionários deviam estabelecer centros de catequese e de civilização destinados não só a expandir a religião, mas também a promover o comércio e a agricultura. Imbuídos por essas ideias, inúmeros e entusiasmados missionários penetraram fundamente o interior da África, acompanhando antigas vias comerciais (OPOKU, 2010, p.596)¹⁵.

¹⁵ David Livingstone (1813-1873), médico e missionário escocês que explorou várias regiões em África, incluindo a de Angola.

Assim, quando europeus partiram para marcar território e colonizar efetivamente as partes de África a eles “outorgadas” pela Conferência de Berlim, em 1884-1885, obtiveram ajuda dos religiosos, quer para contatos, quer para reforço das ideias tidas como positivas a respeito da presença branca.

Dessa feita, religiosos ajudaram nesta etapa do colonialismo, que, para sua eficácia e garantia, contava com a destruição da cultura local. Tiveram então papel considerável para a (tentativa de) legitimação do poder estrangeiro – o que, no final das contas, acabou por ser um dos motivos para a geração de sincretismos a partir do cristianismo, donde pulularam igrejas autóctones, normalmente associadas a movimentos milenaristas.

À medida que missionários ratificavam o poder colonial, muitos cristãos negros se viram desiludidos com os religiosos, que tomavam o partido daqueles que os oprimiam por meio de trabalhos forçados, impostos, preconceitos e afins. Tal incongruência latejava. As pessoas “estavam decepcionadas por ver que os brancos não agiam como cristãos (...) alimentavam o desejo de (...) rejeição de tudo quanto se ligasse ao homem branco, que, a seus olhos, surgia como opressor, embusteiro, encarnação do mal sob todas as suas formas” (DAVIDSON *et al*, 2010, p. 793).

Com a revolta contra o domínio branco, na vida, nas igrejas e na interpretação dos textos cristãos, a resistência frente ao colonialismo e o resgate cultural, auxiliados pela expansão da alfabetização (perpetrada pelas igrejas) e a tradução da Bíblia para várias línguas africanas¹⁶, teceu-se o pano de fundo para a criação de diversas igrejas independentes a partir do cristianismo¹⁷, pregadoras, de modo geral, de um novo tempo em que os africanos se veriam livres novamente, ou seja, de um novo “milênio”.

¹⁶ Vale indicar que, de qualquer forma, movimentos laicos de resistência também se desenvolveram.

¹⁷ A ruptura deu-se com o sulafricano Nehemiah Tile, que em 1884 fundou a Igreja Tembu. A partir daí, outras igrejas autóctones (também chamadas de independentes, etíopes, milenaristas ou separatistas) foram sendo criadas.

Movimentos e religiões do tipo podem ser exemplificados pela Igreja Kimbanguista e pela Igreja Tocoista (fundadas na primeira metade do século XX), com seus líderes messiânicos, os quais,

sob o pretexto de uma mensagem profética (...), proclamavam a instalação de uma nova era espiritual livre da colonização missionária europeia através da chegada do messias, do paraclete ou do consolador. A essa proclamação juntava-se um discurso politizado de resistência ou mesmo combate aos projectos coloniais europeus – no caso, belga e português – e, portanto, de certa forma os discursos de libertação espiritual e política alimentavam-se mutuamente (BLANES, 2009, p.9).

No caso do Kimbanguismo, Simão Kimbangu (1887-1951) foi seu primeiro líder e profeta. Autoproclamava-se intermediário entre seus seguidores e o poder divino; a certa altura, passou a afirmar que, na verdade, era o Cristo negro que vinha para a salvação em meio a situação colonial e suas consequências. Angariou diversos seguidores e passou a ser visto como o novo messias que havia sido predito por Dona Beatriz Kimpa Vita (1684-1706), famosa jovem profetisa que também questionava os desmandos brancos e

denunciava a hipocrisia da evangelização europeia: por um lado, promovia um discurso de igualdade e dignidade humana; mas, por outro, oprimia os africanos e colaborava activamente no tráfico de escravos. Kimpa Vita indigenizava completamente a religião cristã, chegando a afirmar que Santo Antonio, tal como Jesus, Maria e José, era negro e do Congo, e que um futuro profeta nasceria em África para instaurar na terra o verdadeiro cristianismo no qual todos os seres humanos seriam iguais (SARRÓ & BLANES, 2008, p.846)¹⁸.

Já a “autêntica fé cristã” da Igreja Tocoista teve como fundador Simão Gonçalves

¹⁸ Kimpa Vita é figura significativa, já que, além de se indispor diretamente contra religiosos europeus e ter sua própria interpretação da fé cristã, reivindicava o fim da escravidão e a revalorização/preservação (e por vezes a sincretização de elementos europeus) de culturas tradicionais africanas. Afirmava receber o espírito do santo Antônio de Pádua, apresentava características de Maria (como o filho de traços divinos) e de Cristo (por acreditar-se, por exemplo, que tenha morrido e ressuscitado). Preconizava a necessidade de retorno de uma unidade dos povos do reino do Congo para inclusive se expulsarem os europeus e se retomar a cidade de São Salvador não apenas como capital, mas como a verdadeira cidade bíblica de Belém. Sua atuação acabou custando-lhe a vida em 1706, quando foi queimada numa fogueira por portugueses.

Toco (1918-1983), o qual teria recebido o Espírito Santo e então sido revelado como o profeta de um novo céu e uma nova terra, quando haveria paz e justiça plenas. 25 de julho de 1949, quando Toco teria enfim recebido a graça, é conhecido como o dia em que “Deus visitou a África”.

Nesses casos, assim como em outros locais e épocas, a pregação de um “Reino de Deus” a ser instaurado atrela-se àquelas condições de vida indesejadas. Um quadro da situação pode ser ilustrado via Fanon:

A cidade do colono é uma cidade saciada, indolente, cujo ventre está constantemente repleto de boas coisas. (...) A cidade do colonizado é uma cidade faminta, faminta de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade acorada, uma cidade ajoelhada, uma cidade acuada (FANON, 1979, p.29).

Assim, conforme Kaufmann,

Au point de vue sociologique, ces mouvements prophétiques et messianiques apparaissent comme une forme de protestation sociale et une tentative de transformer une situation dont la tension se révèle intolérable. Empêchée de s'exprimer sur le terrain politique, la protestation tend à s'orienter vers le seul domaine où une certaine liberté d'action lui est concédée (KAUFMANN, 1964, p.67)¹⁹.

Fosse apenas pela espera da salvação ou pela luta para sua realização, as ideias religiosas tiveram seu “papel nos movimentos de resistência”, o qual, conforme a historiadora Hernandez,

foi de tal relevância que colocou aos pesquisadores a necessidade de ressaltá-lo, reconhecendo que as doutrinas e os símbolos religiosos

19 “Do ponto de vista sociológico, esses movimentos proféticos e messiânicos surgem como uma forma de protestação social e uma tentativa de transformar uma situação cuja tensão se revela intolerável. Impedido de se exprimir no terreno político, o protesto tende a se orientar para a única área onde uma certa liberdade de ação lhe é conferida” (tradução nossa). Ao longo do tempo, no entanto, conforme foram se conscientizando do papel das igrejas no enfrentamento do colonialismo, europeus começaram incisivamente a persegui-las.

apoiavam-se, por vezes diretamente, nas questões da soberania e da legitimidade. Essa ideia merece ser sublinhada, ao mesmo tempo que é preciso realçar a expressão propriamente política contida no papel das ideias religiosas, uma vez que o sagrado apresenta-se historicamente articulado à própria organização social. Nesse sentido, importa ressaltar que a reação religiosa foi um forte componente nos movimentos de resistência na África, em particular entre 1880 e 1914. Melhor explicando: nos momentos em que a colonização se fez perturbadora, a religião, em graus diferenciados, cristalizou a tomada de consciência, organizou o protesto e se converteu em instrumento de oposição. A violência sofrida, por um lado, e a impotência material pelo outro, favoreceram o recurso ao sagrado como afirmação cultural (HERNANDEZ, 2008, p.112-3).

Assim, a religião na conjuntura em questão pode ser vista sob seu “duplo caráter”, tal como o jovem Marx e Engels viam-na: num primeiro momento, como reafirmadora do *status quo*, mas, num outro, como força contrária – e muitas vezes, como no caso, desestabilizadora – ao mesmo *status*.

Aquelas igrejas já permitiam, portanto, entrever sua importância para a formação do nacionalismo e dos movimentos independentistas, na medida em que opositoras ao colonialismo, mas não só. Considera-se que tais instituições, além do seu auxílio nos movimentos de reconquista de condutas próprias, sem o jugo colonial, parecem “instituir novos laços de solidariedade nas sociedades onde ocorrem; e, ao sobreporem-se às divisões tribais, preparam terreno para o discurso nacionalista e modernizante dos movimentos de descolonização” (DOBRORUKA, 2004, p.130-1).

Com inúmeros grupos e subgrupos etnolinguísticos, a unidade necessária para a futura formação de uma nação angolana seria difícil. Ainda que a questão étnica seja fonte de divergências até hoje (como pretendemos explicar nos próximos capítulos), é fato que até mesmo o cristianismo, e posterior e principalmente seus sincretismos, auxiliaram para um certo grau de coesão²⁰.

20 Conclusão semelhante para a Europa teve Engels, ao propor, “em sua *Contribuição à história do cristianismo primitivo* (1894-95), (...) uma análise sociológica mais matizada dos primeiros cristãos: homens livres expulsos das cidades, ex-escravos privados de direitos, camponeses esmagados pelas dívidas e escravos.

Mais tarde, já no final do século XIX e início do XX, ocorrerá novo levante cristão rumo a África atrelado a messianismos. No caso, trata-se de religiosos negros africanos e descendentes deles na América que para lá vão levar alento e força a seus irmãos. Na bagagem, a evocação:

Desde o século XIX, os afroamericanos foram exortados a assumir responsabilidades particulares na 'redenção' das sociedades africanas. O bispo Turner, principalmente, não hesitava em propor que 'Deus levou o negro para a América e o cristianizou para que ele regressasse a seu continente e o resgatasse'. Outros evocavam o grande destino político da África e a vontade divina como exortações aos negros do Novo Mundo à ação. Diziam, por exemplo, num discurso pronunciado em 1902, que 'se os negros americanos se dignassem tomar consciência de suas responsabilidades, estar à altura da tarefa, que lhes cabe cumprir e empreender, de evangelizar a África em nome do Senhor, milhões de filhos da África que ainda estão por nascer verão um continente transformado' (RALSTON, 2010, p.886-7).

Inicialmente, portanto, afroamericanos visavam a levar o cristianismo, de modo particular nas suas facetas reformadas, como fonte verdadeira de fé e de esperança, além disso, imbricadamente e na maior parte dos casos, objetivavam a retomar sua dignidade enquanto negros (“Até mesmo o jovem W. E. B. Du Bois (...) pensava que a emigração proposta por Turner oferecia uma louvável saída para a 'humilhação de ter de mendigar para ser reconhecido e tratado com justiça nos Estados Unidos'” (RALSTON, 2010, p. 887), tanto para si, que vinham da diáspora, quanto para os que haviam permanecido no continente africano.

O angolano Mário Pinto de Andrade demonstra, por exemplo, como o clérigo Edward Wilmot Blyden (1832-1912) auxiliou na revalorização da cultura negra – que também ajudaria na geração de nacionalismos – contra a colonial branca:

Como não existia uma forma comum de emancipação para tantos elementos diferentes, só a religião podia lhes oferecer uma perspectiva comum, um sonho comum” (LOWY, 1998, p.6)

[Blyden] Preconizava (...) o estudo da vida dos heróis africanos em vez de europeus, o estudo das línguas nativas africanas, da arte, música e literatura. Foi um brilhante defensor da autonomia cultural racial africana, propondo que os estudantes africanos prosseguissem seus estudos em África e não na Europa, onde a visão eurocentrista dominava a ciência e a cultura que os africanos iriam aprender. Na sequência de uma sugestão por si apresentada em 1891, em Lagos, no sentido da independência religiosa da África Ocidental das Igrejas Cristãs da Europa, um pequeno grupo formava a primeira igreja claramente independente na África Ocidental, a United Native African Church (ANDRADE, 1998, p.72).

Assim, por meio de milenarismos oriundos das igrejas negras ou da versão cristã “oficial”, a ideia de combate à situação seguida pela instauração de um paraíso – no caso, negro – preponderou na região do Baixo Congo e Angola e até mesmo, de uma forma ou outra, em outras partes do continente.

Uma vez que o colonialismo (em Angola, mas não somente), não obstante os enfrentamentos por parte de grupos nativos, não conseguia ser eliminado de vez, não tardou para que a utopia comunista também aparecesse por lá, somando suas forças às já existentes.

Em congresso de 1922, por exemplo, a Terceira Internacional abordava “o problema negro” que teria então se tornado “uma questão vital da revolução mundial”, na medida em que “A luta internacional da raça negra é uma luta contra o capitalismo e o imperialismo” (ANDRADE, 1998, p.178), porém, ainda sem haver relações formais entre movimentos africanos e movimentos comunistas. Estas passaram a ocorrer somente a partir de 1928; quanto a angolanos em especial, um representante esteve, por exemplo, no “comité syndical internacional de ouvriers nègres” (8 de agosto de 1928) e outro no “American Coloured Men Association” (cf. ANDRADE, 1998, p.178).

Já durante os embates contra a situação colonial, em especial após a II Guerra Mundial, aos poucos a participação de países comunistas vai se acentuando. Diversos grupos pró-independência então solidificados nas colônias portuguesas recebiam armamento e até

militares de Cuba, da URSS e do Partido Comunista Português²¹, assim como enviavam membros seus para se formarem nesses países.

O MPLA (Movimento Popular pela Libertação de Angola) foi um dos que obtiveram apoio socialista na luta pela soberania de seu país e por uma vida digna para seu povo – trechos do hino do Movimento ajudam a tecer o cenário e seus objetivos:

Sob a bandeira do MPLA
nossa luta contra a opressão
para o povo triunfará
nós fazemos a revolução

Do teu solo ora regenerado
pelo sangue mártir dos teus filhos
brotará, oh pátria querida
novo mundo, uma nova vida (MPLA, 2012).

Quando da independência e de seu alçamento ao poder da nação (1975), transformado em Partido, pouco depois, em 1976, no contexto da Guerra Fria, o MPLA alia-se expressamente a Moscou e afirma-se como partido marxista-leninista, o que perdurará até 1990.

Importante referir ainda que a luta pela instauração da utopia contou com movimentos literários ligados a questionamentos em relação ao poder, operando “construções de suas trincheiras por intermédio de poemas, contos e romances” (ROCHA E SILVA, 2011, p.5). Em Angola, autores como Luandino Vieira (1935) e Pepetela (1941), por meio de suas obras, incitaram a inconformismos (como *A vida verdadeira de Domingos Xavier*, daquele) e embates (*vide As aventuras de Ngunga*, deste).

Assim, durante o enfrentamento do colonialismo, a independência e a guerra civil (1975-2002), a literatura mostrou-se como campo de apresentação e discussão de utopias de

21 Também os países capitalistas apoiaram alguns movimentos. Em Angola, por exemplo, os Estados Unidos ajudaram a UNITA e a FNLA.

toda forma, com milenarismos, messianismos, utopias socialistas no sentido *lato* e utopias comunistas, em isolamento ou entrelaçamento, mas, em geral, inveteradamente com o cenário de uma Angola soberana, igualitária e feliz.

Para ficarmos por ora com um exemplo, podemos citar um autor que congregou utopia e fortes marcas religiosas, o líder político do Movimento Popular de Libertação de Angola (futuro partido MPLA), Agostinho Neto (1922-1979), primeiro presidente do país após a independência. Ainda que certamente não seja o único (nem necessariamente o principal) elemento propulsor de suas lutas; Neto tenha conhecido e concordado com princípios marxistas (em tese, contrários a religiões); quando, durante sua presidência, houve orientação para colocar na clandestinidade movimentos religiosos, “A doutrina política de Neto era o homem, a criação de um homem novo, a utopia terrena que Cristo propôs a Nicodemo, sendo Neto a metáfora transformadora do novo Cristo da humanidade, fundamentada na premissa ‘Sou aquele por quem se espera’²²” (NASCIMENTO, 2005, p.158). Também em sua poesia, há um “elemento propulsor, constante e inexpugnável (...), transformad[o] em política de massa: a esperança” (NASCIMENTO, 2005, p.158)²³ somado à utopia comunista: *Aqui no cárcere / a raiva contida no peito / espero pacientemente / o acumular das nuvens / ao sopro da / História // Ninguém / impedirá a chuva* (AGOSTINHO NETO, 1985, p.94).

Já que em geral tais produtos surgem principalmente em contextos limítrofes, como no período da colonização e das lutas pela independência, seria de se esperar que recebessem pouco ou nenhum destaque no período subsequente. No entanto, como atesta a obra escatológica *O quase fim do mundo* (2008a), de Pepetela, parece não ser bem assim...

22 “(...) Eu já não espero / sou aquele por quem se espera...”, versos de “Adeus à hora da largada” (AGOSTINHO NETO, 1985, p.9-10).

23 “A escatologia pode tornar-se um dos temas mais interessantes da história geral, para os historiadores contemporâneos e futuros, graças a um novo olhar sobre a escatologia na História, a *espera* e a sua variante religiosa, a *esperança*” (LE GOFF, 2003, p.364).

2. PRESENÇA UTÓPICA NA OBRA DE PEPETELA

2.1 Literatura angolana no pré e pós-independência

Desde o final do século XV, Angola encontrava-se sob domínio português, contra o qual se opunha. Resistência e enfrentamento mais intensos e sistematizados ocorrerão, no entanto, a partir do século XIX, em princípio por meio de autoafirmação e questionamentos mais ou menos diretos quanto ao poder colonial.

Nesse sentido, angolanos como José de Fontes Pereira (1823-1891) escreviam em jornais questionando a soberania lusitana. Conforme Andrade, Pereira apresentava uma “concepção autonomista para Angola, pensada como um todo espacial. Aventou que os 'filhos da terra' deveriam ligar-se para discutir o que designou por 'nacionalidade angolana” (ANDRADE, 1998, p.51)

Além de atuações jornalísticas, também havia aqueles que propunham a valorização de elementos arraigados, e não impostos, como com a defesa do idioma kimbundu por Joaquim Dias Cordeiro da Matta (1857-1894), e de outros itens “adaptados”, como no caso de religiosos de igrejas diversas pregando a criação de um cristianismo matizado por crenças negras.

A própria literatura angolana em sua modalidade escrita surgiu no referido contexto. O primeiro livro a ser publicado, *Espontaneidades da minha alma* – às senhoras africanas, de José da Silva Maia Ferreira (1827-1881), tal qual os românticos brasileiros em relação à sua

terra, seria “marco inquestionável na produção literária angolana na medida em que (...) [se trata de] um passo importante de mirar o país a partir de lentes próprias e não mais com os olhos voltados para a metrópole” (MACEDO, 2008, p.94).

Vale salientar, no entanto, que os intelectuais desse período, de modo geral, apresentavam discurso e comportamento “ambíguos”, tendo em vista, como informa Pepetela, sua formação e seu pertencimento a uma elite “representativa de uma classe média que tinha beneficiado da sua posição de intermediária na situação colonial, uma espécie de sub-administradores e sub-empresários africanos agindo em nome dos verdadeiros administradores e empresários coloniais”:

Estes intelectuais de facto advogam os valores da democracia e uma larga autonomia para Angola, senão a independência (...). De qualquer forma se pode detectar nalgumas vozes uma certa ambiguidade, pois enquanto reclamavam a maior liberdade para as populações urbanas e o fomento das suas actividades e enriquecimento, ao mesmo tempo apoiavam as campanhas militares dos portugueses para subjugar os reinos livres do interior e consideravam as populações rurais não civilizadas e necessitando urgentemente de serem instruídas à força (PEPETELA *apud* MACEDO, 2008, p.107)

O papel da literatura e mudanças na contradição acima irão se intensificar cada vez mais, em especial já no século XX; após a II Guerra Mundial e com o desenvolvimento do nacionalismo, Angola, assim como os demais países africanos de língua portuguesa, conta com movimentos literários ligados a questionamentos em relação ao poder, operando então “construções de suas trincheiras por intermédio de poemas, contos e romances” (ROCHA E SILVA, 2011, p.5).

Por volta de 1940, estudantes angolanos passaram, em grande número, a obter formação universitária em Portugal. Uma vez lá, fundaram um organismo estudantil, a Casa

dos Estudantes de Angola, que posteriormente (1944) deu lugar

à Casa dos Estudantes do Império [CEI], que viria a desenvolver uma ampla actividade associativa ao longo de vinte anos de existência. Nela passaram a desaguar, vindos de todas as colónias portuguesa da África, da Ásia e da Oceânia, estudantes das várias raças, religiões e credos políticos (ERVEDOSA, s/d, p.95).

Juntos, esses jovens transformaram a CEI, de “espaço inicialmente associativo dos estudantes africanos em Portugal”, a “lugar [de] muitas discussões sobre a questão colonial e a decorrente situação dos países colonizados (...) [O]s estudantes discutem a elaboração de projetos para a libertação de seus países” (CHAVES, 1999, p.43). Acrescentemos ainda que ali “puderam travar contato com os partidos da esquerda europeia, principalmente com os Partidos Comunistas. Aproximação fundamental para a organização político-ideológica dos incipientes movimentos de libertação” (PEIXOTO, 2006, p.11-2). Em meio e a partir de formação, discussões e propostas, escrevia-se e publicava-se, inclusive produções de movimentos em Angola (como a Colecção Autores Ultramarinos, a partir de 1958, conforme ERVEDOSA, s/d, p.130).

