

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
MESTRADO EM HISTÓRIA DA LITERATURA

JIAN MARCEL ZIMMERMANN

O INTELLECTUAL ANGOLANO EM A *GERAÇÃO DA UTOPIA*

Dissertação apresentada como requisito
parcial e último para a obtenção do grau
de Mestre em História da Literatura.

Orientador:

Prof. Dr. José Luís Giovanoni Fornos

Data da defesa: 10 de março de 2008

Instituição depositária:
Núcleo de Informação e Documentação
Fundação universidade Federal do Rio Grande

Rio grande
Março de 2008

Folha de aprovação

O mais importante para uma geração é dar qualquer coisa de bom à seguinte, um projecto, uma bandeira. No fundo, é o pai a deixar uma herança para o filho. E é triste sentir que a nossa geração, que vos deu apesar de tudo a independência, logo a seguir vos tirou a capacidade de a gozar.

(Aníbal)

AGRADECIMENTOS

Meus sinceros agradecimentos às pessoas que foram de fundamental importância na construção deste trabalho, e que são imprescindíveis para mim, Anita, Deise, Diego, Diogo, Guilherme, Kelen, Jéssica, Jader, Leonardo, Neli, Thiago, Vinícius. Agradeço a vocês principalmente por serem a prova viva de que as diferenças entre as pessoas, se encaradas com respeito e amizade verdadeira, podem, ao invés de dividir, produzir uma bela soma.

RESUMO

O presente trabalho analisa o romance *A geração da Utopia*, do escritor angolano Pepetela. Tendo em vista o tempo da diegese, 1961- 1991, período de guerra de independência angolana e posterior guerra civil pelo poder, são examinadas as mudanças enfrentadas por esta nação africana, e neste sentido, são considerados processos como a diáspora, hibridismo, multiculturalismo, carnavalização. Em virtude da “Geração da Utopia” ser formada por intelectuais, este trabalho tem como fulcro a apreciação do papel exercido pelo intelectual angolano no processo de independência e posterior reestruturação do país.

ABSTRACT

The present work analyzes the novel *A Geração da Utopia*, by the Angolan writer Pepetela. Because of the story's time, 1961-1991, time of the Angola's independence war and later civil war, it's been examined the changes that occurred on this country, and in this way, processes as hybridism, multiculturalism, Diaspora and carnivalization, are considered. The utopia's generation group is formed by intellectuals, and this thesis has as a purpose to analyze witch rule these people act on independence process and later country's reorganization.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
1- O CONTEXTO HISTÓRICO.....	15
2- PRINCÍPIOS FUNDAMENTAIS DA TEIA.....	20
2.1 O Intelectual.....	20
2.2 Diáspora/ Hibridismo/ Multiculturalismo, uma importante relação na contemporaneidade.....	31
2.3 O Carnaval e a Carnavalização da Literatura.....	41
3- A TEIA.....	46
3.1 Os Angolanos de Idéias na Utópica Geração.....	46
3.2 O intelectual na perspectiva da diáspora, hibridismo, multiculturalismo, nesta utópica geração.....	62
3.3 Carnavalização do Intelectual Angolano... ..	76
CONCLUSÃO.....	84
BIBLIOGRAFIA.....	90

Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes... não haverá tréguas dos males, meu caro Glauco, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano...

(Platão)

INTRODUÇÃO

O presente trabalho consiste na análise do romance *A geração da Utopia*, do escritor angolano Pepetela, à luz de teorias fundadas nos Estudos Culturais, no que concerne ao hibridismo cultural, diáspora, multiculturalismo e o papel do intelectual. A escolha deste campo teórico se justifica tendo em vista a época e o contexto em que a obra foi lançada, 1992, em uma Angola já Pós-Colonial, considerando que o Pós-Colonialismo foi objeto de importantes reflexões dos Estudos Culturais.

Os Estudos Culturais, surgidos na segunda metade do século XX, abarcam discursos múltiplos, bem como numerosas histórias distintas. No entanto, seu objetivo primordial é referente à cultura, ideologia, linguagem, o simbólico, onde facilmente vemos a literatura. Seu projeto se caracteriza pela abertura, abertura ao desconhecido, recusa-se a ser uma grande narrativa ou um meta-discurso, e possui uma diversidade de trajetórias, desde raça, etnia, até feminismo, etc., muitas delas relacionadas com questões como o poder, a extensão global e as capacidades de realização histórica do capital, a questão de classe social, os relacionamentos complexos entre poder e exploração, questões econômicas, políticas e ideológicas.

Pretendemos, com a confecção deste trabalho, responder às seguintes questões:

- Qual o papel exercido pelos intelectuais que formam a Geração da Utopia nestes momentos decisivos da história de seu país?
- Como tais intelectuais transitam, e como Angola se configura, na relação diáspora-hibridismo-multiculturalismo (dentro do romance)?
- De que maneira encontramos a carnavalização no romance, e como ela contribui para a transformação da sociedade angolana?

As Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa têm tido uma especial atenção de estudiosos nos últimos anos, sendo assim, acreditamos que este trabalho contribui com mais um retalho nesta “colcha de retalhos cultural” tão rica e tão fértil. Ademais, excetuando-se o público acadêmico, pensamos que o escritor angolano Pepetela ainda não figura no rol dos escritores mais conhecidos no Brasil, a despeito de toda sua qualidade. Em função disso, cremos também que este estudo auxilie na divulgação e interesse a respeito da obra deste escritor.

O autor do romance em questão, Pepetela, pseudônimo de Arthur Carlos Maurício Pestana dos Santos, nasceu em Benguela, em 1941. Mudou-se para Lisboa em 1958, a fim de estudar no Instituto Superior Técnico que freqüentou até 1960, quando ingressou no curso de engenharia. Mais tarde uma nova mudança acadêmica, desta vez para freqüentar o curso de Letras, apenas durante um ano, pois, ainda em 1961, Pepetela faz a opção política que viria a mudar o rumo da sua vida, tornou-se militante do MPLA. Posteriormente exilou-se na Argélia, onde concluiu o curso de sociologia. Na década de 70 lutou como guerrilheiro pela libertação de Angola. Em 1975, com a independência de seu país natal, foi nomeado vice-Ministro da Educação no governo de Agostinho Neto. Grande parte da sua produção foi publicada após a independência, como de resto se passa com uma boa parte dos ficcionistas angolanos. Atualmente Pepetela é professor de Sociologia da Faculdade de Arquitetura de Luanda, onde vive.

O gênero romanesco, no panorama literário angolano, expressa um propósito de incorporar as “terras” angolanas em sua totalidade. Neste sentido, coube aos romancistas gerirem um capital simbólico que pudesse obscurecer, na medida do possível, as marcas negativas da colonização e revalorizar o que fosse nativo de Angola. Tratava-se de unificar, de transformar em uma nação, uma série de povos com formações culturais heterogêneas. É nesta linha que opera a produção literária de Pepetela, como afirma Rita Chaves:

De Cordeiro Matta (do final do século XIX) a Agostinho Neto (o primeiro presidente da República Popular de Angola), passando ainda por Viriato da Cruz e António Jacinto, todos destacados nomes da poesia angolana, temos exemplos de vidas que atestam o engajamento dos intelectuais em torno de propostas claramente vinculadas ao destino de sua terra. Assis Jr., José Luandino Vieira e Pepetela, no campo da ficção, só vêm confirmar essa prática (CHAVES, 1999, p.35).

A escolha do *corpus* de análise se justifica, além de suas qualidades estético-literárias, pelo fato de ser um romance cujo tempo da diegese abarca boa parte da história recente de Angola, a qual tem sido analisada por importantes correntes teóricas contemporâneas, como por exemplo, a dos Estudos Culturais. Assim sendo, o romance em questão nos abre diversas perspectivas de análise, demonstrando sua riqueza e criatividade, em assuntos latentes no cenário atual.