Paralelamente, além-mar eclodia o Movimento dos Novos Intelectuais de Angola (1950), um movimento propriamente literário vindo na esteira de outro movimento, o Vamos Descobrir Angola! (1948). Este, em contraposição ao que os angolanos escolarizados haviam aprendido na educação formal – educação colonial portuguesa, voltada exclusivamente para a metrópole, de forma que, por exemplo, “sabiam com precisão todas as datas de todas as façanhas dos monarcas europeus, mas nada sobre a rainha Nzinga ou o rei Ngola” (ERVEDOSA, s/d, p.101-2) – propunha que se conhecesse sua própria cultura; ainda conforme o estudioso angolano com base em outro pensador:

O movimento, diz-nos o ensaísta Mário de Andrade, incitava os jovens a redescobrir Angola em todos os seus aspectos através de um trabalho colectivo e organizado; exortava a produzir-se para o povo; solicitava o estudo das modernas correntes culturais estrangeiras, mas com o fim de repensar e nacionalizar as suas criações positivas válidas; exigia a expressão dos interesses populares e da autêntica concessão à sede de exotismo colonialista. Tudo deveria basear-se no senso estético, na inteligência, na vontade e na razão africanas (ERVEDOSA, s/d, p.102).

Por sua vez, o Movimento dos Novos Intelectuais de Angola fará seu quinhão na literatura, principalmente na poesia, cujas temáticas mais salientes contavam com a infância (período inocente vivido em cidades ainda imaculadas), os povos angolanos (e suas línguas) e seus espaços. Sua posição “ousada” acabaria por incomodar a metrópole, que o fez desintegrar-se por meio da repressão policial. No entanto, ainda que sorrateiramente, a produção não cessava.

De qualquer forma, grande parte desses jovens “acabaria por se reunir, mais tarde, não à volta de um movimento cultural, mas já sob a bandeira de um movimento político, o MPLA”. Com este envolvimento, o estouro da luta armada²⁴ e a fuga de estudantes²⁵ para compor o Movimento Popular de Libertação de Angola, a literatura deslocou-se: passou a ser a “literatura de *maquis*²⁶” (ERVEDOSA, s/d, p.138).

Assim, sua produção passa a ser na guerrilha – e também em prisões e exílios. Enfim, a luta, para além das letras, passava a contar com armas, mas não deixará de existir: várias das principais obras da literatura angolana são desse período, como *Mayombe* (Pepetela) e *Luanda* (Luandino Vieira).

24 Em 4 de fevereiro de 1961, ocorreu o assalto a prisões de Luanda para a libertação de presos políticos. O episódio marca o início da Luta Armada de Libertação.

25 Feito conhecido como Fuga dos 100, ocorrido em junho de 1961. Após o estouro da luta armada, cerca de cem estudantes da Casa do Império, sob a possibilidade de envio para lutar ao lado da metrópole, evadiram Portugal com a ajuda da CIMADE (organização francesa de fundo religioso) e juntaram-se aos movimentos de libertação.

26 Maquis era o tipo de vegetação predominante que serviu de palco para lutas de libertação.

A essa altura, lembremos, a intelectualidade já vai transpassando aquela relação ambígua com o povo; aos poucos, atravessa-se um processo de “desalienação” (cf. Venâncio, 1992), em que seus membros passam a estar colados (ou ao menos mais próximos) do colonizado típico. Na senda literária, percebe-se seu desenrolar por meio, por exemplo, das obras de Assis Jr., Castro Soromenho, Óscar Ribas e Luandino Viera, conforme obra visceral de Rita Chaves (1999); de visões um tanto quanto exteriores e superiores da população, se chega a uma integrada a ela.

Após catorze anos, enfim se proclama a independência (11 de novembro de 1975), e o papel da literatura não será negligenciado: no mesmo ano, cria-se a União dos Escritores Angolanos (UEA), em cujo documento fundacional está sua divisa:

A história de nossa literatura é testemunho de gerações de escritores que souberam, na sua época, dinamizar o processo de nossa libertação exprimindo os anseios de nosso povo, particularmente o das suas camadas mais exploradas. A literatura angolana escrita surge assim não como simples necessidade estética, mas como arma de combate pela afirmação do homem angolano (UEA *apud* CHAVES, 1999, p32).

Por meio dela, livros escritos e circulados na clandestinidade serão enfim oficialmente publicados.

Diante de tal cenário, não seria de se espantar que o Estado angolano passasse a contar com literatos no poder – até mesmo o primeiro presidente, Agostinho Neto, já havia incursionado pelas letras; tampouco a literatura deixaria de discutir a realidade angolana.

No período subsequente à independência, o país apresentou avanços – ainda que sob uma nova guerra, desta vez, civil –, como na educação formal do povo (em 1975, a taxa de analfabetismo, por exemplo, era de 85%, ao passo que em 1990, 58%, conforme dados do Ministério da Educação de Angola). No entanto, não tardou para que a segunda parte do

projeto de uma Angola independente e justa apresentasse senões.

O outrora Movimento Popular de Libertação de Angola – então transformado em partido regente do país, o MPLA, sob orientação marxista-leninista (oficialmente no período de novembro de 1976 a 1990) e de economia de mercado (a partir de 1991) –, decepciona antigos combatentes e outros indivíduos do povo angolano. A sonegação de promessas (em defesa dos angolanos, por um país justo e igualitário), a corrupção e a burocracia minaram o governo, que tem sido desde então alvo de frequentes críticas.

Neste sentido, Angola insere-se no rol de países que não conseguiram praticar efetivamente seus intentos – e que serviram de mote para obras literárias desta vez negativas. Vale lembrar que o desencanto com governos de esquerda gerou diversos textos ficcionais ao redor do mundo; fala-se até mesmo em um gênero literário da distopia. Obras diversas apresenta(ram) críticas às realizações distintas do que originalmente se previa em regimes ditos comunistas, como *1984* e *A revolução dos bichos*, de George Orwell (1903-1950), *Admirável mundo novo*, de Aldous Huxley (1894-1963) e *O exército de cavalaria*, de Bábel (1894-1940). Em países africanos de colonização inglesa e francesa, resultado semelhante pode ser verificado, como na descrição feita pelo professor José Carlos Venâncio:

Após as independências essa tendência [da literatura em tematizar preocupações políticas], contrariamente ao que se deveria esperar, acentua-se. Os regimes instituídos na senda do nacionalismo, os processos de modernização então despoletados, não corresponderam às expectativas criadas no período de pré-independência. (...) Uns tantos, desiludidos com o uso que os seus ex-correligionários fazem do poder, afastam-se dele e criticam-nos. A literatura continua a ser a via privilegiada para a expressão desse descontentamento (VENANCIO, 1992, p.9).

Em Angola, por volta dos anos 1980-1990, produções engajadas da outrora “geração da utopia” são, pois, sobrepostas por obras de caráter distópico, como a trilogia *O clã de*

novembrino, de Henrique Abranches (1932-2004), *O cão e os calús* e *Parábola do cão velho*, de Pepetela. Enquanto isso, surge uma nova geração que será chamada de “geração do desencanto” ou “geração das incertezas”, cujos autores, dentre eles Paula Tavares (1952) e Maria Alexandre Dáskalos (1957), “desfazem a semântica da espera esperançosa e transformam-na numa espera desencantada, injetando-lhe sinais de uma nostalgia que se prolonga pela desventurosa existência, perante a indiferença daqueles por quem esperaram” (MATA, 2006, p.32).

Enfim, a independência não trouxe consigo total “liberdade” temática para a literatura, pois essa, na medida em que continuava a tematizar principalmente a realidade angolana, não podia se furtar aos novos problemas que, por sua vez, insistiam em dificultar a concretização de uma sociedade plena.

Quanto a Pepetela propriamente, sua história pública trilha parte da história angolana resumida acima: *grosso modo*, passou pela CEI, fugiu de Portugal após o Quatro de Fevereiro de 1961, juntou-se ao MPLA, foi para a guerrilha e após a independência atuou no governo; em paralelo a essas atividades, escreveu obras consagradas da literatura de seu país.

O autor afirma, em diversas entrevistas, cedo ter se apercebido das injustiças sociais, de preconceitos daquela sociedade colonial instalada em Angola. Assim, “Quando fui para Portugal estudar (com 17 anos), já tinha a ideia de que só a independência resolveria tais problemas” (PEPETELA, 2011a). No entanto, também para ele a formação na CEI teve papel fulcral: “Mas foi na Casa dos Estudantes do Império que ganhei cultura política para ir assumindo as ideias que fariam de mim um revolucionário” (PEPETELA, 2011a).

Uma vez envolvido, saiu de Portugal durante a Fuga dos 100. Passará a trabalhar pelo MPLA em Paris e depois em Argel, até finalmente ir para a luta armada, em 1969. Quando enfim Angola se torna independente, será incumbido do cargo de vice-ministro da Educação,

que ocupará de 1975 a 1982, ano de sua saída dos quadros governamentais, por motivos particulares. Leciona então Sociologia até 2009; a partir daí tem se dedicado principalmente à literatura.

Sua produção literária acompanhará toda a trajetória, servindo muitas vezes, senão sempre, como uma forma de compreender a situação de que fazia parte, “escrev[o] para perceber o que estou a fazer, estou em busca da realidade” (PEPETELA, 2011b).

2.2 De Calpe às abelhas

Para traçarmos uma panorâmica visão da produção literária de Pepetela, selecionamos o *leitmotiv* de Calpe, espaço recorrente em obras do autor cuja referência inicial está já no romance inaugural, *Muaná Puó* (de 1969, com publicação em 1978), passando por *O cão e os calús* (entre 1978 e 1982, publicado em 1985), *Parábola do cão velho* (a partir de 1990, sai em 1997) e *O quase fim do mundo*.

Calpe. Casas redondas, suspensas. Ruas sem cruzamentos. Passeios onde as pessoas andam, movidas por patins que sobem até um metro do solo. Restaurantes onde se entra e come e sai, sem ver um criado. (...) Calpe, a cidade do sonho. Bandos de meninos esvoaçavam pros cinemas, onde entra quando se quer. O dinheiro também tilintara, ao cair, no gabinete dos objectos perdidos (PEPETELA, 1995, p.115-6).

Com o excerto acima de *Muana Puó*, temos a dimensão utópica de Calpe. À altura da escrita e da publicação do livro – ainda durante as lutas de libertação –, seria um “lugar de sonhos embalados pelo desejo utópico” (DUTRA, 2012, p.11), ao qual se teria acesso com a

derrota dos “corvos”. Entretanto, a obra não se furta a alertar quanto à dificuldade de manutenção daquela onírica vida: “Ela não se cansava de tudo ver. E queria mais. Cruzavam passantes e ela falava-lhes. Iam aos cafés com conhecidos do momento, falando do presente. E ele ia, achando inútil, pois o presente não existe, é só o ponto de encontro entre o futuro e o passado” (PEPETELA, 1995, p.124); Calpe é a “territorialização da utopia”, mas pode deixar de sê-la se deixar de se preocupar com suas condições. Conforme Martinho,

Calpe, 'a cidade do sonho', é também o 'mundo dos homens'. O que quer dizer: dos homens, com todas as suas dificuldades de inserção, como indivíduos, na máquina perfeita de uma sociedade desalienada. São todos felizes (...). Mas a angústia subsiste; o cansaço, o fastio, o desinteresse são possíveis; a nostalgia do alheamento, do isolamento, volta; a insatisfação destrutiva, sem finalidade, consome muitos; o passado não se despe facilmente (MARTINHO, 2009, p.149).

De sua presença em *Muana Puó* para a de *O cão e os calús*, há ao menos uma diferença; para Dutra, naquele livro, há referências a Calpe

que a dissociam do conceito estrito de cidade, isto é, em oposição a um kimbo ou a um vilarejo. A ideia de organização urbana despontará apenas no romance *O cão e os calús* (...), ou seja, no pós-independência. Nela, o narrador segue os rumos do cão (...) por um espaço que se associa, inevitavelmente, à cidade de Luanda (DUTRA, 2011, p.171).

Calpe reaparecerá na literatura pepeteliana já num momento em que a guerra é civil, aquando das disputas entre partidos nacionais pelo poder do país; reaparecerá, assim, não mais como lugar maravilhoso, um não-lugar, mas como cidade efetivamente, e uma cidade corrompida. A realização da utopia de se criar uma nação, para além de livre, com melhores condições de vida, igualdade, justiça era já de início escalpelada justamente por indivíduos que haviam lutado por ela.

O vazio das ações e dos discursos é ironicamente posto também em *O cão e os calús*.

Nessa obra, as ações passam-se essencialmente em Luanda – e sorrateiramente o nome *Calpe* aparece tão-somente como o local de onde escreve o “autor”, espacial, portanto, mas também temporalmente distante das “cenários que se vão narrar [as quais] passaram no ano de 1980 e seguintes (...) No século passado, portanto. Século sibilino (...) Calpe, ano de 2002, O autor” (PEPETELA, 1988, p.9).

A esse respeito, é possível, por um lado, compreender como o pesquisador Aulus Mandagará Martins, segundo o qual “Trata-se, portanto, de um olhar de longe e retrospectivo. Ao falar do presente como se passado fosse, o narrador/autor neutraliza, de um lado, o caos social e político instalado na jovem República de Angola, sugerindo a superação da crise no futuro, numa possível metamorfose de Luanda em Calpe” (MARTINS, 2011). Por outro lado, se, para o leitor de Pepetela, a presença de “Calpe” no “Aviso ao Leitor” pode remetê-lo à “cidade dos sonhos” de *Muana Puó*, a leitura de *O cão e os calús* leva-o justamente para a contramão, na medida em que temos, *grosso modo*, extrema burocracia e corrupção generalizada, deflagrando ainda mais a contradição de como deveria ser Angola (conforme os ideais na época das lutas de independência) e de como se tinha o país cerca de dez anos após o 11 de novembro de 1975.

Lembremos ainda que ao assinar o “Aviso” como “O autor”, num tempo futuro e num espaço forjado, Pepetela “burla as fronteiras do fato e da ficção. O autor torna-se ficção; a ficção imiscui-se à realidade, ativando a dialética do que pertence/não pertence ao texto, do que está do lado da ficção e do lado de fora da ficção” (MARTINS, 2011), gerando um entrecruzamento tenaz – na esteira do “sibilino” aludido também no “Aviso” – quanto a utopia, governo, valores, personagens dentro e fora da obra.

Já na *Parábola do Cágado Velho*, Calpe surge como cidade fundada outrora por

brancos quando findadas as “guerras de kuata-kuata”, de captura de escravos: “Os brancos [então] se fixaram em povoações, fundaram Calpe, a cidade do sonho” (PEPETELA, 1997, p.20).

Localizada não muito distante dos *kimbos*, de Calpe se sentia a presença, ora pelas visitas de membros da juventude oriundos daquela cidade que iam conversar sobre política, ora pelas “novas modas sopradas” de lá. O fato é que jovens das populações vizinhas viam-na como um lugar utópico, para onde fugiam “à procura do sonho”, não apenas um local, em princípio, sem guerras, sofrimentos nem as amarras das tradições, mas para onde fugiam “atrás de carros e modas, na busca ansiosa de Calpe e dos prazeres” (PEPETELA, 1997, p.39). No entanto, será de lá, por exemplo, que a jovem Munakazi, cuja juventude fora-lhe ali roubada, retornará destruída, “tornada em cazumbi descarnado como os que subiam das profundezas do Bruco” (PEPETELA, 1997, p.172). Parece, portanto, o retrato traçado por Macêdo:

São anos de guerra que causaram uma exaustão do país e sua gente, trazendo consigo uma cultura da perda que, sem dúvida, esgarçou o tecido social e ensejou numerosos descaminhos na utopia que moveu os angolanos nas trilhas da independência. Durante os longos anos do conflito, as mudanças foram sentidas dramaticamente em Angola, que passou de uma proposta inicial de economia planejada para o livre mercado, por exemplo, o que fez com que algumas etapas não fossem esgotadas, mas sim substituídas e, algumas vezes, se superpussem. A juventude apenas viveu a guerra, e seus horizontes acabaram por se confundir com o consumo, obliterando o passado e os projetos que se construíram o país (MACEDO, 2008, p.206-7).

Igualmente advêm de Calpe as guerras fratricidas que tanto prejudicaram o povo, numa clara referência à angolana guerra civil pós-independência. O governo, que ainda nem havia sido efetivamente visto e sentido pelo povo, que se consumia em “carros e modas”, que arrebanhava e estimulava jovens contra outras organizações (e estas contra aquela), entrava

numa nova rodada da guerra civil (1991-2002)²⁷.

Não havia mais sobas, os brancos tinham acabado com eles. E, sem os brancos, ninguém que mandava agora naqueles kimbos. Tinham ouvido falar dum governo que vivia em Calpe e na capital, lá tão longe, mas nunca tinham visto a cara desse senhor nem ouvido a fala dele. Muito jovens tinham ido à procura de Calpe, nisso pressentia um perigo escondido (PEPETELA, 1997, p.24).

Destarte, Calpe, “local das utopias revolucionárias”, surgirá aqui “como lugar de pesadelos, distopias, misérias e desencantos” (SECCO, 1998, p.166), a partir do qual se espalham novas guerras, novos sofrimentos, “como a fome, sempre anterior a si própria” (PEPETELA, 1997, p.22).

Por fim, Calpe reaparecerá em *O quase fim do mundo*. Desta vez, é obra de período posterior às guerras instituídas (a de libertação e a civil) e, na produção livresca do autor, tem como um de seus predecessores *Predadores* (2005) – romance sobre uma burguesia “formada a seguir ao fim da guerra colonial em Angola, [que] ascendeu ou por ligações políticas aproveitando o aparelho de Estado ou através de negócios mais ou menos lícitos/ilícitos, tornando-se uma classe empresarial” (PEPETELA, 2005) – com o qual Pepetela julga “que estava a fechar um ciclo. Houve um corte e um corte fundo” (PEPETELA, 2008b).

Talvez por isso, de acordo com o que Pepetela afirma em entrevista, seu livro *O quase fim do mundo* era para ser “uma ficção onde me sentisse livre de inventar o que me desse na gana”, sem intenções necessariamente pedagógicas nem críticas à sociedade, mas que não

27 Em entrevista, Pepetela parece referir-se ao que viria a ser o livro *Parábola do cágado velho* ao comentar que “Tinha um livro que estava parado, sobre a guerra vista por quem a sofre e não por quem a faz. E estava bloqueado. Foi preciso essa guerra para mais tarde, quando comecei a assimilá-la, desbloquear o livro (...) Precisava de estar na posição de quem sofre a guerra sem a poder controlar, no sentido de ter informação, de saber o que se está a passar. As balas passavam e eu não sabia se eram balas amigas ou inimigas. Se é que tinha algum inimigo” (PEPETELA, 2011b), e a personagem Ulume partilha de sua visão: “Ulume sentia algum perigo nisso, os caminhos mais nítidos guiavam facilmente os inimigos. E para ele, agora, inimigo era quem tinha arma, deixara de utilizar o conceito abstrato e perfeitamente inútil de os 'nossos' e o 'inimigo' que os outros ainda usavam por rotina” (PEPETELA, 1997, p.121).

saía assim tão “ingênuo”, afinal, conforme continua o escritor, “como sou um cidadão preocupado com os rumos do mundo, é evidente que essas preocupações [os atuais caminhos da humanidade] aparecem” (PEPETELA, 2008c).

Assim, Calpe, em princípio, ofereceria condições para a instauração de um novo modo de vida, quiçá num modelo comunista, mas que teria suas dificuldades em ser concretizado de tal forma. A problemática não seria exclusivamente angolana ou mesmo africana, mas mundial, afinal, o ser humano não é um indivíduo pleno e “esta é a humanidade que nós temos, são estas as pessoas, vamos aceitá-las como são” (PEPETELA, 2008). Como proceder então a uma sociedade ideal se as pessoas são como Geny, Jude, Ukolo, Jan... , enfim, que concentram imperfeições e contradições, a despeito de sua busca por harmonia, igualdade e justiça? Como conseguir uma forma nova e melhor de vida a partir dos seres humanos que somos?

Enfim, Calpe passa por um processo de “declínio” do primeiro para o segundo romance, e deste para o terceiro, em paralelo ao esfacelamento da utopia de outrora, que teimava em não ser logo concretizada. Mais dez anos se passam até que Calpe, agora em *OQFM*, ressurgja – e a nosso ver, um pouco mais próxima de sua primeira versão, em *Muana Puó*, de quando ainda havia (dentro e fora da ficção) a possibilidade de se acertar quando se livrassem do jugo colonial português. No presente dessas narrativas, apesar de deixar entrever reveses para um futuro próximo, Calpe possibilita a realização ficcional de uma vida um tanto quanto justa e igualitária. Talvez, com a Calpe de *OQFM*, um outro ciclo se feche – ou se reinicie, já que a vida ressurgiria dali e, por que não?, também uma outra forma de utopia. Afinal, se aquela não dera lá muito certo, é tempo de recomeçar sobre outras bases... “É verdade. Eu uso Calpe para fazer uma ligação com outros textos e para trazer a idéia do recomeço. Em um determinado momento a personagem somali fala que a humanidade

provavelmente já teve outros recomeços. E não há novidade nisso”, diz o autor em entrevista (PEPETELA, 2008d).

Tal posicionamento frente à humanidade acrescido da presença reiterativa de abelhas em *OQFM* leva-nos, ainda que com cautela, a relacioná-lo a uma famosa obra comumente discutida em Ciências Humanas, a saber, *A fábula das abelhas*, de Bernard Mandeville (1670-1733). Trata-se, *grosso modo*, da história de uma colmeia cujas abelhas, após uma intervenção divina, abnegam-se do egoísmo, oportunismo e corrupção. O que, então, deveria permitir uma comunidade ideal acaba por se revelar seu oposto, como resume o filósofo Eduardo Giannetti da Fonseca:

O resultado de tanta virtude (...) só poderia ser um – a mina do comércio e da indústria, a estagnação científica e tecnológica e o embotamento geral da civilização. (...) O excesso de moralidade cívica leva à colmeia ossificada. *Sua imposição de cima e de fora* (no caso pela autoridade divina) acaba produzindo não o paraíso sonhado, mas um limbo estagnado e insípido (FONSECA, 1994, p.8, grifos nossos).