O trabalho será dividido em três capítulos. O primeiro deles, “O Contexto Histórico”, apresentará um panorama geral da história angolana, com maior ênfase na segunda metade do século XX, em que Angola combate contra Portugal pela liberdade política e há uma luta interna sangrenta pelo poder, na nação agora independente (é o período do qual o romance em questão dá conta). Pensamos que este capítulo é de extrema relevância para o alcance dos objetivos, pois os processos por nós analisados, e referências contidas no romance, ficam melhor esclarecidas com uma breve contextualização como a que será feita.

O segundo capítulo, “Princípios fundamentais da teia”, dividir-se-á em três outros subcapítulos: “O Intelectual”; “Diáspora/ Hibridismo/ Multiculturalismo, uma importante relação na contemporaneidade”; “O carnaval e a carnavalização da literatura”. “Princípios fundamentais da teia” será um capítulo teórico, e é à idéia de teia que nos prendemos, como entrelaçamento, neste caso, de elementos que possuem certa relação, mas que associados resultam em algo diferente, transformado.

No primeiro subcapítulo, “O Intelectual”, refletiremos a respeito do papel exercido pelo intelectual nas sociedades. Serão usadas as reflexões de Julien Benda (2007), Jean Paul Sartre (2006), que se opõem radicalmente nesta questão, o primeiro pregando que o intelectual deve se abster de assuntos mundanos, e o segundo afirmando categoricamente que o intelectual tem o dever de se deter no mundo factual, fazendo com que os demais homens se desalienem do que os oprime. Além destas teorias, serão utilizadas também as formuladas por Homi Bhabha (1998), que defende uma associação entre teoria e prática, assim como a definição de Gramsci (2003) de intelectual orgânico e tradicional. Empregaremos também as reflexões de Rita Chaves (1999), que analisa o contexto literário angolano, e neste viés desenvolve reflexões a respeito das elites intelectuais deste país.

No segundo subcapítulo, “Diáspora/ Hibridismo/ Multiculturalismo, uma importante relação na contemporaneidade”, associamos estes elementos, pois vemos neles uma seqüência lógica: A dispersão dos povos (diáspora) gera o contato entre culturas, o que por sua vez produz formas híbridas, já que, como afirma Peter Burke (2006), ninguém fica imune ao contato com o outro. A partir daí, é necessário que se estabeleçam estratégias e filosofias para gerenciar esta heterogeneidade cultural presente em uma mesma sociedade, é a porta de entrada para o Multiculturalismo. Servir-nos-emos na feitura deste capítulo das reflexões de Edward Said (2003), Julia Kristeva (1994) e Stuart Hall (2003), no que concerne à diáspora, exílio, estrangeiro. No que se refere ao hibridismo cultural, serão tomadas como base as formulações de Homi Bhabha (1998) e Peter Burke (2006). Com relação ao multiculturalismo, usaremos as teorias de Stuart Hall (2003) e Boaventura dos Santos (2006).

No terceiro subcapítulo, “O carnaval e a carnavalização da literatura”, far-se-á um panorama de como Bakhtin (1997) define o carnaval e a carnavalização da literatura. Bakhtin (1997) afirma que o gênero carnavalesco é o apogeu de uma forma literária que teve início na Antigüidade Clássica, e neste sentido nosso trabalho se enquadra numa das linhas de pesquisa do nosso curso de Pós-Graduação em Letras- Mestrado em História da Literatura, *Literatura, História e Memória Literária*. Ademais, será analisada também a carnavalização como uma metáfora de transformação, nos termos de Stuart Hall (2003), como ela contribui na produção de uma realidade diferente, em que não teríamos mais as divisões binárias simples entre, por exemplo, alto e baixo, sublime e vulgar, mas sim formas novas permeadas pelo diálogo.

O terceiro capítulo, “A Teia”, será também dividido em três subcapítulos: “Os Angolanos de Idéias na Utópica Geração”; “O Intelectual na Perspectiva da Diáspora, Hibridismo, Multiculturalismo, nesta Utópica Geração”; e “Carnavalização do Intelectual Angolano”. Tal capítulo privilegia a investigação do romance. Insistimos aqui na idéia de teia, pois acreditamos que os elementos levantados teoricamente podem ser aglutinados para a formação ou transformação, no caso, da sociedade angolana.