Em suma, como não houvera um trabalho efetivo no campo ético nem no desenvolvimento de valores quanto a um outro tipo de vida, a mudança radical dificilmente incorreria em outros resultados – e *OQFM* ilustra semelhante questão.

Ainda que possa parecer “heresia”, já que estamos diante de obra precursora do liberalismo, assim atrevemo-nos devido também a uma observação inquietante de Renato Janine Ribeiro sobre a moral mandevilleana e suas decorrências: “O capital se contenta com o homem 'como é', com seus vícios. Os comunistas queriam liberar o homem, construir o 'homem novo’” (RIBEIRO, 2004b). Não pretendemos sobrepujar a relação de Pepetela quanto ao marxismo com um capitalismo de sua parte; apenas registramos que, talvez, pelo forte desvio sofrido pela utopia em conjunção com a aceitação da humanidade imperfeita, o autor

angolano questione de forma muito mais profunda o que se espera como uma sociedade ideal.

De modo semelhante às abelhas da *Fábula* é o que ocorre com as personagens em *OQFM* e com os angolanos nos rumos pós-independência da utopia. Aquelas, ainda que tenham sido forçadas a uma determinada situação e não exatamente a um comportamento ideal, esperava-se que passassem a ter a este, haja vista as condições permissórias. Quanto à Angola propriamente, o panorama não é tão distinto: ainda que a independência e a instauração de um governo angolano não tenham ocorrido de forma abrupta, sua concretização não significou a formação do angolano pleno – ora porque se descuidou desse aspecto, ora porque aqueles que deveriam guiar sua realização também não estavam plenamente desenvolvidos; foram anos de luta para tanto, mas cuja instalação, em termos, dera-se como um *deus ex machina*.

A população de modo geral, embora certamente desejasse o fim da situação colonial e a instauração (ou restauração) de um modo digno de vida, não necessariamente compartilhava de valores de cunho socialista. Em *Mayombe*, por exemplo, Pepetela já pintara combatentes do povo com diferentes justificativas para sua atuação na luta armada.

Quanto à formação da própria *intelligentsia*, a classe intelectualizada e orientadora do MPLA, também é possível aventar questionamentos.

Até dentre seus membros seria possível encontrar quem ali estivesse apenas por constar da vaga das discussões sobre colonialismo, comunismo, libertação e afins. Em *A geração da utopia*, a personagem Vítor encarna esse papel, pois acede ao chamado do MPLA por sentir-se, na verdade, “obrigado”: “... o que dirão os amigos, o que será do futuro? Voluntariado forçado! A esta obrigação chamamos consciência política, nome bonito para nos enganarmos. Nuns, é para se enganarem; são os idealistas. Noutros, é para enganarem os outros; são os vivaços. Tudo uma aldrabice” (PEPETELA, 1992a, p.136-7).

A elite do movimento contaria paralelamente com sujeitos “corrompidos” ou “amorais”, na medida em que preocupados com seu próprio bem-estar. Ainda a partir das reflexões de Vítor, temos “Aqui estou eu, perdido, a sofrer da fome e do frio, sabendo apenas que a salvação está no leste. Para quê? Uns tantos no exterior utilizam o meu sacrifício e o de tantos outros para chegarem aos países amigos e receberem dinheiro. Desse dinheiro, metade vai para os bolsos e dos parentes e amigos. A outra metade serve para aguentar a guerra (PEPETELA, 1992a, p.137).

Somemos ao quadro a contradição muitas vezes figurada entre o discurso e a atuação – que não passa despercebida pelos combatentes e pela população – quanto a outros aspectos significativos naquela sociedade: racismo e tribalismo. Embora pregasse o fim do preconceito de qualquer sorte, o próprio MPLA sofria internamente com tópicos dessa ordem. Vale lembrar de acontecimento de 1962: Viriato da Cruz ocupava a presidência do Movimento quando Agostinho Neto retorna, após exílio, e é escolhido para substituir aquele, o que acabou gerando uma certa insatisfação interna e consequentes desligamentos. O resultado que elevou Neto parece ter sido, na verdade, fruto de uma tentativa de “equilibrar (...) facções em que se misturaram a cor, a tribo, a religião também” (PEREIRA, 2005, p.94), elementos que colocavam em risco a unidade, e a sobrevivência portanto, do Movimento.

A prática destoante será ratificada quando da tomada do poder. Aos poucos, o grupo que deveria zelar pela efetivação dos ideais utópicos incorre na formação escusa de uma classe privilegiada às custas do Estado (situação abordada por Pepetela, por exemplo, em *Predadores*). Conforme o sociólogo Salvador Giner,

Una de las barreras más serias contra el socialismo es la erigida en aquellas sociedades dominadas por un vasto funcionariado político-tecnocrático dedicado a la administración y gerencia de la vida social según el principio

del monopolio estatal de la mayor parte (o de casi totalidad) de las actividades importantes para el orden social general. Estas sociedades – que suelen llevar el nombre oficial de 'socialistas' – concentran la soberanía, el poder y la autoridad en un partido político único, altamente jerarquizado y burocratizado. La soberanía burocrática y de partido es colectivista en el doble sentido de que es hostil al individualismo y a la existencia de una sociedad civil relativamente autónoma. Es una sociedad de clase en la que la apropiación del excedente económico consumible pasa a la clase burocrática, esencialmente formada por el partido (GINER, 1981, p.42)²⁸.

Assim, ainda que houvesse uma preocupação no sentido de tornar esse grupo completamente consciente e ideal, por meio de ferramentas como a crítica e a autocrítica, isso não foi impeditivo para que Angola fosse classificado, em 2011, como o 16º país (de 182) mais corrupto no setor público, conforme divulgação da ONG Transparência Internacional (TRANSPARENCY INTERNATIONAL, 2012).

De qualquer forma, contudo, a questão mais profunda parece estar nos modelos seguidos, dos quais o princípio da formação de um homem ideal é apenas uma parte. Conforme Fanon, ainda que, à altura dos movimentos de libertação por parte de países africanos, fosse melhor a opção do sistema socialista em detrimento do capitalista, certamente haveria dificuldades para que o regime escolhido “funcionasse de modo válido”, para que pudessem

a todo o momento respeitar os princípios em que nos inspiramos[. Para tanto] temos necessidade de outra coisa além do investimento humano. Certos países subdesenvolvidos evidenciam nessa direção um esforço colossal. Homens e mulheres, moços e velhos, empenham-se com entusiasmo num verdadeiro trabalho forçado e proclamam-se escravos da nação. O dom de si e o desprezo por toda preocupação que não seja coletiva

28 “Uma das barreiras mais sérias contra o socialismo é aquela erigida em sociedades dominadas por um vasto funcionariado político-tecnocrático, dedicado à administração e gestão da vida social segundo o princípio do monopólio da maior parte (ou quase a totalidade) das atividades importantes para a ordem social em geral. Essas sociedades – que sonham levar o nome oficial de 'socialistas' – concentram a soberania, o poder e a autoridade em um único partido político, altamente hierarquizado e burocrático. A soberania burocrática e partidária é coletivista no duplo sentido de que é hostil ao individualismo e à existência de uma sociedade civil relativamente autônoma. É uma sociedade de classes em que a apropriação do excedente econômico de consumo passa à classe burocrática, essencialmente formada pelo partido” (tradução nossa).

dão origem a uma moral nacional que reconforta o homem, lhe restitui a confiança no destino do mundo e desarma os observadores mais reticentes. Acreditamos, porém, que tal esforço não poderá prosseguir por muito tempo nesse ritmo infernal. Esses jovens países resolveram aceitar o desafio após a retirada incondicional do ex-país colonial. O país se reencontra entre as mãos da nova equipe mas na realidade é preciso retomar tudo, repensar tudo. O sistema colonial, com efeito, interessava-se por certas riquezas, por certos recursos, precisamente aqueles que lhe alimentavam as indústrias. Nenhum balanço sério fora feito até ao presente, do solo ou do subsolo. Além disso, a jovem nação independente vê-se obrigada a continuar os circuitos económicos estabelecidos pelo regime colonial. Pode, com certeza, exportar para outros países, para outras zonas monetárias, mas a base de suas exportações não se modifica fundamentalmente. O regime colonial cristalizou circuitos, e a nação é obrigada, sob pena de sofrer uma catástrofe, a mantê-los. Talvez conviesse recomeçar tudo, alterar a natureza das exportações e não apenas seu destino, reinterrogar o solo, o subsolo, os rios e – por que não? – o sol. Ora, para tanto precisa-se de alguma coisa mais que investimento humano. Precisa-se de capitais, de técnicos, de engenheiros, de mecânicos etc... Digamo-lo: acreditamos que o esforço colossal a que os dirigentes convidam os povos subdesenvolvidos não produzirá os resultados esperados. Se não se modificarem as condições de trabalho, serão necessários séculos para humanizar este mundo tornado animal pelas forças imperialistas (FANON, 1979, p.78-80).

Parece-nos que Pepetela concordaria com tal exposição. Ainda que o socialismo se mostrasse como a melhor alternativa,

Há toda uma realidade que é mais forte. (...) As pessoas fazem acções com um certo programa, explícito ou não, que não se realiza na sua plenitude. (...) É normal não atingir os 100 %. No caso duma revolução, quando se a sonha e ela está em plena acção, pensamos que tudo é fácil, que se vai conseguir. Mais tarde vê-se que nunca seria possível atingir o que havíamos programado (PEPETELA *apud* VENANCIO, 1992, p.99),

diz-nos. Já consciente de todo o percurso e resultados de seu país nas últimas décadas, passa a propor reflexões ainda mais aprofundadas a respeito dos modelos. Em entrevista, o escritor afirma: “Temos que inventar o nosso próprio modelo, o nosso próprio sistema, político, económico etc. E quando digo 'nós', digo África. Que tem uma tradição política e económica e toda uma História diferentes das da Europa. Isso tem que ter algum peso quando se está a

pensar em sistemas” (PEPETELA *apud* CHAVES & MACEDO, 2009, p.48)²⁹.

Daí, a nosso ver, deriva o resgate, em *OQFM*, de elementos da história africana, de espaços do continente, da criação de uma nova vida a partir basicamente de pessoas africanas. Para corroborar, as abelhas que surgem naquele romance também poderiam irradiar esse sentido: inseto símbolo da antiga cultura egípcia e que possibilita a renovação da vida. Assim como o “quase fim do mundo” fora imprevisível, vemos uma proposta de interrupção de certa “previsibilidade” de conduta (seguir Europa e Estados Unidos) para se refletir e procurar por outras possibilidades – uma “oxigenação” das ideias e da dinâmica histórica.

Enfim, se por um lado a utopia de outrora não foi concretizada, por outro, uma vez encontrados os descompassos, poder-se-ia corrigi-los para um novo reinício.

2.3 Religião

Como exposto no capítulo 1 do presente trabalho, parece ser recorrente na História da humanidade o desenvolvimento e a procura por religiões salvacionistas aquando de períodos tensos – perseguições sistemáticas, fome, miséria, injustiças de toda ordem.

Não será difícil perceber que, com a frustração frente ao projeto dos tempos de luta pela independência, tem-se um cenário próprio para que angolanos procurem refúgio em religiões. Ainda que esse elemento cultural seja comum na população (“De um modo geral o povo angolano é religioso (...) É forçoso que a literatura angolana toque muito no aspecto da

²⁹ Remetemos à obra de Carlos Moore *O marxismo e a questão racial*: Karl Marx e Friedrich Engels frente ao racismo e à escravidão, que aponta críticas, a nosso ver contundentes, quanto à possibilidade do Socialismo em países africanos e outros locais de cultura “não-ariana”.

religiosidade”, PEPETELA *apud* CHAVES & MACEDO, 2009, p.39), parece haver uma acentuação no panorama das últimas décadas. A personagem Elias, de *A geração da utopia*, explica:

Com as crises económicas, com a perda da utopia da libertação política, com o fim do inimigo que estava do outro lado da guerra fria, com a dívida externa que tira qualquer hipótese de desenvolvimento aos nossos países, os jovens desempregados e sem instrução, a delinquência e insegurança galopantes, tudo isso leva as pessoas a verem a religião como a única salvação. Todos apelam a um deus que lhes indique um caminho na vida, que já não têm ou que nunca tiveram (PEPETELA, 1992a, p.288).

Em *OQFM*, sobre aspecto relacionado, refere o narrador: “[o tema 'fim do mundo'] Também saiu constantemente das bocas de todos os trapaceiros que por este desgraçado planeta andaram, vendendo religiões de salvação ou poções para o evitar” (*OQFM*, p.7). Outra referência ocorre quando a personagem Simba aventa possíveis explicações para que todas as pessoas tivessem sumido:

Alarmado, cheguei aos bairros periféricos, onde se acumulavam os excluídos de todos os processos económicos e sociais, milhares e milhares de seres a lutarem desesperadamente para viverem um dia a mais. E os bairros estavam vazios. Pensei, terá havido um festival de música, única razão levando toda a gente para fora dos bairros? Ou um culto monstro de uma igreja que oferece todas as curas? (*OQFM*, p.9)

Muitas vezes, além de alento, esperança e alegria, tais igrejas ajudam a suprir, ao menos em partes, carências não sanadas pelo Estado, com suas obras sociais em especial nas áreas da saúde e da educação, ainda que seja fato que Angola, assim como outros países africanos de língua portuguesa, tenha apresentado avanços. Há informações do político e escritor angolano João Melo a esse respeito em seu país:

Entre os números indicados pelo Chefe de Estado [José Eduardo dos Santos], destaca-se, no domínio da saúde, o aumento da esperança de vida de 44 para 47 anos, a diminuição em 60% da taxa de mortalidade infantil, o aumento de partos assistidos de 22 para 49% e o crescimento da taxa de imunização de crianças de 41 para 79%. Na área de educação, o número de alunos matriculados no ensino básico e secundário subiu de dois milhões para seis milhões, o número de salas de aula aumentou 16%, o número de professores cresceu 36%, enquanto o número de alunos inscritos no ensino superior aumentou 42% e o número de estabelecimentos universitários passou de 28 para trinta e três (MELO, 2010, p.28).

A despeito dos progressos, no entanto, resta muito a se fazer – e questionamentos sobre até que ponto seria possível sua realização podem ser feitos, afinal, o país encontra-se na esteira da globalização ou, como diria o sociólogo José Luís Cabaço (cf. s/d), da recolonização, o que inclui, por exemplo, redirecionar parte considerável dos valores nacionais a pagamentos de dívidas externas e a exploração de recursos naturais e humanos sem retornos de mesmo nível à população.

Com Blanes, reforça-se o quadro: diante da “condição pós-colonial”, movimentos e igrejas messiânicas continuariam a ter êxito porque – ainda que as “forças do mal” sejam “invisíveis” –, no fundo o contexto é basicamente o mesmo de antes da independência: “... tal como sugere Balandier e encontramos em reflexões posteriores na antropologia francesa sobre a *mondialisation*, esta não será senão um produto da situação colonial, onde África e os africanos são apenas uma das perspectivas em jogo” (BLANES, 2009, p.16).

Assim, ainda que hoje Angola esteja certamente em melhores condições do que quando sob colonização portuguesa, o cenário não é totalmente o oposto – e ajuda espiritual e material por meio daquelas igrejas parece ser bem-vinda, de modo que o número de angolanos que buscam refúgio ali tem aumentado. Comprovações podem ser obtidas como na inauguração de templos na região, que tem reunido inúmeras pessoas, a exemplo de uma unidade da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), em março de 2011, que, em Angola,

reuniu mais de dois mil indivíduos, e a de Moçambique chegou a incorrer em mortes, segundo noticiado na seção África do Angola Press, em 14/03/2011: “No local, com capacidade para apenas três mil crentes [mas onde havia mais de dez mil indivíduos], duas pessoas perderam a vida esmagadas pela multidão e três ficaram feridas, confirmou hoje a Polícia da República de Moçambique (PRM)”.

O forte discurso dessas religiões parece ocupar o lugar do já esmorecido discurso sobre igualdade, justiça e paz dos tempos de libertação, disseminado pela intelectualidade – e a relação não é para menos; o próprio Pepetela já havia comparado o objetivo de uns e outros, como na definição da geração da utopia: “a nossa geração se devia chamar da utopia. (...) Pensávamos que íamos construir uma sociedade justa, sem diferenças, sem privilégios, sem perseguições, uma comunidade de interesses e pensamentos, o Paraíso dos cristãos, em suma” (PEPETELA, 1992a, p. 202). Ainda nesse romance, o narrador traz a descrição de uma personagem durante um culto da Igreja da Esperança e da Alegria do Dominus: “(...) e as únicas pessoas que mantinham o sangue frio eram Vítor, sempre encolhido, e *Judite, estranhamente atirada para os seus quinze anos em que assistira às multidões cantando as palavras-de-ordem da independência com igual fervor*” (Pepetela, 1992a, p.315, grifos nossos).

Enfim, historicamente, as religiões tiveram seu papel de auxílio, e Pepetela não se mostra contrário a elas. Seu questionamento passa a ocorrer diante de radicalismo religioso, com preconceitos, egoísmo, falta de ética e afins, que compõem um dos motivos para que aquele país tenha realizado em 2011 seminário sobre “O Fenómeno Religioso em Angola: Um debate recorrente”. Nesse sentido, sua atuação influi negativamente.

Num jovem país onde a situação é frágil também em termos de unicidade (há nove grandes grupos étnico-linguísticos em Angola, conforme MACEDO, 2008, p.49, e as

diferentes igrejas tendem a se concentrar em um ou outro, como a batista entre os bakongo e a congregacional entre os ovimbundo, cf. JENSEN & PESTANA, 2010), acirramento ou aumento de cisões certamente não é lá muito desejado. Pepetela, em *OQFM*, aborda o fanatismo religioso como algo que ao menos dificultava a unidade do grupo sobrevivente; em *O cão e os calús*, já havia se referido ironicamente à problemática:

Este Malaquias é assim mesmo. Um sonhador. Conheci-o na maka que nos opôs em 57. Não se lembra talvez, mas nesse ano houve a mais monumental pancadaria entre malanjinós e catetenses, aqui em Luanda. Tudo no seio da Igreja Protestante. Muito boa gente esteve nela, hoje até alguns somos importantes. Os malanjinós meteram-se connosco e apanharam de criar bicho. Queriam dominar a Igreja, quando nós tínhamos sido os primeiros a aderir, os que lhe demos força. As gentes de Catete não se deixam pisar, são uns homens bíblicos. É isso, não há outra definição. A maka foi fruto de ressentimentos antigos deles que ainda hoje estão vivos; os malanjinós escondem, mas esperam a desforra. Digo-lhe, deixem os malanjinós tentar levantar a cabeça que lha cortamos de vez (PEPETELA, 1988, p.30).

Outra discussão suscitada pelo autor de *OQFM* é relativa ao uso da fé inquebrantável como escudo para que qualquer procedimento realizado pelo alto escalão religioso se tornasse praticamente inquestionável. Um dos membros da Igreja dos Paladinos da Coroa Sagrada revela, por exemplo, em documento posteriormente encontrado, que o líder da Igreja fazia com que esta crescesse e se espalhasse pelo mundo

para que se pudesse recrutar pessoas capazes de serem líderes locais, os profetas, também imbuídos do espírito sagrado de confiarem em absoluto nos ensinamentos de Pak-To, sem nunca revelarem o seu nome nem a sua existência (...) [C]onseguir Pak-To ter uma vintena de pessoas espalhadas pelo mundo que farão qualquer coisa que ele mande, sem sequer bater as pestanas (...) A crença na Coroa Sagrada dá essa força espiritual às pessoas de poderem seguir seus líderes sem porem objeções e patéticas dúvidas que só fazem atrasar (*OQFM*, p.341-2).

Dessa forma, a chefia religiosa dos Paladinos – interessada em eugenzar o mundo –,

conscientemente arrebanhara vice-líderes pelo mundo e manipulou-os para que, num momento determinado, detonassem uma arma para enfim se “limpar o mundo”, livrá-lo de suas “impurezas”, sem efetivamente informar quais seriam. E, mesmo que ao final revelassem, talvez não houvesse uma negação completa, já que, por exemplo, quando dona Geny descobre o motivo real e as circunstâncias do quase fim do mundo, o enraizamento do radical discurso da Igreja surge como profundo:

Devia haver engano, a sua Igreja nunca poderia ter ideias tão loucas, gritava a senhora, enquanto todos os outros diziam é verdade, se quer ler está aqui (...) Gritou insultou, verberou todos os nomes de demónios conhecidos, finalmente chorou, vencida. Convencida? (...) Mas Dona Geny reagiu em breve como devia fazer uma verdadeira crente. Levantou a cabeça, olhou todos, um a um, mais demoradamente o pescador, e falou virada para este:
— Seja, se todos o dizem... Quer dizer que os profetas traíram os ensinamentos dos Cinco, profanaram a religião. Se foi assim, ainda bem que desapareceram. Mas a verdadeira Igreja dos Paladinos da Coroa Sagrada está viva, está aqui em Calpe, e nós não traímos os Cinco (*OQFM*, p.377).

Pode-se ainda relacionar o uso dos crentes por parte de cúpula religiosa com vistas ao poder público. Ainda que em *OQFM* não pareça haver marcas nesse sentido, é fato que Pepetela já abordara a questão, no caso, no livro *A geração da utopia*, em que Vítor, antigo combatente e então membro do governo, sob acusações de corrupção, junta-se a antigos colegas da “Casa” visando apoio devido a sua relação com a Igreja de Dominus, fundada por um deles, Malongo.

Assim, a partir de marcas e paralelos apresentados, acreditamos ser possível perceber o radicalismo religioso como um elemento da distopia que vem permeando os textos de Pepetela; a não-concretização dos ideais utópicos, a não-formação do “homem pleno”, a corrupção e a formação de uma classe exploradora do Estado permitem que discursos extremistas conquistem pessoas à margem e as utilize como ajuda para prolongar ou perpetuar

a situação.

De qualquer forma, resta uma chance, se partirmos de que “todos os ciclos são eternos” ainda que com alterações: a religião contribuiu ao longo do tempo para movimentos revolucionários. Quiçá as existentes (ou parte delas) possam fazer o mesmo até atingir o grau de força utópica para o enfrentamento, enfim deixando para trás o traço conformista que está atrelado a alguns movimentos e então respondam ativamente ao questionamento:

Até hoje os homens, parados, atónitos, estão à espera de Suku-Nzambi. Aprenderão um dia a viver? Ou aquilo que vão fazendo, gerar filhos e mais filhos, produzir comida para outros, se matarem por desígnios insondáveis, sempre à espera da palavra salvadora de Sulu-Nzambi, aquilo mesmo é a vida? (PEPETELA, 1997, p.9).

3. UMA ABORDAGEM D'O QUASE FIM DO MUNDO

3.1 Escatologia e milenarismo

Conforme Mattos (2010, informação verbal), Pepetela, ao assistir ao filme *Eu sou a lenda* (Francis Lawrence, 2007), teria pensado em escrever um romance sobre a vida de poucos sobreviventes a uma grande catástrofe. Essa ideia geraria *O quase fim do mundo*. Dessa forma, até mesmo pelo contexto do *fiat lux* estamos diante de uma escatologia: no filme, assim como será no livro angolano, o mundo tal como o conhecemos é destruído, e um novo período com pouca vida humana é instaurado – as condições, consequências e discussões, no entanto, são adversas³⁰.

Em Pepetela, essa nova era da humanidade é resultado de um movimento milenarista, já que a intenção da consciente hecatombe era destruir o mundo de então, visto como

30 A propósito, o cinema também tem se mostrado como fonte de produções escatológicas, de elaborações artísticas críticas em relação ao presente que se tem. Estes casos propõem, assim, um recomeço da humanidade trilhando um caminho que se considere ideal. Os exemplos são vários e de todas as partes. Na cinematografia contemporânea, há inúmeras criações dessa (des)ordem. Alguns exemplos da última década são: *O apocalipse* (Justin Jones, 2010), *2012* (Roland Emmerich, 2009), *Eu sou a lenda* (Francis Lawrence, 2007), *Poseidon* (Wolfgang Petersen, 2006), *Apocalipse* (John Lafia, 2006), *O dia depois de amanhã* (Roland Emmerich, 2004), *10.5*, *O dia que a Terra não aguentou* (John Lafia, 2004). A frequência de roteiros e o sucesso de público fizeram com que surgisse um novo gênero, o chamado cinema catástrofe, cuja definição é “enredo apocalíptico, apelo melodramático e cenas de ação, de preferência com efeitos especiais que enfatizem o clima de tensão” (BORGES, 2004). Tomando o filme *2012* para exposição, encontramos ali, além do discurso escatológico (diversos desastres naturais em sequência destroem o mundo; somente sobrevivem alguns milhares de humanos), o futuro imaginado por seus criadores: a humanidade recomeçaria em África, o único continente que talvez nem tenha sido inundado, já que foi elevado geológica e, portanto, metaforicamente. Para o filósofo esloveno Zizek, a dificuldade em imaginar uma nova utopia baseada no trabalho e na cooperação seria tão difícil que somente em situações extremas, catastróficas, poderíamos de repente eliminar tensões raciais, por exemplo. Para ele, filmes catástrofe devem ser o que sobrou do gênero “utopia” (cf. ZIZEK, 2003).

“defeituoso”, e instaurar um novo tempo, como que uma Idade de Ouro (tradicionalmente relacionada àquele intervalo de tempo com duração de mil anos), em que os indivíduos sobreviventes e seus descendentes teriam uma vida, a seu ver, plena.

Tal milenarismo também contará com elemento religioso. Trata-se da Igreja dos Paladinos da Coroa Sagrada, propagadora da “verdadeira fé”. Igualmente a muitos casos de milenarismos, terá um indivíduo (auto)imbuído de conquistar as condições para um novo período em que os seguidores poderiam enfim viver o Reino de Deus sobre a Terra. Em verdade, estamos diante de um movimento messiânico.

O messias dos Paladinos será, como de início ocorrera em situações do tipo, um homem branco, “cidadão dos Estados Unidos, de origem europeia” (*OQFM*, p.340). O próprio narra sua visão de mundo:

A minha vida mudou desde que conheci os ensinamentos de Pak-To [mentor da referida Igreja], deixei de ter dúvidas, sei estar incumbido da missão de redenção da raça branca, raça tão vilipendiada através do século XX, como a culpada de todos os males. As grandes guerras foram imputadas aos interesses brancos, até mesmo as Cruzadas contra os árabes apareciam como empresas criminosas, a colonização dos povos arcaicos e selvagens do chamado Terceiro Mundo é apresentada como obra de facínoras e alguns espíritos puros que tentem defender racionalmente os valores brancos são acusados de racismo, xenofobia, até mesmo ódio ao Homem. Como se o verdadeiro Homem não fosse branco! Trabalhamos para defender esse Homem verdadeiro, forte, empreendedor que criou a Civilização. E devemos eliminar tudo que seja espúrio, que traga ao espírito humano os cromossomos da ignomínia, do vício, da preguiça e da estupidez (*OQFM*, p.341).

Sua religiosidade fortemente etnocentrista receberá ainda uma carga “científica”, aos moldes do racismo científico do século XIX: a superioridade da “raça branca” seria ratificada por seus “cromossomos” diferentes, já que seria a única a não apresentar os “da ignomínia, do vício, da preguiça e da estupidez” e, quando misturada, enfraqueceria (“Como todos sabemos,

cada vez há menos brancos puros, existindo mesmo no Sul da Europa alguns denominados brancos que são mestiços de muitas matrizes, razão do seu fraco desenvolvimento humano”, *OQFM*, p.340).

Não longe está tal crença de questões políticas.

Seu paraclete pertencia a um movimento político, a denominada Frente Nacionalista Europeia, cujo “primeiro objectivo era impedir a imigração de gente dessas raças inferiores [árabes, judeus, ciganos e africanos] para os países europeus”. Sua coadunação com a Igreja dos Paladinos da Coroa Sagrada é explicada:

Mais tarde, uma crença religiosa (...) começou a ter cada vez maior influência sobre a Frente. (...) Acabei por aderir a esta Fé verdadeiramente nova, com um discurso completamente diferente de tudo o que era antes. Um discurso religioso, sem dúvida, mas muito mais próximo do nosso tradicional, científico. Para qualquer projecto resultar, é preciso que as pessoas acreditem, tenham fê. A crença na Coroa Sagrada dá essa força espiritual às pessoas de poderem seguir os seus líderes sem porem objecções e patéticas dúvidas que só fazem atrasar os processos de pesquisa (*OQFM*, p.340-1).

Uma vez que a mudança pretendida é de carácter etnocêntrico³¹ e conhecemos o contexto de produção do romance, surgem-nos reminiscências de uma sociedade de crenças colonialistas e até mesmo nazistas³² como o fundamento para a “limpeza” da raça humana. A respeito desses meios para tal justificativa, que ali são denunciados pela ironia, em Fanon temos a denúncia direta:

31 De modo geral, os movimentos milenaristas veem seus adeptos como os “escolhidos”, os que conhecem a verdade e os únicos dignos de receberem as benesses do novo mundo.

32 Até porque, além da proposta de eugenia, à página 347 o narrador faz didaticamente referência direta: “Talvez fosse uma coincidência raríssima na História, mas estavam relativamente perto do sítio onde Hitler e os últimos chefes nazis tinham acabado os seus dias, pois o célebre *bunker* do suicídio era nas imediações. E ouviam na voz um pouco nasalada e muito perturbada de Ukolo as confissões de um nazi dos novos tempos, tentando perpetrar uma ideologia já uma vez negada pela humanidade” (*OQFM*, p.347).

É preciso destruir os seus [da população autóctone] sistemas de referência. A expropriação, o despojamento, a razia, o assassinio objectivo, desdobram-se numa pilhagem dos esquemas culturais ou, pelo menos, condicionam essa pilhagem. O panorama social é desestruturado, os valores ridicularizados, esmagados, esvaziados (...) Não é possível subjugar homens sem logicamente os inferiorizar de um lado a outro. E o racismo não é mais do que a explicação emocional, afectiva, algumas vezes intelectual, desta inferiorização (FANON, 1980, p.37 e 44).

No entanto, na obra em questão o reverso está posto: os ditos “selvagens” é que dominariam e repovoariam o mundo, incluindo a Europa...

Uma vez construído e instalado o artefato para a tal purificação da humanidade, o denominado “Feixe Gama Alfa” – arma de destruição em massa que volatizaria animais de qualquer espécie –, tomou-se a precaução de refugiar 10.000 indivíduos com as características desejadas num abrigo previamente moldado, para que pudessem depois repovoar a Terra de modo “perfeito”. Porém, os cálculos revelaram-se obtusos, pois também as pessoas resguardadas desapareceram. Os únicos e poucos sobreviventes foram de partes de África, compondo, portanto, um grupo bastante distinto do pretendido.

Assim, aquele milenarismo, como tantos outros, não se realizou – ao menos não da forma esperada. O resultado, que permitiu justamente a sobrevivência de seres “impuros”, de qualquer forma possibilitou uma nova era. A partir de sua construção, podemos entrever traços da utopia, do “milênio”, de Pepetela.

3.2 Utopias

No romance em questão, o lugar escolhido é Calpe: uma cidade africana que parece

Luanda, mas não é a própria³³; um lugar entre a nascente dos rios Nilo, Congo e Zambeze, mas não exatamente definido³⁴. De acordo com o autor, “a palavra 'Calpe' é uma invenção sua e foi formada pelo anagrama das primeiras letras de parte do seu próprio nome, Artur **Carlos** Maurício **P**estana dos Santos” (PEPETELA *apud* MARCON, 2005, p.103).

Em *O quase fim do mundo*, o autor escolhe Calpe e seus arredores como a única região que permaneceu com vida animal após a hecatombe. Logo, pela escolha do espaço do romance, já podemos nos considerar numa utopia em termos etimológicos: ainda que seu continente seja conhecido, trata-se de uma região “sem existência geográfica real”³⁵.

A obra, no entanto, mostra-se utópica essencialmente por outros sentidos e elementos, na medida em que “particulariza e corrige os mecanismos sociais que regem as relações entre os indivíduos e a coletividade” (PAQUOT, 1999, p.6). Para tratarmos de seus aspectos positivos, utilizaremos o termo *eutopia*. Tais “correções” a serem analisadas aqui são em relação à igualdade social, ao multiculturalismo, à resignificação de África, às possibilidades de sucesso futuro e ao legado histórico que se deixaria.

O mais saliente desses elementos eutópicos é quanto a uma igualdade social – e num alto patamar –, já que as personagens são postas em um mundo onde tudo está fartamente ao alcance de todos. Assim, as personagens alimentam-se nos melhores restaurantes, moram nas melhores casas, passam estadias nos melhores hotéis, têm o carro e as roupas que querem e podem viajar para os destinos turísticos que mais lhe apeteçam.

33 Diz Pepetela em entrevista: “Nesse último romance [*OQFM*] ela [a cidade de Calpe] pode ser até mais parecida com Luanda, mas tive o cuidado de colocá-la rodeada de montanhas, o que não há em Luanda” (PEPETELA, 2008d).

34 Em relação à escolha do espaço, podemos ainda estabelecer comparação com outras narrativas de utopia: há um projeto urbanístico atrelado ao projeto utópico. Conforme Ribeiro, “Não há trabalho sobre o espaço que seja puramente técnico; todo urbanismo remete a uma sociologia, a uma leitura e a uma proposta do social. Tem-se a ideia de que, planejando-se a cidade, será possível planejar a vida. Em suma, a organização justa da vida humana se associa à organização de uma cidade” (RIBEIRO, 2004a, 63). Também assim, o cenário mostra-se como fator importante no discurso em questão.

35 Utopia, do grego *ou* (negativa) + *tópos* (lugar), ou seja, o “não-lugar”. Termo originalmente cunhado e utilizado para nomear a sociedade ideal presente no livro homônimo de Thomas Morus (1478-1535).

Também a questão do dinheiro em si e das riquezas em geral, como joias e diamantes puros, é saliente desde o início do romance, culminando em uma reflexão sistematizada já ao seu fim.

Uma das primeiras atitudes realizadas por Simba Ukolo, o médico do romance, quando se encontrou sozinho em sua cidade, foi adentrar um banco e recolher as divisas dos caixas, a mesma ação de Geny, a fanática religiosa, em um outro pelas redondezas. Ao longo da obra, outros vão tendo atitudes semelhantes até aperceberem-se de que estavam agindo com valores ultrapassados:

Agora o mundo parecia ser deles apenas, eram mais ricos que Cresus, todos os bens materiais a repartir por uns poucos. No entanto, de nada valia o ouro, os diamantes, os rubis, nem os euros ou os dólares, nada havia para comprar, tudo estava ali para ser consumido sem esforço. Estava como o naufrago numa ilha só com um coqueiro e uma arca de joias. Se a partir deles houvesse uma nova humanidade, essas riquezas ainda seriam consideradas riquezas? Uma boa questão. A nova humanidade era capaz de considerar joias uma folha seca de árvore rara ou o esvoaçar de uma pena de pavão. Quem poderia pressagiar os novos valores? (*OQFM*, p.330)

Finalmente, já no último capítulo, a questão e seu correlato *propriedade* são lançados à tona por Joseph Kiboro, o ex-ladrão, devido a um grosso anel com pedra preciosa descoberto por ele: “Sei que não me pertence e por isso esperei por vocês. É de todos, não é só meu. (...) Tenho o direito de ficar com ele? Queria perguntar isso” (*OQFM*, p.361). Janet engata o questionamento: “A Europa inteira, para não dizer o mundo, pertencem-nos. Mas ao colectivo que nós somos ou a cada um individualmente?”.

A conclusão é explicitada pelo médico:

(...) não é preciso regras para as coisas materiais. Há demasiada pouca gente no mundo para todas as riquezas. Se quisermos podemos dividir. Eu fico com Moscovo, tu ficas com Berlim, a Ísis com Paris e Jan com Amsterdão,

Julius com Londres, etc. Ou podemos dividir os países. Ou até os continentes. Quem fica com a Ásia Oriental, quem fica com a África do Norte ou a América do Sul? Mas não é preciso. Acho que devíamos viver juntos no mesmo sítio, sobreviveremos mais facilmente. Foi o que andámos a fazer este tempo todo, a encontrar-nos, a juntar-nos... Acho que a única regra necessária é a do bom senso (...) (*OQFM*, p.363)

Tratar-se-ia enfim da extinção da propriedade privada – algo comum a vários esquemas utópicos –, que permite, em princípio, a igualdade entre os homens.

A utopia de Pepetela, porém, vê como um mal da humanidade causado por ela própria não apenas a propriedade privada. O autor sempre lutou pela igualdade entre os homens – e igualmente discutiu em suas obras –, pela criação de “uma sociedade mais justa em que as pessoas tivessem as mesmas oportunidades” (PEPETELA, 2009), o que inclui, além da igualdade em relação às condições de sobrevivência, o fim do preconceito (étnico, religioso, de gênero). Para um africano, que teve seu continente até há pouco subjugado e menoscabado, certamente é saliente que a igualdade deva passar pela *equidade*, ou seja, por uma “justiça natural” (HOUAISS, 2004, p.293), que não encarne valores e, portanto, pré-conceitos.

Ainda que abordando a questão na sociedade portuguesa, podemos recorrer a I. Mata: “o caminho da integração é a educação para a diferença (...), a luta contra a segregação e pela integração, contra a assimilação e pela aceitação da diversidade da cultura” (MATA, 2007, p.139).

Nesse equilíbrio de forças, em que se procura abarcar contribuições culturais de toda ordem sem predominância ou maior valorização de uma ou outra (conforme discussão de MATA, 2010, informação verbal), encontra-se a escolha das personagens do romance.

Os sobreviventes ao quase-fim-do-mundo são africanos de diferentes origens, com exceção de uma estadunidense. Assim, tal qual em *Mayombe*, em que há “uma reunião simbólica de indivíduos e etnias diferentes do país”, também em *OQFM* o temos. A

diversidade está posta e é construída a partir dela; “Dito de outra forma: a energia que provinha da diferença desses universos-ilhas alimentava o conjunto de uma totalidade dialética sonhada pelo escritor” (ABDALA JR., 2003, p.24). Trata-se, ainda conforme o crítico, de característica da “utopia libertária, onde a vontade de felicidade não repousa sobre o sacrifício da individualidade, em função de interesses mais universais” (ABDALA JR., 2003, p.28).

Os indivíduos sobreviventes somam, num primeiro momento, apenas doze, mas juntos compõem um quadro amplamente heterogêneo. Brancos e negros, ateus e religiosos fervorosos, crianças e adultos, modernos e tradicionais, contidos e expansivos, cautelosos e aventureiros, além de matizes para cada uma dessas e de outras características.

Emblemático é o caso de um etíope e uma somali, membros de povos historicamente inimigos entre si, que têm a possibilidade de reiniciar as relações de uma outra forma, até porque dependem um do outro (e igualmente dos demais) para a sobrevivência. Pela convivência relativamente tranquila e necessária, podem, inclusive, aproximar-se pelo desejo. Será a partir de Riek, o etíope com cerca de 50 anos, curandeiro tradicional, de vestes simples e longos cabelos e barbas, e da somali Ísis, uma jovem historiadora de hábitos e pensamentos modernos, que nascerá a primeira criança da nova humanidade. Conforme Dutra, “Numa referência a textos de teóricos pós-coloniais, como Edward Said e Homi Bhabha, constata-se que as diferenças entre as personagens comprovam que o conceito de identidade pura é inexistente e que, por isso, deve-se valorizar o multiculturalismo resultante do hibridismo, o contato e o diálogo entre as diversas culturas que integram a África” (DUTRA, 2009, p.4).

A diversidade cultural e, dialeticamente, a unidade do grupo são então fortemente apresentadas. Pelo nosso autor, o grupo sobrevivente tenderia à coesão, a despeito de diferentes origens étnicas e linguísticas. Ainda que em *OQFM* não pareça estar presente a tão

cara ideia de nação, já que não existem mais fronteiras nem Estado, julgamos pertinente a seguinte passagem de Lugarinho, a respeito da “alegoria da nova nação emergindo dos conflitos da guerra colonial e das disputas internas pelo poder”, presente primeiramente em Luandino Vieira e depois em Pepetela e outros autores: “A nação angolana é gerada através de uma multidiversidade cultural capaz de colocar-se acima das diferenças internas, dando origem, portanto, a uma unidade nacional uniformizada e, portanto, utópica” (LUGARINHO, 2007, p.304). Aqui, é a vez de a nova humanidade ser construída assim.

Outro item simbólico – e também característico de utopias – pode ser encontrado nas refeições do grupo: via de regra, reúne-se para *comer*, o que nos remete ainda ao sentido etimológico do verbo: *cum + edere*, ou seja, comer junto de outras pessoas, em comunhão. Ao realizarem as refeições em conjunto, há o reforço da união do grupo. Antropologicamente,

comer acompanhado (...) coloca necessariamente o indivíduo diante do grupo, usando-se o ato de comer como veículo para relacionamentos sociais: a satisfação da mais individual das necessidades torna-se um meio de criar uma comunidade. Neste mesmo raciocínio, a origem da palavra companhia deriva da palavra latina *companion* [que] significa: "uma pessoa com quem partilhamos o pão". Partir o pão e partilhá-lo com amigos significa a própria amizade, e também confiança, prazer e gratidão pela partilha (MOREIRA, 2010).

Na esteira da diversidade em união, é significativa a inserção da tradição junto à modernidade, que pode ser exemplificada por haver, por um lado, o médico Simba Ukolo, “perfeito académico” (*OQFM*, p.99), com suas pesquisas em laboratórios, e, por outro, Riek, cuja “especialidade era tratar a infertilidade dos casais, com ervas e muitas manipulações de palavras e fumos, um curandeiro, numa palavra” (*OQFM*, p.142). Além disso, a presença ali de um indivíduo africano “tradicional” pode surgir tanto como resposta a uma proposta do próprio Pepetela –

O que se põe em causa é que modelo de sociedade que queremos criar. Será que não podemos ir buscar às sociedades tradicionais africanas, com muita base rural, uma série de valores, de princípios e de normas que estão a ser liquidadas pela globalização e pela sociedade de consumo? Será que não podemos salvar alguns desses valores? (PEPETELA *apud* CHAVES & MACEDO, 2009, p.48)

– quanto, e relacionada àquela, à força de resistência quando da expansão do cristianismo no período colonial:

Havia ainda os (...) africanos que rejeitavam em bloco a mensagem cristã e se mantinham fiéis às tradições religiosas e culturais de seus antepassados, encontrando nelas mais significado do que naquilo que os missionários pregavam. Alguns deles (...) realizavam (...) sacrifícios e práticas destinados a manter a harmonia entre os seres humanos e as forças espirituais. Era entre essas fileiras que se encontravam os chefes religiosos e culturais, assim como os curandeiros. Foram eles em grande parte os responsáveis pela preservação dos valores africanos e a eles devemos os conhecimentos sobre as culturas africanas tradicionais (OPOKU, 2010, p.613).

Interessante observar também que a versão pepeteliana para o caos chega-nos via narradores diversos: quem começa é Ukolo, que conta sua reação ao descobrir-se sozinho no mundo, como ocorreu o encontro com Geny... Ao longo do romance, outros vão tendo voz, e os fatos, narrados sob seu ponto de vista. Daí termos “a construção polifônica de vozes que irão compor o quadro dialético” (ROCHA E SILVA, 2011, p.9) das figuras ali presentificadas e individualizadas: aspirações, crenças, opiniões sobre relacionamentos, organização social e afins, incluindo interpretações para um mesmo acontecimento.