Em “Os Angolanos de Idéias na Utópica Geração”, examinaremos o posicionamento, as contribuições, dos principais intelectuais que formam a geração da utopia nas questões de independência e posterior conflito interno. Analisaremos também o personagem Malongo, que, muito embora não exerça o papel de intelectual, é alguém que convive com os demais intelectuais na Casa dos Estudantes do Império, é um receptor em potencial. Faremos a apreciação deste personagem em função da importância que alguns teóricos, dentre eles Sartre (2006), atribuem ao receptor (leitor ou ouvinte, como no caso de Malongo).

Já em “O Intelectual na Perspectiva da Diáspora, Hibridismo, Multiculturalismo, nesta Utópica Geração”, analisaremos a trajetória tanto dos intelectuais como de Angola (obviamente como apresentados no romance) nas questões que nomeiam este

subcapítulo. Neste sentido, faremos um mapeamento dos ambientes e personagens mais propícios a este tipo de análise (como por exemplo, Sara na questão do estrangeiro, Aníbal do hibridismo cultural, Angola e Portugal na questão multicultural).

Em “Carnavalização do Intelectual Angolano”, último subcapítulo, avaliaremos de que maneira e com que intuito aparecem no romance os elementos apresentados por Bakhtin (1997) da carnavalização da literatura. Analisaremos também em que medida estes elementos carnavalescos configuram uma metáfora de transformação na sociedade angolana, sendo este um importante fio na teia de transformações por nós visualizada.

As conclusões possibilitadas por este trabalho contribuirão, de forma modesta, para que detenhamos o olhar e percebamos valor em outras literaturas que não as enraizadas no cânone ocidental, cooperando assim, em certa medida, para a formação da História da Literatura. Ademais, pensamos também que este trabalho auxilia no entrelaçamento entre a Literatura com outras áreas do saber, não que seja uma relação nova, mas é relevante e provavelmente nunca o deixe de ser.

1- O CONTEXTO HISTÓRICO

A atual República de Angola teve origem no Reino do Ndongo, que empreendeu inúmeras guerras (nas quais fora bem sucedido) contra o vizinho Reino do Congo a fim de defender seus limites e a sua liberdade. No entanto, não impediu a colonização portuguesa, que em 1576 fundou a cidade de São Paulo da Assunção de Luanda (atual cidade de Luanda, capital angolana).

Até aproximadamente o final do século XVIII, um dos únicos objetivos portugueses no território africano era escravizar o povo e o enviar ao Brasil para trabalhar nas lavouras de cana-de-açúcar e nas minas. Estima-se que neste período tenham sido enviados ao país americano cerca de três milhões de escravos, inclusive com o apoio de líderes africanos:

O poder judiciário começou a ser utilizado, arbitrariamente, para uma produção crescente de cativos. As classes senhoriais africanas cediam homens, mulheres, jovens e crianças aos europeus, em troca de armas, bebidas, e outras mercadorias (MAESTRI, 1988, p. 79).

No século XIX, Portugal começou a ocupar Angola de forma mais efetiva, principalmente em função da independência brasileira e o fim do tráfico negreiro. Outro motivo para a preocupação portuguesa na ocupação das terras angolanas foi a intenção que outras potências européias tinham de também ocupar aquele espaço (sobretudo Inglaterra, Alemanha e França).

É somente no século XX que Angola começa a vivenciar laivos de progresso, com a descoberta das minas de diamante, a produção (para exportação) de café, sisal, milho e cana-de-açúcar. Outro fator importante na economia angolana foi a descoberta de poços de petróleo. Entre 1941 e 1950, devido à prosperidade econômica, cerca de 110 mil imigrantes portugueses se instalaram em Angola. Isto não significa que o povo angolano desfrutasse desse progresso, no entanto, algumas melhorias, ainda que tímidas, puderam ser percebidas, como, por exemplo, a fundação de escolas.

As mudanças mais significativas ainda estavam por vir. No início da década de 60, começa um movimento pela libertação das colônias portuguesas na África. Em decorrência disso, entre 1961 e 1974 acontece a chamada Guerra Colonial entre Angola e Portugal.