Como terceiro elemento eutópico temos o ressoerguimento de África com sua devida importância no cenário mundial.

Na obra em questão, África é a única porção do planeta que resistiu à ação da arma de

destruição em massa por ter sido menosprezada, “Talvez pela pouca importância que se deu a África, é possível que aí o impacto não seja o suficiente e que alguns seres vivos possam sobreviver” (*OQFM*, p. 344) ³⁶.

Ironicamente, este continente, ignorado em seus valores e abusado em suas riquezas, é que terá seus membros com livre acesso e domínio de onde quiserem. Podem, por exemplo, entrar na Europa sem visto nem passaporte. Podem até mesmo definir a História que se transmitirá para as futuras gerações, já que Calpe foi “tornada capital mundial e portanto cidade guardiã dos maiores segredos da humanidade” (*OQFM*, p.376-7).

Como consequência, África passa a ter valor axial para o reinício da humanidade. Se o teve para esta, também o teria para a seguinte. Pelas palavras da personagem Janet:

Tudo indica que uma pequena parte de vida escapou em África porque, como sempre, ela foi desprezada, pouco digna de ser levada a sério e pouparam aí nas armas, quando podiam ter atirado mais uma em cima. Será a razão real. Mas... não será também porque em África começou a humanidade? Tinha de ser também aí que ela devia recomeçar (*OQFM*, p.373).

Isso é significativo, pois deste continente decorrerão aqueles que habitarão os outros, a começar pelo europeu, em especial por Paris, a “capital mundial da cultura”. O primeiro membro a nascer no mundo novo será uma criança negra filha de uma somali com um etíope de características tradicionais e, ao que tudo indica, de padrasto ex-ladrão com tendências políticas comunistas!

Parece-nos instigante um paralelismo do fato de ter havido alguns “buracos” no

³⁶ Em partes, a escolha de África por parte do autor deve-se, conforme entrevista, ao fato de a obra tratar de “um tema universal”, e, assim, “a história tinha que acontecer em algum sítio com um significado outro. Foi aí que cheguei à região dos Grandes Lagos, que é o paraíso na Terra, mas é o inferno em África. Há quarenta anos, pelo menos, estão-se a matar uns aos outros estupidamente e hoje em dia já não se sabe muito bem por que se está a matar. Recomeçou agora a guerra na parte oriental do Kivu. Enfim, a ideia é: na parte mais desgraçada do continente mais desgraçado, que corresponde ao sítio onde há os vestígios humanos mais antigos, ou seja, onde começou a humanidade, o mundo vai recomeçar” (PEPETELA, 2008d).

alcance do Feixe (e justamente a partir de pessoas desses locais ressurgir a África no cenário mundial) com reflexões do sociólogo J. L. Cabaço. Em “Globalização ou recolonização”, discute sobre as novas facetas da colonização, desta vez disfarçadas de globalização, e formas para evitá-las ou se ter domínio sobre elas. Apesar de reportar-se a Moçambique, podemos pensar em África de modo geral; escreve:

O processo de exclusão e a debilitação dos aparelhos estatais permite o aparecimento de áreas sociais e geográficas onde a presença global se faz sentir de um modo muito atenuado. É certo (...) que o império pretenda cobrir estes espaços através da intervenção das ONGs e organismos religiosos, mas o facto de que a estas instituições falta uma autoridade legitimada e o poder de coacção que caracterizava a acção dos estados permite a existência de áreas às quais, tomando o tipo de terminologia da luta de libertação nacional, se poderia chamar de ‘semiocupadas’. Ao estado e à sociedade civil em formação nos países de periferia compete aprofundar o conhecimento e pesquisar as oportunidades de desenvolvimento económico e social endógeno de cada um desses espaços. (...) Em simultâneo com os progressos que se venham a registar no sector moderno da economia de Moçambique, é nas áreas ‘semiocupadas’ que se podem consolidar valores genuínos e saberes locais capazes de dialogar com as culturas globais e onde se pode ensaiar e estimular um processo de apropriação da modernidade que resulte de exigências endógenas e reais da comunidade (CABAÇO, s/d., p.20-1).

Assim, uma forma de se lutar contra uma nova colonização estaria no aproveitamento dos locais não completamente atingidos por influências externas, os “buracos”, para reforçar e revalorizar a cultura autóctone e, então, conformar os modelos internacionais a ela. Para Cabaço, é a forma possível para se evitarem o ocaso e o uso de seu país por outros no cenário da globalização. Em *Pepetela*, é devido aos “buracos” na rede do Feixe – os lugares esquecidos e, portanto, não completamente atingidos por sua ação –, que África deixou de estar à margem e de ser abusada.

Parece-nos, portanto, que neste romance a preocupação do autor não é, ao menos diretamente, a unidade ou nação angolana, tão comum em seus escritos e sua vida política;

tampouco distancia-se de seu continente: a nosso ver, trata-se de uma unidade africana. O autor já fizera propostas neste sentido, como se depreende do trecho de entrevista: “O que se põe em causa é que modelo de sociedade que queremos criar. (...) Temos que inventar o nosso próprio modelo, o nosso próprio sistema, político, económico etc. E quando digo 'nós', digo África. Que tem uma tradição política e económica e toda uma História diferentes das da Europa” (PEPETELA *apud* CHAVES & MACEDO, 2009, p.48).

A esse respeito, é significativo, por exemplo, o fato de a língua utilizada pelos membros do grupo ser o *suahili* – vale aqui a citação de Dutra:

(...) é importante frisar a preocupação de Pepetela em não se fixar apenas na África banto, em que Angola se insere, mas apontar sua multiplicidade (...) Em *O Quase fim do mundo*, essa plurivalência se dá no fato de todos se comunicarem, ao menos minimamente, em *suahili*, idioma falado por milhões de habitantes nos países que constituem a União Africana, como Quênia, Tanzânia, Uganda, Congo, Ruanda, Burundi, Somália, Moçambique, Ilhas Comores, além de ser o único com raízes exclusivamente africanas (DUTRA, 2009, p.3).

Paralelamente à valorização interna de uma língua africana – e não da de algum colonizador, como o português –, há este fator ali posto: é uma língua de uso franco, sem “dono” que seja de um grupo ou outro. Com essa escolha há um novo reforço para a unidade do grupo sem sobreposição de valores – se, por um lado, a diversidade linguística praticamente desaparece, por outro, se ganha com a coesão. O antropólogo Marcelo Pinto, por meio de pesquisas e entrevistas sobre Angola, conclui que é justamente a língua que atualmente “constitui elemento quase exclusivo na identificação das populações, definindo 'quem pertence e quem não pertence a um grupo étnico’” (PINTO, 1996, p.14).

Na mesma esteira, estão aspectos histórico-culturais ali contados sob a ótica de narradores africanos. Há referência, por exemplo, ao império egípcio e ao reino da Lunda,

este como reforço para a afirmação de que “África tinha tido grande capacidade de organização territorial” (*OQFM*, p.137). Coloca-se, portanto, uma visão de África com a qual não se costuma (ou não se deixa) encontrar; são vozes falando do que lhe é próprio, resultantes “da força de um olhar [no caso, pepeteliano] que, deslocando-se do sul para o norte, procura inverter o sentido histórico e hegemônico daquelas 'viagens' cuja rota partia do norte para o sul”, são vozes que lutam “para reverter não apenas a violência colonizatória, mas a sua resultante talvez mais perversa: o silenciamento de suas formas simbólicas, culturais e artísticas” (PADILHA, 2009, p.49-50) e, explicitemos, históricas.

O reinício, portanto, ofereceria uma série de possibilidades de ajustes na sociedade, tal como abordado anteriormente. Há ainda outros elementos na obra que, a nosso ver, são entretecidos de forma a deixar imanente essa potência de melhoria rumo a uma concretização utópica. Trata-se da figura do médico e a da abelha.

No romance, Simba Ukolo, “o médico que gostava de brincar de deus com os mortos” (*OQFM*, p.129), procura a todo instante por respostas para o sucedido e, mais ainda, por indícios de vida para além do local onde se encontram. Será ele quem fará pesquisas com material recolhido em rios e terras. Igualmente, será Ukolo quem, ao encontrar um cadáver num hospital, tratará de enterrá-lo com vistas à vida que dele seria gerada, criando, assim, escatologicamente, gérmenes para um porvir.

Tal qual em Antonin Artaud (1896-1948), a morte ali é embrionária. De acordo com Kiffer, “a morte em Artaud ocupa um espaço múltiplo e diverso, não podendo ser resumida apenas à morte enquanto consumação da vida. Há, ao contrário, a presença da morte enquanto força, e, enquanto força, ela é (ou poderia ser) produtora de vida” (KIFFER, 2008, p.107). Em *Pepetela*, temos:

Simba Ukolo perguntou mais uma vez, então vou mesmo deixar o cadáver ficar lá, perdendo os microorganismos vivos? Devia enterrá-lo, de forma a que os seres se desenvolvendo nele não morressem por estarem ao ar livre, são seres das trevas, da escuridão da terra, aí devem ficar e se reproduzir. (...) Por momentos teve esperança que os odores pestilentos atraíssem moscas, era sinal que elas existiam. Mas nenhum insecto se aproximou. No entanto, o corpo estava cheio de bichos, alguns saindo pela boca e ouvidos. (...) Não se tratava de fazer uma sepultura condigna, apenas de criar um ambiente propício para que todos os bicharocos do corpo da morta se reproduzissem (*OQFM*, p.182-3).³⁷

Acrescente-se o fato de o cadáver propiciador de um recomeço ser de mulher, que é, de modo geral, metáfora das chances de um novo futuro. Enquanto Ukolo não descobre, analisa cadáveres e procura por explicações. Trata-se de uma pesquisa num momento entre-histórias. Morte de uma, nascimento de outra – esperança.

Para além desses comportamentos, Simba é o alvo das abelhas que surgem ao longo da narrativa e, novamente, pode estar associado a um reinício tido como eufórico.

As abelhas, por em geral parecerem hibernar durante o inverno e ressurgirem – com direito a nascimento de várias outras – na primavera, são associadas à ressurreição. Esse inseto, de origem remota e fortes vínculos com o Egito (cuja civilização teria desenvolvido a apicultura), seria, como consabido, símbolo de bem-estar, além de ter sido usado para representar o antigo reino do Egito Superior³⁸.

37 A referência ao abjeto na literatura em geral tem sido discutida. Dias & Glenadel, por exemplo, propõem: “Se a violência da história está intimamente ligada ao afluxo do material nos processos artísticos, a verdade é que nunca a arte esteve tão comprometida com a cultura do abjeto e da abjeção como depois da Segunda Guerra Mundial. (...) [A] arte contemporânea, após um período de bloqueio cultural no pós-guerra (...), dedica-se à extrema materialização da dor e da fisicalidade, em toda a força de sua opacidade ao sentido” (DIAS, Ângela Maria & GLENADEL, Paula, 2008, p.7). Se a contemporaneidade está em crise; se, conforme Berman “Essa atmosfera – de agitação e turbulência, aturdimento psíquico e embriaguez, expansão das possibilidades de experiência e destruição das barreiras morais e dos compromissos pessoais, autoexpansão e autodesordem, fantasmas na rua e na alma – é a atmosfera que dá origem à sensibilidade moderna” (BERMAN, 2007, p.27-8), a produção cultural do momento deveria mesmo apresentar repercussões.

38 Sua importância, no entanto, não se restringe ao continente africano: também os gregos teriam se apropriado da abelha como animal sacerdotal, assim como posteriormente, na França imperial, por exemplo, “era símbolo da realeza (...); presumivelmente, a flor-de-lis de Bourbon desenvolveu-se a partir da abelha como símbolo” (LEXICON, 1997, p.9).

Simba e as abelhas estão ligados à personagem Ísis, que, por meio da referência à deusa egípcia homônima, traz novamente a intenção, ou ao menos a possibilidade, de prosseguimento da humanidade e de um reinício, um novo período a ser instaurado, na medida em que a divindade era associada “à ressurreição e ao Além” (*OQFM*, p.135) e fora aquela que, por seu amor, tratou de resgatar cada parte de seu marido, Osíris, que havia sido despedaçado por um deus oponente, possibilitando-lhe um renascimento (no romance, Ísis será a primeira personagem a engravidar).

O deus Osíris, cuja história central aparece no romance pepeteliano (*OQFM*, p.196), por sua vez, acabou por atrelar-se à fertilidade (seja pelo contexto citado acima, seja por um semelhante relacionado ao deus Hórus, seu filho):

O mito da Ressurreição de Osíris tinha um caráter profundamente hermético e iniciático, uma alegoria aos fenômenos da Natureza. Um grão lançado à terra devia destinar-se a produzir uma planta completa. Mal era semeado, travava-se uma luta entre a semente geradora, sua natureza interior e os elementos exteriores. Iniciava-se a decomposição e, justamente dela, do caos desintegrador, surgia uma nova planta, que crescia em direção ao sol. De um grão morto e enterrado surgiam numerosos rebentos, imagens da imortalidade e eternidade. (...) [Q]uando a religião egípcia começou a ficar mais organizada institucional e filosoficamente[,] o deus Osíris já não era mais uma simples divindade agrária. Ele era uma alegoria dos ciclos da existência, das metamorfoses da vida que oscilavam entre destruição e regeneração (SILVA, 1993, p.90).

Osíris, ainda conforme a historiadora Eliane Moura Silva, foi associado ao deus Sol, Rá:

Durante o Novo Império (...) [ocorreu] a associação Rá-Osiris, a imagem de um deus solar e celestial com a do deus subterrâneo e ressurrecto. Numa associação metafórica entendia-se que assim como o grão "morria" para ressurgir multiplicado, o Sol destinado a dar vida a todos os seres também "morria" todas as noites, para ressurgir com força, a cada manhã. Aparentemente, era quando a morte mais parecia triunfar que a vida tinha

mais força, sendo necessário morrer para reviver imortal (SILVA, 1993, p.92).

Por sua vez, Rá – e sua imprescindível luz para a produção de alimentos –, com suas lágrimas, teria criado as abelhas, inseto de suma importância para a polinização³⁹ e um dos poucos a aparecer no romance.

Por meio desses entretecimentos, reforça-se uma aura de eutopia, via escatologia de uma cultura de raiz africana.

A despeito das marcas eutópicas, no entanto, a obra não deixa de abordar sua contraparte, a distopia. Assim, a utopia será plasmada em *eutopia* e em *distopia*, sua negação. Esta faceta, conforme o professor português da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Carlos Ceia, trata da aceitação de que

a idealização de um estado não corresponde necessariamente, na história humana, à perfeição desejada e possível (...). A tradição distópica (...) sublinha não só a insuficiência dessas condições [de satisfação coletiva] para a realização de ideais de felicidade, mas também a ameaça do coletivismo sobre as liberdades individuais, sociais e de participação política. Ao exercerem a sua crítica, os distopistas situam-se, pois, numa base agostiniana e adoptam um ponto de vista realista perante a persistência do mal e de usuais carências ou insuficiências que comprometem a realização humana (CEIA, 2010).

Sob esse aspecto, passamos a analisar as condições de realização de uma nova era, as desigualdades, os preconceitos, o radicalismo religioso e os “presságios” quanto ao futuro.

Quanto às condições de vida, em princípio, a nova humanidade que adviria dos sobreviventes ao quase fim do mundo tenderia ao comunismo, entendido como

39 A polinização, a propósito, é tão fundamental para o homem que desde 2006 um fenômeno denominado “desordem de colapso de colônias” tem preocupado os cientistas. Trata-se de um desaparecimento em massa de abelhas, sem causa aparente, que, ao comprometer a polinização, põe em risco a produção de alimentos (cf. <http://www.fundapam.com.br/site/noticia/ver/159/colapso-do-meio-ambiente/>).

o estágio da sociedade humana onde não mais existiriam exploradores e explorados, onde a exploração do homem pelo homem tivesse chegado a seu fim. O homem, a sociedade e a natureza formariam um todo harmônico; o sonho do Homem Integral estaria realizado (SPINDEL, 1989, p.136),

tal conquista, no entanto, ocorrera por vias negativas e indiretas – o Feixe Gama Alfa – e não pela tomada de consciência, ação e construção gradativa dos valores comunistas na etapa intermediária do socialismo, elementos necessários para seu sucesso – conforme Marx, “Na realidade, para o materialista *prático*, isto é, para o *comunista*, trata-se de revolucionar o mundo existente, de atacar e de transformar praticamente o estado de coisas que ele encontrou” (MARX, 1998, 42-3/85). Na obra, nem mesmo o primeiro dos itens parece ter havido – quando aparece, é já pós-hecatombe e sem consequências práticas. Nas palavras do sociólogo Castro a respeito da “utopia revolucionária”, é essa conscientização que a permite:

La toma de conciencia supone el acto de conocimiento de la realidad material en su compleja relación de necesidades y potencialidades existentes para satisfacerlas, así como los obstáculos que se oponen al acto de satisfacción, y de este conocimiento del punto de partida material nace el proyecto de la transformación necesaria (CASTRO, 1981, p.124).

Sem tais características, o advento de uma nova humanidade trilharia os mesmos ou muito semelhantes passos da atual, o que incluiria desigualdades sociais.

Neste sentido, podemos analisar a presença de outros animais sobreviventes. Trata-se, em especial, de duas espécies: salalés e abelhas.

As salalés, um tipo de formiga branca, fazem parte do real cenário africano. Inseto típico de regiões tropicais e subtropicais, já recebeu inúmeras referências (positivas, por seus ninhos engenhosos, ou negativas, principalmente pela destruição que causam quando atacam casas de madeira) em romances, poemas... Ainda que sejam comuns, Pepetela poderia tê-las deixado de fora, mas não o fez, o que certamente é significativo: em entrevista de 1989, já

afirmara que a escolha de animais, estátuas e máscaras integrantes da simbologia em suas obras era completamente consciente e “fruto duma busca constante” (PEPETELA *apud* VENANCIO, 1992, p.101).

A nosso ver, a presença de salalés e de abelhas relaciona-se a uma forte característica de ambos os animais: formam sociedades rigidamente estratificadas. Há uma rainha-reprodutora, um macho-copulador e os trabalhadores, que nascem e morrem com uma mesma função.

Neste sentido, é resquício de nosso modelo societário, estruturado de tal forma que galgar classes sociais e/ou poder, conquanto não seja vetado, é raro. Angola, por exemplo, possui, há mais de 30 anos, praticamente os mesmos quadros do governo ao comando⁴⁰, os quais, ainda que com exceções, delineiam o cenário da corrupção que domina a “coisa pública”.

É fato que a sociedade desses bichos contrasta com a organização daqueles humanos, reunidos, em princípio, sem hierarquias. A nosso ver, sua presença poderia ser considerada uma espécie de sombra para a humanidade, de uma possibilidade latente de esta retornar ao sistema de classes e sua rigidez. Este sentido é corroborado quando da descoberta de grupos isolados vivendo na mata perto da cidade de Calpe, onde se concentra o grupo; segue diálogo a respeito:

- Temos de pensar em agricultura (...).
- O casal [encontrado por Riek fora da cidade e enviado para lá] já começou umas lavras aqui na cidade – disse o pescador. – Também estou a pensar fazer uma. Já que não há peixe...
- Há sementes?
- Havia o suficiente. Deviam ser multiplicadas, antes que estragassem. O que implicava mão-de-obra.

40 Atualmente, após a morte do ex-ditador líbio Muamar Kadafi em 2011, o presidente angolano, J. E. dos Santos, é o líder africano há mais tempo no poder (desde 1979).

– É mesmo bom que o Riek convença as pessoas a virem – disse Julius. – Para produzirem comida...
 – Enquanto nós mandamos e comemos – disse Janet, em voz sumida.
 Dippenaar ouviu-a, no entanto. Apoiou com a cabeça, é isso mesmo que vai acontecer, sempre foi assim, uns trabalham, outros mandam. Ele estava bem, tinha uma profissão útil, piloto de avião. Simba também, como médico podia exigir a comida que outros produziam em troca de terapia.
 – Seremos a classe dominante – disse o sul-africano. – Há dúvidas?
 Tanta crueza inibiu qualquer palavra ou gesto discordante. Abaixaram as cabeças, rendidos ao inevitável. Fazia ali falta Kiboro para protestar contra a formação de classes sociais, com o seu comunismo nascente; ou então para lançar uma gargalhada sarcástica a tanta seriedade (*OQFM*, p.378).

Além de não ter havido um projeto para mudança tão radical e ser possível entrever desigualdades sociais, outro elemento que põe a realização da utopia em xeque são os valores individuais ainda latentes na forma de pré-conceitos.

Assim como em outras utopias, os sobreviventes tenderiam a um grupo coeso, a despeito de diferentes origens étnicas e linguísticas⁴¹. No entanto, ao longo do tempo, vão sendo lembradas as distinções entre diferentes grupos étnicos que sempre compuseram África. O tema das relações entre grupos distintos em um mesmo território já ocupava a atenção do autor em outros livros, como em *Mayombe* (1980), momento em que estudava, como afirma em entrevista, “o fenômeno do tribalismo (...) de uma forma empírica” (PEPETELA *apud* SERRANO, 1999, p.136). Além disso, há-de se levar em consideração que Pepetela julga “O fato de as pessoas se considerarem realmente angolanas, antes de serem kimbundos ou umbundos, do Kuanza Norte ou Kuanza Sul” (PEPETELA *apud* MARCON, 2005, p.274) um elemento fundamental para distinguir a nação angolana, ainda em processo de estabelecimento.