Os portugueses justificavam a guerra pelo princípio político da defesa daquilo que consideravam território nacional, baseando-se num conceito de nação pluricontinental e multirracial. Já os angolanos acreditavam no direito inalienável de autodeterminação e independência, num contexto internacional de incentivo à luta.

A consciência da necessidade do rompimento do sistema colonial foi reforçada após as duas grandes Guerras Mundiais, que despertaram um sentimento geral de nacionalismo. Além disso, os comunistas portugueses pressionavam no sentido da autonomia política, assim como as universidades, que tiveram papel importante na difusão da idéia de independência às colônias africanas.

A força de combate angolana contava em seu início com o grupo UPA (União das Populações de Angola), que passou a se chamar FNLA (Frente Nacional de Libertação de Angola), responsável pela guerrilha rural. Posteriormente o MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola) se somou ao UPA na luta, e foi de decisiva importância. Mais tarde a UNITA (União Nacional para a Independência Total de Angola) também se uniu na luta contra Portugal.

Treze anos de conflito, e com a queda do Estado Novo português, as Colônias Portuguesas na África (Angola, Moçambique, Guiné Bissau, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe) obtiveram a sua independência, muito embora a paz, principalmente em Angola, tardaria a chegar. José Flávio Saraiva afirma que as antigas colônias portuguesas:

...formam mais além de suas demandas por uma revolução que de fato alterasse as estruturas neocoloniais: o importante não era só expulsar o colonizador, mas reconstruir a sociedade em bases socialistas. Tratou-se de um processo de luta bastante sangrento e com um nível de violência que foi conseqüência natural dos métodos arcaicos da atuação da ditadura salazarista (SARAIVA 1987, p. 43).

Após a independência, que ocorreu oficialmente em 11 de novembro de 1975, os três grupos que combateram pela liberdade angolana agora pegavam em armas para lutarem entre si pelo governo do recém emancipado país. O MPLA assume o controle, tendo em Agostinho Neto seu líder e primeiro Presidente de Angola, muito embora não fosse reconhecido por todos como seu representante. O Presidente do Brasil, Ernesto Geisel, foi o primeiro a reconhecer o governo do MPLA como legítimo representante angolano, no entanto, a sangrenta guerra civil perduraria até o ano de 2002.

Dentre os três partidos que inicialmente lutavam pelo poder, o MPLA tinha apoio de Cuba e da URSS, pois sua orientação política era o comunismo (mais tarde passou a se chamar MPLA- Partido do Trabalho). Era formado pela tribo dos Kimbundos, mas era multirracial no geral. Seu líder era Agostinho Neto.

A UNITA não se definia ideologicamente a não ser como anticomunista, já que controlava as minas de diamantes que lhes rendiam por ano cerca de 400 milhões de dólares, boa parte gasto no aparelhamento militar por Jonas Savimbi, líder do grupo, morto em 2002. A UNITA tinha apoio da África do Sul e dos EUA, e em sua maioria era formada pela tribo dos Ovimbundos.

Por sua vez o FNLA, que em pouco tempo desistiu da luta pelo poder, era formado pela tribo dos Bacongós. Este grupo, que recebia apoio do Zaire, da China, de mercenários ingleses e da África do Sul, recebeu igualmente apoio dos EUA, já que a estratégia dos norte-americanos era apoiar dois grupos para fomentar a desestabilização interna, para auferir posteriores lucros.

Em 1979 morre o líder do MPLA, Agostinho Neto, que ficara no comando do país desde a sua independência em 1975. Sucede-o no governo de Angola o Ministro da Planificação, o engenheiro José Eduardo dos Santos, também do MPLA. O principal apoio do MPLA foi Cuba, com envio, dentre outras coisas, de soldados (cerca de 50 mil), que diminuiu após o final da Guerra Fria.

Após tentativas malfadadas de paz, e de tréguas efêmeras, em 1992 aconteceram eleições para o governo de Angola, nas quais o MPLA venceu com 50% dos votos contra 40% da UNITA, que imediatamente pegou em armas por julgar a eleição uma fraude, ou seja, a guerra recomeçava.