Em *O quase fim do mundo*, há problemas dessa natureza. A despeito dos esforços para

41 De acordo com Ribeiro, “A utopia (...) bloqueia o eu. No conflito entre o indivíduo e a sociedade, fica com esta última. Não tem como dar espaço à liberdade pessoal ou individual. (...) As utopias geralmente rumam para uma democracia unanimista, em que todos convergem, gestando uma primeira pessoa coletiva, que absorve as três pessoas clássicas do discurso, *eu, tu, ele/ela*” (RIBEIRO, 2004a, 65).

a criação de um grupo coeso, sem distinções ditas tribais, existe a personagem Geny, que dificulta sua coesão. Em diversos momentos, ela relembra a questão, como em “E Kiboro, aquele ladrão de grupo rival – julgava que ela esquecia?” e “Queres que a moça morra ou fique parálitica? Claro, dá para entender, ela não é do teu grupo. Que te importa se cair lá de cima com a sua estúpida teimosia? Só te preocupas com os do teu grupo” (*OQFM*, p.173 e 218).

Por outras personagens, a menção a essa questão é mais sutil e menos frequente, aparecendo enquanto reminiscência, como com o médico Simba: “Ainda por cima lhe parecia traição a um amigo por simpatizar sinceramente com ele e ser do seu grupo étnico, um quase parente, em suma” (*OQFM*, p.154). Ainda assim, forçados pela referida Geny e por questionamento do etíope Riek, comandam uma explicação a esse respeito “para acabar de vez com o tabu. São coisas do passado, agora não têm o menor sentido de existir, se alguma vez tiveram...” (*OQFM*, p.220). A conclusão está na fala do mesmo Ukolo para a jovem Jude: “Claro que não és de nenhum grupo, já não és. E ninguém mais é. Só a Geny” (*OQFM*, p.221).

De qualquer forma, vale lembrar que, se Angola não conseguiu colocar em prática todos os seus anseios da pré-independência, em partes foi devido a problemas dessa sorte. Um exemplo pode ser encontrado dentro do MPLA (cf. capítulo 2).

Diferentes cores e tons de pele também causarão preterências e preferências. Jan Dippenaar, o branco sul-africano, conquista a simpatia da ríspida e sempre desconfiada Geny. O narrador, embora não diga nem coloque na boca de outrem, sutilmente leva-nos a pensar que a religiosa assim se relacione com Dippenaar por este ser branco e, por isso, de antemão “melhor” do que os outros.

Ao mesmo tempo, Jan é alvo de suspeitas por quase todas as outras personagens. Além

de branco, vindo da região da África do Sul, de sobrenome tipicamente bôer⁴², em geral mantém-se sério e calado; ainda que não tenha efetivamente feito nada de condenável ao longo de quase toda a narrativa, é tido como mentiroso, suspeito e quase lançado ao ostracismo – se de fato não o é, deve-se aos seus conhecimentos de aviação, tão necessários naquela situação⁴³.

A par da discórdia causada por Geny, de preconceitos e suspeitas entre as personagens, é saliente um “complexo de superioridade” por parte da estadunidense. Janet Kinsley – que costuma se apresentar e ser apresentada prontamente como “americana” –, além de normalmente se interpor em conflitos e então ser vista como a “apaziguadora universal” (atitude de quem teria razão, conhecimento e experiência acima dos outros) e de suspeitar das pessoas, tem falas “impertinentes”:

Foi a altura de Janet se apoderar da jovem [a recém-chegada Ísis] e lhe propor o pequeno-almoço, ia mesmo prepará-lo na casa grande, foi o que disse. Casa grande? A casa onde ela dormira era a que ficava à frente da minha (...). Porquê Janet lhe chamou casa grande? De facto seria maior que a minha, mas o termo para nós tinha outro sentido. Significava o centro da sanzala. Só porque ela e Dippenaar se tinham apossado dela e para a qual convidava Ísis? Era centro e casa grande por causa dos que a habitavam agora? (*OQFM*, p.132-3)

Ademais, Kinsley é a única de outro continente (Simba Ukolo tem formação acadêmica

42 A propósito, o nome desta personagem é quase homônimo ao do chefe-executivo e porta-voz de umas das maiores empresas diamantíferas da África do Sul, a Petra, consideradas por muitos como espoliadoras das riquezas do país sem retorno positivo a ele. Trata-se de Johan Dippenaar. Se proposital, a escolha de Pepetela também teria contribuído para as suspeitas em relação ao sul-africano, de modo a aumentar as tensões entre as personagens.

43 Lembremo-nos de que o autor, angolano branco, constatou pré-conceito semelhante: “Entre 1963 e 1969. Fui [para Argélia] com uma bolsa de estudos. Tínhamos lá um centro de estudos angolanos e uma delegação do MPLA. Quando acabei de estudar comecei a trabalhar para o Governo, e nunca mais de lá saía. Era uma questão de cor. O MPLA tinha medo de enviar brancos para a guerrilha porque não sabia qual seria a reacção da população: branco é filho de colono. Era preciso trabalhar as populações para nos aceitarem. Isso foi feito e em 1969 chamaram-me. (...) [Foi preciso] Explicar que a nossa luta não era contra os colonos, nem contra pessoas mais claras, mas contra um sistema que tinha que acabar, contra o colonialismo” (PEPETELA, 2011b).

européia, mas é de África); se o novo mundo é africano, terá de contar com a presença de uma estudiosa dos EUA... Neocolonialismo à vista? Ironia, por deixar o único estadunidense em África, cuja palavra encerraria “em si própria os maiores mistérios e perigos no (...) imaginário, desde as cobras e leões, à malária e miríades de pragas de mortais” (*OQFM*, p.113)?

Enfim, como suspira Ukolo, “Perdoei-lhe e silenciosamente fiz uma autocrítica, os preconceitos são coisas que se agarram ao cérebro de uma pessoa como a lapa à rocha, difícil de se libertar definitivamente deles” (*OQFM*, p.133).

Estamos, assim, diante de personagens que concentram imperfeições e contradições, cuja individualidade abrange o que se considerariam defeitos, como inveja, raiva e até preconceitos. Daí talvez o caso do louco e sua fórmula contra os leprosos (além dessas características, nada mais conhecemos desta personagem, que aparece e desaparece rapidamente algumas vezes ao longo do romance).

Na Bíblia, leprosos eram considerados aqueles que pecavam e, portanto, impuros para o ser divino, indignos de salvação quando do Juízo Final. A conduta considerada incorreta seria, por vezes, marcada na pele do pecador por meio de sarnas, pústulas e outras doenças. No Levítico, do Antigo Testamento, outorga-se ao sacerdote o direito de retirar ou expulsar o indivíduo da comunidade (ao menos até que se purifique); o doente teria então de clamar repetidamente sua impureza. Para a personagem Kiari (um dos nomes sob os quais se apresenta), os sobreviventes seriam pessoas impuras, imperfeitas, fadadas ao sofrimento eterno, sem direito ao Paraíso Terrestre.

Já o radicalismo religioso é trazido por Geny: suas atitudes, falas e opiniões em tudo remetem à opção extremista da fé. Pepetela, em entrevista, afirma não ser intolerante a crenças religiosas, mas em relação à própria intolerância, encarnada naquela personagem.

Muito do clima animoso do romance surge em decorrência de Geny, sem que seja percebido como tal por ela – ao contrário, afirma fazer daquele modo “Para a salvação do mundo”. Se por fim cede na insistência é para tramar os próximos passos:

Geny se conformou, mas magicando que tinha de converter um a um à sua fé, não os encrostados hereges que eram seus companheiros mas os novos habitantes que iriam aparecendo do mato. Um dia teria maioria para impor que as crianças aprendessem logo a religião ao mesmo tempo que a ler, era questão de tempo e muita perseverança. Para a salvação do mundo (*OQFM*, p.381).

A certeza de que crê e afirma estar revestida faz com que a senhora Geny seja, quase sempre, uma personagem petulante e arrogante, em suma, disfórica. Em nome do que julga ser o correto e o verdadeiro, intervém na ação e opinião de outros membros do grupo, como no caso de Jude, a quem recrimina pelas roupas e comportamentos, ou no de Simba Ukolo, por sua insistente procura por respostas para a “coisa” acontecida, quando, a seu ver, “Tinha sido a vontade de Deus, isso é que contava” (*OQFM*, p.61). Se se concordasse com a religiosa, não teria espaço sequer para elucubrações, como no questionamento central que ronda as personagens, já que de origem divina e propositadamente inescrutável, o que tornaria “Vaidades inúteis, querer saber o que se passou (...) Ele sabe o que faz e temos apenas de aceitar” (*OQFM*, p.83). A propósito, de acordo com um dos responsáveis pela hecatombe, foi importante atrelarem o desenvolvimento de uma arma de destruição em massa a uma religião, pois “A crença na Coroa Sagrada dá essa força espiritual às pessoas de poderem seguir seus líderes sem porem objeções e patéticas dúvidas que só fazem atrasar” (*OQFM*, p.341).

A religiosa vê-se como a única herdeira de sua Igreja e, portanto, naturalmente investida de poder para ser sua representante legítima – “estava agora convencida de que nenhum apóstolo sobrara, sendo justo considerar-se não só apóstola como mesmo mestre ou

bispa, pois tinha sobre os decididos ombros o destino da sua Igreja e a salvação daquelas almas peçonhentas, seus inúteis companheiros de sobrevivência” (*OQFM*, p.130) – e a quem pertence a labuta de salvar o mundo por meio de sua fé; crê incondicionalmente que “a verdadeira verdade era só a do templo da Coroa Sagrada” (*OQFM*, p.207) – até mesmo quando mostram a ela o manuscrito que descrevia a relação da sua igreja com o Feixe Gama Alfa e o fim do mundo:

Devia haver engano, a sua Igreja nunca poderia ter ideias tão loucas, gritava a senhora, enquanto todos os outros diziam é verdade, se quer ler está aqui (...) Gritou insultou, verberou todos os nomes de demónios conhecidos, finalmente chorou, vencida. Convencida? (...) Mas Dona Geny reagiu em breve como devia fazer uma verdadeira crente. Levantou a cabeça, olhou todos, um a um, mais demoradamente o pescador, e falou virada para este: — Seja, se todos o dizem... Quer dizer que os profetas traíram os ensinamentos dos Cinco, profanaram a religião. Se foi assim, ainda bem que desapareceram. Mas a verdadeira Igreja dos Paladinos da Coroa Sagrada está viva, está aqui em Calpe, e nós não traímos os Cinco (*OQFM*, p.377).

A senhora Geny, convicta de sua fé, a todo instante procura converter alguém; o único, porém, que a segue é o pescador, um pouco por seus discursos, outro tanto por seu corpo. Já no epílogo, no entanto, entrevê-se o futuro açambarcamento de indivíduos marginalizados: na trama africana, alguns outros sobreviventes são descobertos, mas estão ao largo do enredo; são pessoas do interior que falam línguas diferentes – somente Geny e o pescador conseguem se comunicar com eles – e tendem a ser a “classe trabalhadora”, os que criariam a lavoura e estariam apartados do grupo central: “... tinha de converter um a um à sua fé (...) os novos habitantes que iriam aparecendo do mato” (*OQFM*, p.381)⁴⁴.

Também é previsível uma relação entre educação formal e religião. Quando criam uma

⁴⁴ As pessoas mais afastadas da cidade são geralmente contatadas por religiosos, que lhes oferecem alimentos e, posteriormente, “a palavra de Deus”. No romance, há menção a isso: “Coisa curiosa, os desesperados aldeões rapidamente desistiram dos outros três para se concentrarem à volta de Jan Dippenaar. Por ser o único branco? Tomavam-no por missionário ou membro de alguma ONG que espalhava coisas pela população?” (*OQFM*, p.281).

escola, a senhora sugere o ensino religioso, mas, ainda que apoiada pelo pescador, não consegue sua realização, pois para a maior parte do grupo “Muito mal tinha vindo ao mundo da mistura dos dois poderes [religião e escola], não deviam repetir” (*OQFM*, p.381). De qualquer forma, Geny não encerra sua intenção, apenas aguarda para “Um dia [quando] teria maioria para impor que as crianças aprendessem logo a religião ao mesmo tempo que a ler, era questão de tempo e muita perseverança. Para a salvação do mundo” (*OQFM*, p.381).

Ainda integra o radicalismo religioso, a nosso ver, a inexistência ou a perda de identidade, já que o pescador, o único a ouvir, ainda que por vezes de forma relapsa, as pregações de dona Geny, e a participar de sua religião, é também o único personagem a não ser apresentado, em nenhum momento, pelo nome, além de ser um dos poucos a não ter “voz”, no sentido de narrar, por si mesmo, algum acontecimento – é fato que o referido louco e o garoto Nkunda também não participam como narradores em primeira pessoa, mas deles temos pouco conhecimento; daquele, ao contrário: como as demais personagens, está presente, ainda que em geral de forma discreta, no desenrolar da história, mas não chega a orientar a narração. Em suma: aquele que não é um sujeito e não tem voz representativa, é facilmente abarcado por discursos religiosos extremistas.

Parece-nos ser possível arriscar um pouco mais: pessoas sem identidade podem se converter em reprodutores de tais discursos –

O que cresceu foi a Igreja, para que se pudesse recrutar pessoas capazes de serem líderes locais, os profetas, também imbuídos do espírito sagrado de confiarem em absoluto nos ensinamentos de Pak-To, sem nunca revelarem o seu nome nem a sua existência (...) conseguiu Pak-To ter uma vintena de pessoas espalhadas pelo mundo que farão qualquer coisa que ele mande, sem sequer bater as pestanas (*OQFM*, p.342).

A justificativa adviria de uma possível relação entre o pescador do romance pepeteliano e o

bíblico, Pedro Simão.

De acordo com a Bíblia, Simão, de um simples pescador de peixes, passa a pescador de homens para a religião de Cristo, além de se tornar seu principal apóstolo (e isso a tal ponto que teria sido transnomeado para Pedro por Jesus, que via nele a pedra sobre a qual se fundaria a Igreja de Cristo após sua morte). “Braço direito” do Messias, sustentáculo da religião após sua morte, Pedro Simão também será posteriormente considerado o primeiro pontífice (relembrado por meio do simbólico Anel do Pescador dado ao religioso escolhido quando de seu empossamento como Papa) e, por conseguinte, associa-se ao início da relação entre Igreja, poder e riquezas (“... procurar tranquilamente o tesouro do Vaticano. Dizem, é muito mais importante que o da rainha de Inglaterra” (OQFM, p.326)).

No romance, o pescador – que nem mais o é, haja vista que os peixes não mais existem –, incauto e manipulável, será o primeiro seguidor e propagador da Igreja dos Paladinos da Coroa Sagrada, cujos projeto e realização tendem a se assemelhar ao que já temos visto na era de Cristo.

A aceitação incondicional deve ter havido também no início do cristianismo. Os relatos bíblicos sugerem essa posição diante do autointitulado “filho de Deus”, investido de poder divino portanto, além de propagador da religião verdadeira: se não se acreditava, logo surgiria uma situação para que o divino se revelasse em sua potência. Não existiria outra possibilidade senão desembocar na fé ou na heresia, neste caso com o consequente impedimento ao Paraíso no dia do Julgamento Final.

A diferença desse início da nova História estaria essencialmente no fato de não ser um homem o primeiro e principal líder, mas sim uma mulher, Geny –, nada mais indicado para um continente reconhecido por sua matrilinearidade e com a primeira profetisa sendo do sexo feminino, Kimpa Vita. No entanto, as próximas etapas já poderiam ser entrevistas, como

procuramos expor acima, a despeito da mudança do gênero do messias e de sua localização – ou seja, ainda que haja uma “ressurreição” de África, Pepetela não idealiza: “A África era um continente em convulsão, não havia só santos ou demónios, a realidade apresentava-se mais complexa” (*OQFM*, p.189).

Instaura-se, assim, uma forte crítica ao radicalismo religioso, que, ainda mais no formato genyniano, contribui para a nulificação do ser e a aceitação dos acontecimentos como frutos de desejo divino, sem possibilidade de compreensão e alteração. Se, ao final de *A geração da utopia*, Pepetela já apontava para problemáticos efeitos carismáticos, em *OQFM* torna-se, parece-nos, fulcral.

Jude argumentaria com convicção mas aquela cabeça [a da fanática religiosa] não entendia nada que fosse contra os seus preconceitos. (...) Tinha de perguntar a Dona Geny há quanto tempo aderira à tal Igreja dos Paladinos. Porque não era difícil imaginar que a adesão à nova fê tinha modelado o espírito da senhora, tinha-a tornado agressiva e amarga. (...) [P]ara ela, Jude, ainda muito novinha e nada burra, Dona Geny era a verdadeira culpada do fim do mundo (*OQFM*, p.87).

A chefia religiosa dos Paladinos, conscientemente, arrebanhou integrantes sem “revelar o seu pensamento”, pois não haveria interesse prático a eles – “É óbvio: qual o interesse de a um chinês ou negro se explicar porquê havia necessidade de defender e purificar a raça branca?” (*OQFM*, p.342). Manipulou-os para, sem questionamentos, serem “os dedos que vão detonar as armas letais, desaparecendo com elas” (*OQFM*, p.342). Revestiu-se enfim de discursos e máscaras com o real intento de encobrir questões outras. “Tudo o que era descoberto com interesse tinha semelhante destino: um monte isolado relativamente perto de Salzburgo, no topo do qual foi construída a igreja principal dos Paladinos” (*OQFM*, p.341); na gruta, efetiva e simbolicamente sob a sagrada construção, a

prática da vontade de alguns era articulada.

Também encontram-se na obra “provocações” quanto a uma moral religiosa, ainda que hipócrita: será justamente em Roma que o médico terá relações sexuais com a jovem Jude, uma garota com cerca de 15 anos. Até então, a garota procurava o homem mas sem conseguir, devido, principalmente, à diferença de idade entre ambos; além de o próprio Simba recluir-se, havia frequentemente comentários negativos feitos por Geny a investidas de Jude e a indícios de aceitação delas por parte de Ukolo. Na capital italiana, então, ocorrerá uma luxúria, um dos sete pecados capitais para os católicos, associada a “desrespeito” a tabu.

Outra das “provocações” está na pista a respeito da “coisa” que recebem justamente no Vaticano: “Ao se aproximarem [da basílica] puderam ler numa coluna, escrito em inglês: 'Se quer conhecer o que aconteceu ao Mundo.' Na outra coluna estava escrito: 'Vá às portas de Bradenburgo em Berlim.'” (*OQFM*, p.324). A explicação para o colapso, causado por uma associação entre religião, tecnologia e poder, é entreaberta justamente num lugar outrora associado ao cenário de sua execução.

Cabe ainda comentar sobre um futuro narrativo; embora não esteja plenamente determinado para a humanidade criada por Pepetela, é possível entrever algumas características suas – em geral, distópicas.

Um dos questionamentos em relação ao futuro da humanidade é quanto à geração de descendentes em alto número para a possibilidade de prosseguimento da humanidade. Para tanto, seria necessário anular “o longo caminho da mulher para vencer o preconceito masculino das famílias numerosas” (*OQFM*, p.227). A esse respeito, de forma geral, as mulheres opõem-se:

(...) não seremos as parideiras do género humano. A mulher lutou muito para

poder decidir sobre a sua fecundidade. Não vamos agora recuar ao tempo das nossas avós, com nove rebentos cada (*OQFM*, p.367).

Trata-se de um verdadeiro “imbróglio”, pois para a perpetuação da espécie a mulher teria de retroceder em suas conquistas. Na obra, há indícios para ambas as opções, revesando-se na suplantação de uma sobre a outra.

A questão da submissão feminina também retorna. A personagem Dippenaar faz um “negócio” para conseguir uma parceira:

– Agora é minha mulher. Dei um saco com coisas ao tipo que parece mandar na aldeia, vendeu-ma.
 – Ele vendeu a moça? – quase gritou Simba Ukolo, desconcertado.
 – É uma maneira de dizer. Nem tinha o direito de a vender, ela não lhe pertencia. Enfim, estava na casa dele, deve-a ter apanhado sozinha e meteu-a lá dentro. Ficou todo satisfeito com os fósforos e o sal e as outras coisas, deixou que eu a trouxesse em troca. Não é bonitinha? Foi um bom negócio (*OQFM*, p.380).

A julgar pelo início da relação entre eles, deveríamos substituir “parceira” por “futura escrava”, já que a primeira forma da propriedade,

o seu germe, reside na família onde a mulher e os filhos são escravos do homem. A escravidão, certamente ainda muito rudimentar e latente na família, é a primeira propriedade, que aliás já corresponde perfeitamente aqui à definição dos economistas modernos segundo a qual ela é a livre disposição da força de trabalho de outrem (MARX, 1998, p.27).

Ressaltemos, entretanto, que o caso do romance envolve uma mulher de origem, características e língua desconhecidas, faz parte de um Outro que é subjugado; as demais mulheres da obra, pelo contrário, normalmente têm atitudes e comportamentos autônomos, como quando pilotam um avião com seu próprio plano de voo e fazem com que os homens, em outro avião, sejam obrigados a segui-las.

De qualquer forma, se houvesse o reinício, a humanidade também teria de resolver problemas deixados pela anterior, tal como a energia atômica, pois deveriam fazer a manutenção e vigilância das centrais já existentes, além de cuidarem para a inexistência de um novo uso indevido deste poder. A esse respeito, temos a preocupação da personagem Ísis:

Talvez houvesse um dever de preservar as coisas e deixar explicações (...). Alguém tem de inventar uma maneira mais durável que o papel ou o disco de computador para que os bisnetos dos nossos bisnetos percebam o que vivemos (...) Talvez essa geração arranje maneira de impedir que se desenvolvam as armas para matar os seus descendentes (*OQFM*, p. 360-1).

O questionamento sobre a humanidade e seus possíveis reinícios ocasionados por sua periódica destruição prossegue:

Era o fim de uma civilização, claro. Mas seria este o primeiro e único fim? A lenda ou mito do dilúvio universal, que levou Noé a construir a sua famosa arca, não teria sido também o fim de uma civilização, cujo eco ficou apenas no mito? Sim, isso é quase consensual, existe a suposição de um holocausto de parte da humanidade, originado talvez pela formação do Mediterrâneo. (...) Ao fim de milhares ou centenas de milhares de anos, acabam por descobrir o que já se sabia há muito, a civilização volta a instalar-se, não igual à que fora antes, mas com alguns princípios básicos comuns. A teoria do eterno retorno? Pode ser. Uma civilização desenvolve-se até poder fabricar as armas capazes de a destruir, tal é o seu destino. (...) E o destino do homem é destruir-se, para recomeçar tudo de novo? (*OQFM*, p.358-9)

A destruição de que o homem é capaz de realizar aparece metaforizada por um irônico narrador intruso. Já ao final do romance, quando se constrói uma escola, para então desenvolverem conhecimentos com o garoto Nkunda, abre-se a possibilidade para um ensino mais formal entre os próprios adultos. “E assim vimos por exemplo Julius ensinar ao pescador a arte de reparar os motores dos barcos por enquanto inúteis ou Jan ensinar Jude *a arte de armar uma emboscada e disparar tiro-a-tiro com uma automática*. Dava para passar o tempo

e se prepararem para quando existissem várias crianças” (*OQFM*, p.381, grifos nossos). Em suma, um pouco de destruição, quer por ser um “destino”, quer por se pressupor um dia ser necessário educar os jovens para a luta armada (tal como em *As aventuras de Ngunga*)...

Surge também o desafio quanto ao trabalho. Conforme o tempo esvai-se, as construções, os equipamentos e afins vão se deteriorando, sendo preciso limpar, arrumar, (re)construir... Ao longo da narrativa, pouco se faz neste sentido, pois há profusão de recursos; no epílogo, contudo, chama-se a atenção para “os meses passados [que] tinham ajudado a degradar as coisas (...) a cidade [Calpe] também estava sem energia e mais envelhecida que a deixaram” (*OQFM*, p. 375 e 377). Enfim, conseguiriam manter o progresso técnico obtido pela sociedade até então e realizar uma vida plena, tal como seria numa sociedade comunista, com a redução no tempo de “trabalho necessário” (dirigido às necessidades básicas da comunidade) e a extinção de classes?

Conforme Löwy,

Nem apologético da civilização burguesa, nem cego às suas realizações, ele [Marx] visa uma forma mais alta de organização social, que possa integrar tanto os avanços técnicos da sociedade moderna, quanto algumas das qualidades humanas das comunidades pré-capitalistas – assim como abrir um campo novo e ilimitado para o desenvolvimento e enriquecimento da vida humana. Uma nova concepção do trabalho como uma atividade livre, não alienada e criativa – em comparação com a labuta tediosa e estreita do trabalho mecânico industrial – é um aspecto central de sua utopia socialista (LOWY, 1990, p.47).

Algumas pistas ao longo de *OQFM*, no entanto, apontam para a incapacidade ou dificuldade do grupo em se valer da situação – sem propriedade privada, opressão, exploração e tempo gasto para o lucro alheio. Permitir-se-ia o ressurgimento de classes (“Seremos a classe dominante”, prevê Dippenaar à página 378), o trabalho monótono, a subjugação e os

preconceitos; “a herança perdida do passado pré-capitalista, com o tesouro precioso dos valores qualitativos comunitários, culturais, éticos e sociais afogados pelo capital nas 'águas geladas do cálculo egoísta” (LÖWY, 1990, p.33) não seria resgatada.

Enfim, seja por conflitos de posição étnica, de preconceitos, desigualdades ou mesmo do que poderia acontecer, o fato é que a união do grupo é fissurada, ainda que apenas temporariamente em alguns casos. Para Pepetela, conforme entrevista de 2008, “No fundo é uma pergunta: que raio de pessoas são essas para começar uma humanidade? Ora, a nossa humanidade atual, como é que começa? Com um irmão a matar o outro, Caim a matar Abel. E essa nova humanidade começaria da mesma maneira como a outra acabou” (PEPETELA, 2008d).

A síntese daqueles momentos iniciais da nova humanidade e sua possível significação constam do último parágrafo da obra, já no epílogo. Reproduzimos: “Gravei em cera de lágrimas espalhadas sobre montanhas de névoa eterna. Vai por isso durar muito tempo, até poder ser lido, um dia” (*OQFM*, p.382).

Para além do caráter estético, vale observar o uso de “cera” e “lágrimas”, que pode redirecionar ao mito cosmogônico de Rá. Para os antigos egípcios, Rá teria a incumbência de terminar a criação do mundo iniciada por seu pai; sofreu tanto a ponto de chorar, e a partir de suas lágrimas foram gerados alguns seres, como os humanos e as abelhas, as quais são produtoras de cera, bastante utilizada no processo de mumificação/conservação. Assim, o narrador final, em primeira pessoa, pode ser entrevistado como um sofredor que prima pela preservação dos acontecimentos históricos daquele reinício da humanidade para conhecimento futuro, além de ser um dos geradores do que se instalaria.

A dificuldade (ou impossibilidade) em se concretizar uma utopia, contudo, não deve ser encarada como justificativa para o abandono de projetos dessa ordem, já que conteria duas

facetas significativas: por um lado, seria consequência de análise (formal ou informal), de consciência quanto à sociedade e, por outro, força para esses questionamentos. De acordo com Boaventura de Sousa Santos, a utopia pode ser definida como

a exploração de novas possibilidades e vontades humanas, por via da oposição da imaginação à necessidade do que existe, só porque existe, em nome de algo radicalmente melhor que a humanidade tem direito de desejar e por que merece a pena lutar. A utopia é, assim, duplamente relativa. Por um lado, é chamada de atenção para o que não existe como (contra)parte integrante, mas silenciada, do que existe. Pertence à época pelo modo como se aparta dela. Por outro lado, a utopia é sempre desigualmente utópica, na medida em que a imaginação do novo é composta em parte por novas combinações e novas escalas do que existe. Uma compreensão profunda da realidade é assim essencial ao exercício da utopia, condição para que a radicalidade da imaginação não colida com o seu realismo (SANTOS, 2008, p. 323).

Justamente por seu caráter imaginativo (“Apesar de algumas ideias utópicas serem eventualmente realizadas, não é da natureza da utopia ser realizada. Pelo contrário, a utopia é a metáfora de uma hipercarência formulada ao nível a que não pode ser satisfeita” – SANTOS, 2008, p.324), o sociólogo português a vê esbarrar em valores que a destratam, devido à racionalidade científica e à ideologia cientista alargadas em meados do século XIX e que desde então dominam o ambiente intelectual. Ainda assim, percebe a utopia como a única solução para que a sociedade prossiga questionando-se acerca do futuro, para que efetivamente realize que o tecnicismo, apesar de sua aura de solução-para-todos-os-problemas, não consegue assegurar um futuro pleno de dignidade humana.

Diante do embate, Boaventura Santos propõe uma *heterotopia*, isto é, não um lugar inventado, mas sim uma “deslocação radical dentro de um mesmo lugar, o nosso” (SANTOS, 2008, p.325).

O referido conceito aparecera com Michel Foucault, quando abordou, em palestra de 1967, diversos tipos de espaço externo, em especial de

certain ones that have the curious property of being in relation with all the other sites, but in such a way as to suspect, neutralize, or invert the set of relations that they happen to designate, mirror, or reflect. These spaces, as it were, (...) are linked with all the other, (...) however contradict all the other sites (FOUCAULT, 2011)⁴⁵.

Para o filósofo, estes espaços estão divididos em dois tipos principais, a saber, a utopia, que são fundamentalmente espaços irreais, e as heterotopias, por sua vez espaços reais mas distintos de outros reais. A metáfora utilizada para ambos é a do espelho: por um lado, a imagem vista é virtual, imaterial, daí a utopia; por outro, o espelho é um objeto concreto que faz a mediação de algo real com sua visão irreal, então a heterotopia.

Este “lugar diferente” mas existente, portanto, teria seu distanciamento via subjetividade com vistas a questionar o local de origem. Na heterotopia proposta por Santos, nomeada de Pasárgada 2,

vigora a ideia de que estamos efectivamente num período de transição paradigmática e que é preciso tirar todas as consequências disso. Todas ou algumas, pois também se reconhece que este período de transição está ainda no começo e portanto não apresenta ainda todos os seus traços (SANTOS, 2008, p.325).

Daí, por exemplo, o estudo sobre o século XVII que ali ocorreria, já que este período é visto como profícuo em paradigmas científicos coexistentes, como o “ptolomaico” e o “copernicano-galilaico”, o que poderia ter auxiliado na aceitação “da relativização do conhecimento, [d]a distância lúdica em relação às verdades adquiridas e (...) [na vivência do] fascínio por outros mundos, outras formas de pensar e agir, enfim, outras formas de vida” (SANTOS, 2008, p.325).

⁴⁵ “daqueles que têm a curiosa propriedade de estar em relação com todos os outros lugares, mas de tal forma que suspeita, neutraliza ou inverte o jogo de relações que eles acabam por designar, espelhar ou refletir. Esses espaços, por assim dizer, estão conectados a todos os outros, não obstante os contradiga” (tradução nossa).

O quase fim do mundo de Pepetela, a nosso ver, também pode ser analisado sob esse viés. Calpe surge como um espaço africano em que se concentrarão, até mais do que idealizações, discussões sobre diversos paradigmas contemporâneos, tais como o discurso historiográfico, a mulher na sociedade, as diferenças fenotípicas e o papel da religião. São questionamentos e reflexões do incipiente “período de transição paradigmática”, que o escritor levou ao extremo, na medida em que instaurou um novo mundo com sobreviventes – de diferentes culturas – de outrora. E talvez daí derive, em partes, a distopia na obra, pois que não poderia ser diferente se ainda não se concluiu um processo de questionamentos, se o homem contemporâneo ainda não conseguiu “ir às raízes da crise da regulação social e (...) inventar ou reinventar não só o pensamento emancipatório como também a vontade de emancipação” (SANTOS, 2008, p.284).

3.3 História e memória

Os empresários, os ministros, gostariam de ter como tias aquelas senhoras
 (...) velhas donas de panos, legítimas bessanganas, gostariam
 de ter um avô com o porte ilustre de um Machado de Assis,
 de um Cruz e Sousa, de um Alexandre Dumas,
 e ele vende-lhes esse sonho singelo.

Agualusa, *O vendedor de passados*

Enquanto os sobreviventes vão se encontrando e ainda desconhecem o que de fato estava acontecendo, afloram as emoções que advêm de suas memórias. Afinal, a princípio, são pessoas estranhas entre si, vindas de lugares distintos, que perderam familiares

e amigos, em suma, com o fim de seus laços afetivos e de seus papéis na sociedade, estão no extremo de si mesmos. Suas vidas, portanto, terão de ser reformuladas para que resistam sãos.

Neste sentido, somos lançados a um modo de compreensão da memória pelos antigos gregos, para eles divinizada em *Mnemosyne*.

Como sabido, a deusa presidia aos poetas, cujas interpretações eram quase sempre relacionadas ao passado. Era graças a essa divindade que se podia transmitir o “tempo antigo”. Era por meio das extensas listas apresentadas em poemas, os chamados *catálogos*, em “que se fixa e transmite o repertório dos conhecimentos que permite ao grupo social decifrar o seu 'passado'. Constituem os arquivos de uma sociedade sem escrita” (VERNANT, 1973, p.76). Ou seja, a memória como acesso para a História.

No entanto, há outra possibilidade de existência para *Mnemosyne*, que, apesar de ser menos conhecida, interessa-nos mais de perto. Trata-se de sua presença não mais no âmbito da cosmologia e, portanto, de um passado que se relaciona ao coletivo; agora relaciona-se ao plano individual, na medida em que se refere à história de cada indivíduo, suas reencarnações e o fim destas, quando se tornaria imortal. *Mnemosyne* encontra-se aqui no âmbito da escatologia.

Aqueles que preservam sua memória – bebem da fonte de *Mnemosyne* e não da de *Lethe* (esquecimento) quando da chegada ao Hades – transformam-se em deuses. Ao passo que, do contrário, reencarnam para mais um vida de provação sobre a Terra. Assim, “A água do Esquecimento não é mais símbolo de morte, mas de retorno à vida, à existência no tempo” (VERNANT, 1973, p.81). E esta pode ser uma metáfora para nossas personagens: apenas bebendo desta água poderiam esquecer o passado individual, o que permitiria ao grupo estabelecer novos laços e valores ao sair do estado de suspensão a que foram levados pela situação extrema e então deixar espaço para a criação de um passado coletivo.

E assim será. Enfim a destruição do mundo tal como o conhecemos terá como um de seus contrapontos a questão da História. Se “o que é definido oficialmente como 'passado' é e deve ser claramente uma seleção particular da infinidade daquilo que é lembrado ou capaz de ser lembrado” (HOBSBAWN, 1998, p.23), o que seria escolhido para a nova humanidade?

Para o referido historiador, conviver com pessoas mais velhas já seria ter a presença do passado diante de nós. Assim, parte de histórias e costumes antigos poderia permanecer por meio da memória daqueles indivíduos, desde que não houvesse por parte do grupo uma intenção de renovação – o que parece existir no romance.

Proporcionalmente, existem mais personagens novas (crianças e adultos por volta dos trinta) do que mais idosas, que rondam os cinquenta anos. Esta escolha por parte do romancista pode refletir, por um lado, a questão etária de seu país – na década de 1990, por exemplo, quase metade da população angolana tinha menos de 15 anos; numa publicação de 1992 com fotos de seu país, Pepetela comenta “Os angolanos amam as crianças: isto não é nenhuma contradição, é um fio de esperança” (PEPETELA, *apud* ULUTUNCOK, 1992b, p.28) –, por outro, pode igualmente estar relacionada à força do passado e da tradição no grupo de sobreviventes – e, portanto, das chances de se manterem suas características. A presença minoritária desses e comportamentos e falas daqueles levam-nos a crer que se pretende selecionar poucos elementos da História e modificar a maioria, como em “Não vamos recuar ao tempo das nossas avós, com nove rebentos cada (...) vamos educá-los [os filhos] na cultura da família pequena” (*OQFM*, p.367)⁴⁶.

O grupo pepeteliano verbaliza a consciência da formação de uma nova História e da importância da cidade em que vivem, já que Calpe foi “tornada capital mundial e portanto

46 No filme *2012*, brinca-se com essa ideia: a obra literária que resistiu à hecatombe e, assim, seria lembrada pela posterioridade era justamente aquela que menos valor nos círculos acadêmicos apresentava em sua época.

cidade guardiã dos maiores segredos da humanidade” (*OQFM*, p.376-7). A História que seria então repassada passaria por aqueles primeiros indivíduos desse novo tempo, como depositários do conhecimento futuro – e, lembremos, são, com uma única exceção, africanos –, dentre os quais está Ísis, uma historiadora lúcida e crítica, ligada, portanto, ao passado, mas que “só pode ser presente e futuro, todos os futuros” (*OQFM*, p.131). Assim, não se resgatará “necessariamente o que ficou de um passado cristalizado por aquilo que Bakhtin denomina 'cultura oficial', mas, sim, o que os viajantes elegerão para ser recordado e recuperado no futuro pela memória coletiva, numa revisão crítica e revitalizadora da história” (DUTRA, 2009, p.6).

Fato ficcional que concorre para essa interpretação está nas viagens. Ainda segundo Dutra,

tanto Calpe, metonímia da África, quanto os locais visitados [países como Egito, Quênia, Etiópia, Itália, França e Alemanha] tornam-se imprescindíveis à perpetuação da memória uma vez que podemos inseri-los dentro de uma dimensão material, simbólica e funcional. Tais lugares se revelam, inicialmente, através de sua materialidade, concretude e instauração no tecido físico da cidade. Num segundo olhar, todavia, remetem ao plano das representações, uma vez que correspondem à visão e às expectativas do grupo de sobreviventes alçados à totalidade de grupo social. Finalmente, se expressam em sentido funcional por terem a função de garantir a construção de novas identidades, incluindo, construindo memórias e, consequentemente, excluindo e promovendo esquecimentos de um espaço outrora hierarquizado por forças já não mais existentes (DUTRA, 2009, p.6).

Acrescente-se que, embora o local axial seja africano – e o discurso surja, a nosso ver, para discutir África em especial –, há também a escolha por outros, estrangeiros, podendo se relacionar igualmente à preocupação do autor em não criar espaço para um novo etnocentrismo, como aquele no período de lutas contra a colonização, quando foi preciso trabalhar com os angolanos que não se era contra os indivíduos brancos em si e sua cultura, não se era “contra os colonos, nem contra pessoas mais claras, mas contra um sistema que

tinha que acabar, contra o colonialismo” (PEPETELA, 2011b).

Quanto à construção da História, há ainda outras reflexões, na medida em que se questiona acerca de mitos e religiões como possíveis fontes de acontecimentos passados:

Era o fim de uma civilização, claro. Mas seria este o primeiro e único fim? A lenda ou mito do dilúvio universal, que levou Noé a construir a sua famosa arca, não teria sido também o fim de uma civilização, cujo eco ficou apenas no mito? Sim, isso é quase consensual, existe a suposição de um holocausto de parte da humanidade, originado talvez pela formação do Mediterrâneo. Ou a morte de Abel por Caim não indicava o mesmo? Mas seriam essas civilizações tão atrasadas como apareciam na Bíblia? Não podiam ser culturas avançadas como a nossa, de que agora estamos a contemplar o fim? Ao fim de algumas gerações os sobreviventes dos cataclismos vão perdendo conhecimentos, substituem-nos por fantasias, gerações seguintes adulteram ainda mais, e tudo acaba por ficar amalgamado numa religião qualquer. Mas o verdadeiro conhecimento científico, a explicação coerente do porquê de fazer determinado gesto ou utilizar uma certa técnica, esse conhecimento perdeu-se para sempre. Para sempre? Ao fim de milhares ou centenas de milhares de anos, acabam por descobrir o que já se sabia há muito, a civilização volta a instalar-se, não igual à que fora antes, mas com alguns princípios básicos comuns. A teoria do eterno retorno? Pode ser (*OQFM*, p.358-9).

A valorização da História como fonte única e legítima do conhecimento sobre o passado é, portanto, questionada. Por que lendas, mitos, religiões não poderiam ser observados como reservatórios de antigas experiências humanas? O descarte daquilo que não apresenta “caráter científico” e a procura por provas concretas, em especial da ordem da escrita (lembremo-nos de que esta modalidade da linguagem verbal é, classicamente, considerada o divisor entre Pré-História e História), podem acabar por negligenciar parte da experiência humana de outrora –

Os mitos explicam tudo. Por exemplo, os Mapuches, povo que habitava parte do Chile e da Argentina, e em princípio também extintos, sabiam que a Terra é redonda e tinham grandes conhecimentos de ciências e astronomia, três mil anos antes de Colombo ter chegado à América. Como lhes tinham chegado esses conhecimentos senão por transmissão de geração em geração, muito mitificados mas suficientemente nítidos para os terem gravado em pedra?

(*OQFM*, p.360).

Neste sentido, é possível entrever aí o questionamento sobre a exclusão de fontes orais como legítimas e, por consequência, sobre a negação ou diminuição de valor a culturas, como várias das africanas, que não possuíam registros escritos – como posto pelo historiador Ki-Zerbo:

O homem tornou histórico tudo aquilo que tocou com a sua mão criadora: a pedra como o papel, os tecidos como os metais, a madeira como as joias mais preciosas. Não negamos, longe disso, o valor das provas escritas. Mas, por necessidade e por convicção, rejeitamos a concepção estreita e ultrapassada da história só pelas provas escritas, teoria segundo a qual certas zonas da África mal acabariam agora de sair da pré-história. Por definição, dizemos que onde quer que exista o homem existe invenção, existe mudança, existe uma problemática e uma dinâmica do progresso, e existe, portanto, história no sentido real do termo. (...) Com efeito, nada nos diz que a história sem textos tenha menos valor do estrito ponto de vista da compreensão, da explicação e da restituição do passado (KI-ZERBO, 1999, p.17-8).

Não obstante a presença na obra da valorização da cultura oral como fonte histórica, no epílogo de *OQFM* o narrador remete a outros registros, a “algo tão durável como a pedra”, para que se imprimisse e se desse a conhecer num futuro o que teria acontecido com aquelas personagens – e o romance surge então como essa concretização.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim como pensar outros modos de vida, imaginar o fim do mundo é comum aos seres humanos. Não raro, aliás, aparecem atrelados, pois que a destruição do mundo como o temos poderia permitir a instauração de uma nova sociedade. Será assim com o Apocalipse bíblico e até mesmo com o socialismo científico, que, com a iminência do Homem Integral, implicaria o fim da História.

Ao longo do tempo, muitos exortaram à sua escatologia seguida de uma nova forma de ser da humanidade. Os movimentos milenaristas ou messiânicos pululavam particularmente em momentos de crise social. Ainda que a maior parte deles contivesse um elemento religioso, o fato é que propostas dessa ordem acabavam por contestar o modelo oficial de organização social, ou seja, a política de então.

No contexto da luta colonial em Angola, fenômeno semelhante ocorreu, ora via impulsos religiosos (como com o kimbanguismo), ora via laicos (*vide* MPLA). Em ambos os casos, objetivava-se uma revolução: o fim do colonialismo e a autonomia para que o país pudesse promover condições para uma vida justa e igualitária à sua população.

Não obstante parte do projeto tenha sido empenhado, outro tanto ainda é devido – e, ao que parece, terá dificuldade em ser concretizado, haja vista todos os ajustes necessários, além do enfrentamento inegável quanto à globalização, ou recolonização, em curso.

De qualquer forma, o sonho diurno não cessa. E ao lado de seminários e falas públicas, a literatura angolana continua compartilhando sugestões, análises, críticas quanto à sociedade que se tem e a que se quer ter.

Parece-nos, pois, que com Pepetela temos posição semelhante: a obra *O quase fim do*

mundo traz um exemplo de uma nova sociedade após uma hecatombe que deixara poucos indivíduos vivos.