Os conflitos, cada vez mais sangrentos, continuam, entre tréguas e reinícios, até a morte de Jonas Savimbi, em 22 de fevereiro de 2002. A partir daí a UNITA passa a ser apenas um partido de oposição política, não mais militar. O tribalismo teve fundamental importância para a existência de tantos anos de guerra, como afirma Hobsbawn:

As mobilizações “nacionais” e outras baseavam-se essencialmente em lealdades ou alianças tribais, uma situação que ia possibilitar aos imperialistas mobilizar outras tribos contra os novos regimes- como notadamente em Angola (HOBSEBAWN, 1995, p. 438).

Acredita-se que o saldo da guerra tenha sido de dois milhões de mortos, 1,7 milhão de refugiados, milhares de órfãos, 200 pessoas mortas de fome por dia, 80 mil crianças, velhos, homens e mulheres mutilados pelas milhares de minas semeadas pelo

país afora, minas estas que continuam mutilando e matando pessoas, camponeses em sua maioria, por mais que a guerra tenha terminado. O atual governo angolano afirma haver ainda cerca de oito milhões de minas em seu território, mas no ritmo em que elas estão sendo desativadas, seriam necessários mais 1700 anos para a limpeza completa.

Hoje em dia a população angolana ainda sofre os efeitos de séculos de exploração e décadas de guerra. A educação está sucateada, o salário de um professor é 30 milhões de Kwanzas (moeda angolana), o equivalente a 6 dólares.

Angola é o país dos contrastes. Enquanto 900 mil pessoas passariam fome (e muitas vezes passam) caso não fosse a ajuda do PAM (programa alimentar mundial, braço das Nações Unidas), uma caipirinha de maracujá num bar de luxo custa 36 milhões de Kwanzas, mais do que o salário de um professor, ou mais do que ganham juntos um cabo (20 milhões) e um soldado (13 milhões) para matar e morrer no fronte.

Outra evidência do contraste entre ricos e miseráveis em Angola é o fato de a grande maioria da população não ter dinheiro para comprar gás de cozinha, e chegar a fazer 30 quilômetros até encontrar uma árvore que sirva como lenha (motivo pelo qual as árvores são cada vez mais escassas nesse país), enquanto o país é um grande exportador de petróleo.

Em suma, o fim do Colonialismo e a paz ainda não renderam os frutos tão almejados pelos angolanos, que continuam como antes, acreditando somente no futuro, já que o presente não merece crédito.

2- PRINCÍPIOS FUNDAMENTAIS DA TEIA

2.1 O Intelectual

Primeiramente, é necessário que seja traçada uma definição do que entendemos por intelectual. Trataremos por intelectual o “homem de pensamento”, ou seja, aquele que tem gosto predominante ou aptidão pelas coisas do espírito, da inteligência, e que possui esses dotes de espírito e de inteligência. Este sujeito se inclina ao exercício da arte, da ciência ou da especulação metafísica, mas assim como todos os outros homens, está em situação, que é por ele muitas vezes explicada, fundamentada e até mesmo superada pelas suas atitudes e palavras.

Contudo, no que concerne ao papel do intelectual na sociedade, encontramos posicionamentos distintos, quando não contrários, de como deveria se portar este homem diante do mundo que o rodeia. Julien Benda (2007), tratando do contexto europeu (e mais especificamente do francês da década de 20 do século XX) defende a idéia de que o intelectual é aquele que não persegue fins práticos, cujo objetivo é a posse de um bem não temporal, que afirma que “o meu reino não é deste mundo”. Benda (2007) atribui a este homem a função de descrever de maneira tão objetiva quanto possível os movimentos da alma humana e seus conflitos.

Entretanto, Benda (2007) chama a atenção para o fato de que nos últimos 50 anos, e no prefácio à edição de 1946 ele reafirma suas idéias, seu papel acabou sendo

substituído por outros, tanto que o título de seu livro é *A traição dos intelectuais*. Para ele, o que predomina agora é a exaltação do ódio e da dureza, com o propósito de fomentar discussões políticas, sociais e de cunho nacionalista. Assuntos desta ordem deveriam ficar longe das preocupações do intelectual, pois ele deveria, acima de tudo, se preocupar com assuntos espirituais, com temas e verdades universais.