No romance, vemos então a possibilidade de uma relação fraterna entre as pessoas, com igualdade social, mesclada com multiculturalismo e ressignificação de África, por exemplo. Os indivíduos têm à sua disposição fartura nos requisitos para um viver bem, com alimentação, moradia, vestimentas à escolha... Em relação ao trabalho, há pouco o que fazer, pois a profusão material existe em termos de qualidade e quantidade para todos. Assim, não existem mais diferenças sociais nem a exploração dos seres pela mais-valia. Além disso, observamos que África ressurgem em sua potência, pois é a partir dela que a humanidade poderá recomeçar e repovoar os outros continentes. Enfim, alguns tópicos clássicos de discursos utópicos em geral, outros particulares da realidade angolana ou africana.

Decorre do exposto um posicionamento plenamente positivo ou utópico por parte do autor. Assim seria se não houvesse a contraparte.

Paralelamente, surgem itens distópicos, como resquícios de oposições étnicas, radicalismo religioso e outros que poderiam estar presentes nas futuras gerações a partir do grupo sobrevivente à hecatombe: a recrudescência das conquistas das mulheres e o resgate das classes sociais e suas lutas, por exemplo. (Ainda que idealizações por vezes surjam com a presença de uma ou outra dessas características, sabemos que, no caso de Pepetela, por sua atuação, formação, história e discursos, se trata de traços disfóricos.)

A narrativa pepeteliana passa, então, a se distanciar do que poderíamos entender como uma genuína formulação utópica.

Em se tratando do autor e do contexto em questão, tais ressalvas surgem mais de uma necessidade de reformulação, de questionamento, do que propriamente da negação da concretização de algo melhor. A nosso ver, até mesmo o fanatismo religioso, devidamente

trabalhado, poderia se converter em força para revoluções, como se viu algumas vezes na História.

Se, por um lado, há um cariz distópico (a partir da irrefutável aceitação de que o projeto de outrora frangalhou-se), por outro, não deixa de haver uma forte persistência por uma melhor sociedade, já que discute, questiona, leva à reflexão. A nosso ver, os traços negativos não compõem uma distopia “apática”, mas sim fazem parte de um balanço prospectivo, que permite a instauração de um novo ciclo, mas com alterações para, quem sabe, poder-se acertar desta vez, ou seja, algo mais da ordem de uma “espiral utópica” de uma sociedade melhor.

De grande relevância será a escolha do espaço africano com sobreviventes africanos (portanto, com valores daquele continente) para se tecer a formação de uma nova utopia. Já que é necessário renovar forças e planos para uma revolução no modo de ser da humanidade, África, ou até mesmo o mundo, deve olhar África para encontrar as possibilidades.

Face ao exposto, o narrador indefinido ao final do romance traz a imagem de um “mais-velho” que, tendo observado ou participado dos acontecimentos, registra-os para a posterioridade, de forma a ser possível ativá-los como conhecimento significativo num futuro. O tom mítico junto a características divinas (referência a Rá e suas lágrimas) levam-nos a ver o escritor ficcional como um ser dotado de conhecimentos ancestrais, peregrino das “montanhas de névoa eterna”, que nelas se refugia para refletir. Tal como Ulume no cimo do morro a “contemplar o seu mundo e pensar, enquanto não se dava o instante da paragem súbita do tempo” (PEPETELA, 1997, p.23). Ou como Aníbal no morro da Baía Azul...

Esse narrador parece conter fortes traços do autor: alguém que experienciou lutas de diversas sortes, sofreu em nome de mudanças, mas enfim se retira fisicamente, abrindo passagem para que futuras gerações possam prosseguir com o trabalho. No entanto, não

negligencia seu papel e torna sua obra um instrumento de reflexão, com um tema escatológico que costuma ser apelativo até para os mais jovens, aqueles que devem continuar com a busca.

Afinal, como afirma o autor em entrevista, “De utopia em utopia. Até a encontrarmos vamo-nos contentando com o presente possível” (PEPETELA, 2010).

REFERÊNCIAS

ABDALA JR., Benjamin. *De voos e ilhas: literatura e comunitarismos*. São Paulo: Ateliê, 2003.

AGOSTINHO NETO. *Sagrada esperança*. São Paulo: Ática, 1985.

ANDRADE, Mário Pinto de. *Origens do nacionalismo africano: continuidade e ruptura nos movimentos unitários emergentes da luta contra a dominação colonial portuguesa: 1911-1961*. Lisboa: Dom Quixote, 1998.

BARRADAS, Acácio (ed.). *Agostinho Neto: uma vida sem tréguas*. Lisboa/Luanda: AAA, 2005.

BERMAN, Marshall. *Tudo o que é sólido desmancha no ar*. A aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BLANES, Ruy Llera. O messias entretanto já chegou. Relendo Balandier e o profetismo africano na pós-colônia. Campos, Curitiba: Revista de Pós-Graduação do Programa de Antropologia Social, vol.12, n.2, 2009.

BOLAÑO, Roberto. *Entre paréntesis*. Barcelona: Anagrama, 2004.

BORGES, Luciana. Filmes-catástrofe famosos do cinema. Época, 24 de maio de 2004. Disponível em <<http://revistaepoca.globo.com/Epoca/0,6993,EPT731892-1655,00.html>>. Acesso em 11 jul. 2010.

CABAÇO, José Luís. *Globalização ou recolonização*. Impresso. s/d.

CARRIÈRE, Jean-Claude. “As perguntas da Esfinge”. In: CARRIÈRE, J. et al. *Entrevistas*

sobre o fim dos tempos. Trad. De José Laurenio de Melo. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

CASTRO, Ignacio Fernández de. “La utopía filosófica en el pensamiento alemán”. In: COTARELO, Ramón García (org.). *Las utopías en el mundo occidental*. Guadalajara: Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 1981. pp. 115-130.

CEIA, Carlos Francisco Mafra. Distopia. E-dicionário de termos literários. Disponível em <http://www.edtl.com.pt/index.php?option=com_mtree&task=viewlink&link_id=759&Itemid=2>. Acesso em 11 fev. 2010.

CHAUI, Marilena. Notas sobre a utopia. *Ciência e Cultura*, São Paulo, vol. 60, n. spe. 1, julho 2008. Disponível em <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000500003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 23 nov. 2011.

CHAVES, Rita. *A formação do romance angolano*. Entre intenções e gestos. São Paulo: Coleção Via Atlântica, 1999.

CHAVES, Rita & MACEDO, Tania. *Portanto... Pepetela*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009.

COELHO, Teixeira. *O que é utopia*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

COHN, Norman. *Na senda do milênio: milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*. Lisboa: Presença, 1980.

COHN, Norman. *Cosmos, caos e o mundo que virá: as origens das crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DAVIDSON, A. BASIL *et al.* “Política e nacionalismo nas Áfricas central e meridional, 1919-1935”. In: BOAHEN, Albert Adu (ed.). *História geral da África*. VII: África sob dominação colonial, 1880-1935. Brasília: UNESCO, 2010.

DIAS, Ângela Maria & GLENADEL, Paula. “Introdução” In: DIAS, Ângela Maria & GLENADEL, Paula (orgs.) *Valores do abjeto*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

DOBRORUKA, Vicente. *História e milenarismo*: ensaios sobre o tempo, história e o milênio. Brasília: UnB, 2004.

DUTRA, Robson. O quase fim do mundo de Pepetela – Resenha. O Marrare, Rio de Janeiro: Revista da Pós-Graduação em Literatura Portuguesa da UERJ, n.10, 2009. Disponível em <www.omarrare.uerj.br/numero10/resenha.html>. Acesso em 25 nov. 2010.

DUTRA, Robson. Literatura e nação – Pepetela e a história de Angola. Revista de História Comparada, Rio de Janeiro: Revista de Pós-Graduação em História Comparada da UERJ, n.5, pp.149-178, 2011.

DUTRA, Robson. Entre os conflitos sociais e a representação das diferenças. E-Scrita, Belford Roxo: Revista do Curso de Letras da UNIABEU, v. 5, n. 9, jan – abril 2012. Disponível em <http://www.uniabeu.edu.br/publica/index.php/RU/article/viewFile/356/pdf_144>. Acesso em 22 jan. 2012.

ERVEDOSA, Carlos. *Roteiro da literatura angolana*. Lisboa: Edições 70, s/d.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. 2ª edição. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FANON, Frantz. “Racismo e cultura”. In: *Em defesa da revolução africana*. Lisboa: Sá da Costa, 1980

FONSECA, Eduardo Giannetti da. A fábula das abelhas. Braudel Papers, São Paulo: Revista do Instituto Fernand Braudel de Economia Mundial, ed. 5, 1994. Disponível em

<<http://pt.braudel.org.br/publicacoes/braudel-papers/05.php>>. Acesso em 12 fev. 2012.

FOUCAULT, Michel. Of other spaces. <Disponível em <http://foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.en.html>> Acesso em 23 abril 2011.

GINER, Salvador. “El porvenir del socialismo”. In: COTARELO, Ramón García (org.). *Las utopías en el mundo occidental*. Guadalajara: Universidad Internacional Menendez Pelayo, 1981.

HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula*. Visita à história contemporânea. São Paulo: Selo Negro, 2008.

HOBBSAWN, Eric. “O sentido do passado”. In: *Sobre história*. Trad. Cid Knipel. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

IBÁÑEZ, Jesús-Maria Nieto. El mito de las edades: de Hesíodo a los oráculos sibilinos. Faventia, Barcelona: Revista de filologia clásica, n.14, fasc.2, 1992.

JENSEN, Soren Kirk & PESTANA, Nelson. O papel das igrejas na redução da pobreza em Angola. Chr. Michelsen Institute, Report n.1, 2010. Disponível em <<http://www.cmi.no/publications/file/3631-o-papel-das-igrejas-na-reduo-da-pobreza-em-angola.pdf>> Acesso em 13 fev. 2012.

KAUFMANN, Robert. *Millénarisme et acculturation*. Bruxelas: Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1964.

KIFFER, Ana. “Eskatos x Scatos (a abjeção em Artaud)” In: DIAS, Ângela Maria & GLENADEL, Paula (orgs.) *Valores do abjeto*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

KI-ZERBO, Joseph. “Introdução”. In: *História da África Negra*. Vol. I. Lisboa: Publicações Europa-América, 1999.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Ed. Da Unicamp, 2003.

LENIN, Vladimir Ilitch. “As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo”. Trad. F. L. S. Campos. Marxists Internet Archive, 2009. Disponível em <<http://www.marxists.org/>>. Acesso em 28 jun 2011.

LEXIKON, Herder. *Dicionário de símbolos*. São Paulo: Cultrix, 1997.

LÖWY, Michael. *Romantismo e messianismo*. São Paulo: Perspectiva, 1990.

LÖWY, Michael. Marx e Engels como sociólogos da religião. Lua Nova, São Paulo, n.43, 1998. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451998000100009&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 5 mar. 2011.

LUGARINHO, Mario Cesar. “Quem deve comer lagostas? Reflexões sobre os estudos pós-coloniais a partir de alguma ficção de Pepetela e Agualusa. In: Rita Chaves; Tania Macedo; Rejane Vecchia. (Org.). *A kinda e a misanga: encontros brasileiros com a literatura angolana*. São Paulo; Luanda: Cultura Acadêmica; Nizila, 2007.

MACEDO, Tania. *Luanda, cidade e literatura*. São Paulo: UNESP; Luanda: Nzila, 2008.

MARCON, Frank Nilton. Leituras transatlânticas: diálogos sobre identidade e o romance de Pepetela. Florianópolis, 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

MARTINHO, Fernando J. B. “*Muana Puó*: enigma e metamorfose”. In: CHAVES, Rita & MACEDO, Tania. *Portanto... Pepetela*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009.

MARTINS, Aulus Mandagará. O Cão e os Caluandas de Pepetela e a Tradição Luciânica. Disponível em <<http://www.ueangola.com/index.php/criticas-e-ensaios/item/336-o-c>>

%C3%A3o-e-os-caluandas-de-pepetela-e-a-tradi%C3%A7%C3%A3o-lucianica.html?tmpl=component&print=1>. Acesso em 23 jul. 2011.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Trad. Luís Claudio de Castro e Costa. Introd. Jacob Gorender. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Manifesto do partido comunista*. Trad. Sueli T. B. Cassal. Porto Alegre: L&PM, 2010.

MATA, Inocência. Sob o signo de uma nostalgia projetiva: a poesia angolana nacionalista e a poesia pós-colonial. Scripta, Belo Horizonte: Revista do Pós-Graduação em Letras e do Centro de Estudos Luso-afro-brasileiros/PUC MG, vol.10, n.19, 2º semestre de 2006.

MATA, Inocência. *A literatura africana e a crítica pós-colonial*. Luanda: Nzila, 2007.

MATA, Inocência. Liminaridades identitárias: para uma geocrítica do eurocentrismo. Comunicação apresentada em Diálogos Impertinentes do IV Encontro de Professores de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa – Ouro Preto – 2010.

MATTOS, Marcelo Brandão. O fim e *O quase fim do mundo*: duas leituras do romance de Pepetela. Comunicação apresentada no IV Encontro de Professores de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa – Ouro Preto – 2010.

MELO, João. Em busca de um novo rumo. *Revista África 21*, Luanda, nº 46, p. 21-31, nov.2010.

MOREIRA, Sueli Aparecida. Alimentação e comensalidade: aspectos históricos e antropológicos. *Ciência e Cultura*, São Paulo, vol. 62, n. 4, out. 2010. Disponível em <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252010000400009&lng=en&nrm=iso> Acesso em 12 out. 2011.

MPLA. Hino do partido. Disponível em <<http://www.mpla-angola.org/hino.php>> Acesso em 02 jan. 2012.

MÜNSTER, Arno. *Utopia, messianismo e apocalipse nas primeiras obras de Ernst Bloch*. Trad. Flávio B. Siebeneichler. São Paulo: UNESP, 1997.

NASCIMENTO, Lopo do. “Um imperativo ético e histórico”. In: BARRADAS, Acácio (ed.). *Agostinho Neto: uma vida sem tréguas*. Lisboa/Luanda: 2005.

NIVAT, Georges. Elementos milenaristas na Revolução Russa. Estudos Avançados, São Paulo: Revista do Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, vol.12, n. 32, pp.57-68, 1998.

OPOKU, Kafi Asare. “A religião na África durante a época colonial”. In: BOAHEN, Albert Adu (ed.). *História geral da África*. VII: África sob dominação colonial, 1880-1935. Brasília: UNESCO, 2010.

PADILHA, Laura Cavalcante. A força de um olhar a partir do sul. Alea, Rio de Janeiro, vol.11, n.1, jun. 2009. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-106X2009000100005&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 03 out. 2011.

PAQUOT, Thierry. *A utopia: ensaio acerca do ideal*. Rio de Janeiro: DIFEL, 1999.

PEIXOTO, Carolina Barros Tavares. Geração da utopia: um projeto de formação da identidade nacional angolana e suas metamorfoses. Caracas, 2006. Colección Monografía, n.38, do Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela. Disponível em <<http://www.globalcult.org.ve/doc/Monografias/MonografiaPeixoto.pdf>>. Acesso em 11 jan. 2012.

PEPETELA. *O cão e os calús*. Luanda: UEA, 1988.

PEPETELA. *A geração da utopia*. Lisboa: Dom Quixote, 1992a.

PEPETELA. Introdução e comentários. In: ULUTUNCOK, G. *Angola*. München: Peter Hammer Verein für Literatur und Dialog e.V, 1992b.

PEPETELA. *Muana Puó*. Lisboa: Dom Quixote, 1995. 2.ed.

PEPETELA. *Parábola do cágado velho*. Lisboa: Dom Quixote, 1997. 2.ed.

PEPETELA. Novo romance do angolano Pepetela lançado esta semana. Jornal Público, 4 set. 2005. Disponível em <<http://www.publico.pt/Cultura/novo-romance-do-angolano-pepetela-lancado-esta-semana-1237833>>. Acesso em 28 out. 2011.

PEPETELA. *O quase fim do mundo*. Lisboa: Dom Quixote, 2008a.

PEPETELA. “Esse romance podia ter mais 800 páginas”. Diário de Notícias, 11 mar. 2008b. Disponível em <http://www.dn.pt/inicio/interior.aspx?content_id=1004081&page=-1>. Entrevista concedida a Isabel Lucas. Acesso em 19 jun. 2011.

PEPETELA. Folheando com... Pepetela. Portal da Literatura, 26 mar. 2008c. Disponível em <<http://www.portaldaliteratura.com/entrevistas.php?id=18>>. Acesso em 24 jul. 2010.

PEPETELA. Um fim do mundo africano. Disponível em <<http://www.buala.org/pt/cara-a-cara/um-fim-do-mundo-africano-entrevista-com-pepetela>>. Entrevista concedida a Cláudia Fabiana Cardoso nov. 2008d. Acesso em 21 set. 2010.

PEPETELA. “Os americanos cometeram um erro em 1975 porque o MPLA tinha-lhes caídos nos braços”. Notícias Sábado, n.175, abril 2009. Disponível em <<http://rubelluspetrinus.com.sapo.pt/pepetela1.htm>>. Acesso em 29 dez. 2011.

PEPETELA. Pepetela, o artista das palavras. Disponível em <<http://www.opais.net/pt/dossier/?id=1904&det=8212>>. Entrevista concedida ao jornal O País. Acesso em 21 set. 2010.

PEPETELA. A ideologia da escrita: Pepetela, uma entrevista. Mulemba, n.5, UFRJ - Rio de Janeiro, dez. 2011a. Disponível em <http://setorlitafrica.lettras.ufrj.br/mulemba/download/artigo_5_11.pdf>. Entrevista concedida a Carlos Liberato e Felipe Paiva. Acesso em 17 jan. 2012.

PEPETELA. Não se festeja a morte de ninguém. Revista Caju, 30 dez. 2011b. Disponível em <<http://www.buala.org/pt/cara-a-cara/nao-se-festeja-a-morte-de-ninguem-entrevista-a-pepetela>>. Entrevista concedida a Rita Silva Freire. Acesso em 17 jan. 2012.

PEREIRA, Moutinho. “Um homem nos alicerces do mundo”. In: BARRADAS, Acácio (ed.). *Agostinho Neto: uma vida sem tréguas*. Lisboa/Luanda: 2005. pp. 91-113.

PINTO, Marcelo Bittencourt Ivair. “Introdução” e “Abordagem”. *As linhas que formam o “EME”*. São Paulo, 1996. Dissertação (Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação, Universidade de São Paulo.

RALSTON, Richard David. “A África e o Novo Mundo”. In: BOAHEN, Albert Adu (ed.). *História geral da África*. VII: África sob dominação colonial, 1880-1935. Brasília: UNESCO, 2010.

RIBEIRO, Renato Janine. “A utopia lírica de Chico Buarque de Hollanda”. In: STARLING, H. et al (Org.). *Outras conversas sobre os jeitos da canção*. Rio de Janeiro/São Paulo: Nova Fronteira/Fundação Perseu Abramo, 2004a.

RIBEIRO, Renato Janine. A economia como mistério. Revista Cult, fev. 2004b. Disponível em <<http://www.renatojanine.pro.br/FiloPol/edonomia.html>>. Acesso em 25 maio 2012.

ROCHA E SILVA, Rejane Vecchia. Apontamentos do materialismo para uma abordagem crítica das relações entre Literatura e História nos países africanos de língua portuguesa. Crioula, São Paulo: Revista da Área de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa/FFLCH/USP, n.9, maio 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. “O Norte, o Sul e a Utopia”. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 2008.

SARAMAGO. *Caim*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SARRO, Ramon & BLANES, Ruy Llera. “O Atlântico cristão: Apontamentos etnográficos sobre o encontro religioso em Lisboa”. In: VILLAYERDE, Manuel *et al* (eds.). *Itinerários: a investigação nos 25 anos do ICS*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008. Disponível em <<http://www.ics.ul.pt/rdonweb-docs/Ramon%20Sarr%C3%B3-%20Publica%C3%A7%C3%B5es%202008%20n%C2%BA4.pdf>>. Acesso em 25 mar. 2010.

SECCO, Carmen Lucia Tindó. As águas míticas da memória e a alegoria do tempo e do saber. Scripta, Belo Horizonte: Revista do Pós-Graduação em Letras e do Centro de Estudos Luso-afro-brasileiros/PUC MG, vol.1, n.2, 1º semestre de 1998.

SERRANO, Carlos. O romance como documento social: o caso de *Mayombe*. Via Atlântica, São Paulo: Revista da Área de Pós-Graduação em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa/FFLCH/USP, nº3, pp. 132-139, 1999.

SILVA, Eliane Moura. “Em busca da salvação”. Vida e Morte: O Homem no Labirinto da Eternidade. Campinas, 1993. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Campinas.

SPINDEL, Arnaldo & CATANI, Afrânio Mendes. *O que é capitalismo; O que é socialismo; O que é comunismo*. São Paulo: Círculo do livro, 1989.

TRANSPARENCY INTERNATIONAL. Corruption perceptions index 2011. Disponível em <<http://cpi.transparency.org/cpi2011/results/>>. Acesso em 6 jun. 2012.

VANDERLINDE, Tarcísio. *Rebelde in Christo*: reflexões sobre Thomas Müntzer. Cantareira, Niterói/RJ: Revista da Área de Pós-Graduação em História/UFF, nº2, 2009.

VENANCIO, José Carlos. *Literatura e poder na África lusófona*. Lisboa: Ministério da Educação/Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992.

VERNANT, Jean Pierre. “Aspectos míticos da memória e do tempo”. *Mito e pensamento entre os gregos*: estudos de psicologia histórica. Trad. Haiganuch Sarian. São Paulo: Difusão Europeia do Livro; EDUSP, 1973.

ZIZEK, Slavoj. Disaster movies as the last remnants of utopia. Ha'aretz, 14 jan. 2003. Disponível em <<http://www.haaretz.com/culture/arts-leisure/disaster-movies-as-the-last-remnants-of-utopia-1.22290>>. Acesso em 19 ago. 2010.