Na concepção de Benda (2007), o nacionalismo com o qual os intelectuais modernos vêm se preocupando não passa da afirmação de uma forma de alma contra outra forma de alma, e que, através da influência que exercem, estas idéias acabam chegando às “almas plebéias” e tomando caráter místico. A partir daí o autor afirma que o Estado, a Nação, passam a ser quase um Deus, e que muitos se vangloriam de este ser o seu único Deus.

Este sentimento não passaria de um egoísmo nacional, na tese do autor, que pelo fato de ser nacional não deixa de ser egoísmo e nem mesmo maléfico. Assim sendo, o autor fala que é despertado um sentimento de xenofobia, ou seja, o ódio do homem pelo homem que é de fora, o ódio pelo que não é dos nossos.

Outro apego do intelectual moderno que destoava de sua real função, para Benda (2007), é o que ele demonstra pela luta de classes sociais. Ele afirma que longe de querer atenuar o sentimento de diferença e fazer com que as pessoas se sintam em sua comunidade naturalmente, o “homem de pensamento” moderno tenta fazer com que as pessoas experimentem essa diferença em toda sua plenitude, mostrando que a vontade de união é um sinal de fraqueza ou de covardia.

No topo dos valores morais do intelectual moderno estaria a posse de bens concretos, da força temporal e dos meios que os proporcionam. À busca de bens espirituais seria votado um enorme desprezo. Em suma, o útil determina o justo, assim como determina o belo, e essa é a tônica das produções intelectuais de seu tempo.

Além disso, Benda (2007) afirma que a afeição às paixões políticas é outro traço do intelectual moderno, e que este traço é preponderante em sua escala de valores. Desta maneira, o intelectual trai sua função quando desce à praça pública com o intuito de defender uma posição política, uma idéia, uma classe social, e principalmente porque se deixa envolver por uma paixão deste cunho, pois o intelectual deveria ser mais inclinado ao plano racional. São palavras do autor:

Os intelectuais exercem as paixões políticas com todos os traços da paixão: tendência à ação, avidez do resultado imediato, preocupação única com o objetivo, desprezo pelo argumento, exagero, ódio, idéia fixa... (BENDA, 2007, p. 145)

Benda (2007) declara que os intelectuais traíram sua função ao se engajarem em causas do mundo factual, ao se esquecerem do seu real propósito que deveria ser o de fazer com que o homem se esqueça, por momentos, do mundo palpável e contemple o espiritual, as verdades e os valores universais.

Aproximadamente 20 anos após a publicação do livro de Benda (2007), Jean Paul Sartre (2006) publica a obra intitulada *Que é a Literatura?*, também analisando o contexto francês, muito embora também se refira a outros, com o propósito de apresentar uma tese que fosse uma espécie de resposta contestadora às idéias de Benda. Através dos trechos abaixo citados podemos perceber a diferença de posicionamento de ambos com relação ao papel que o intelectual deve exercer:

A civilização, repetimos, só nos parece possível se a humanidade observa uma divisão das funções; se, ao lado dos que exercem as paixões leigas e exaltam as virtudes capazes de servi-las, houver uma classe de homens que rebaixa essas paixões e glorifica bens que transcendem o temporal. (BENDA, 2007, p. 208)

...é só numa coletividade socialista que a literatura, tendo enfim compreendido sua essência e realizado a síntese entre a praxis e a exis, entre a negatividade e a construção, entre o fazer, o ter e o ser, poderia merecer o nome de literatura total. Enquanto esperamos, cultivemos a nossa horta, temos muito o que fazer (SARTRE, 2006, p. 176)

Sartre (2006) afirma que o papel do intelectual é tomar partido contra as injustiças, seja de onde elas venham, como, por exemplo, na contestação da alienação do trabalho, ao mostrar o homem como ação criadora e transformadora. Neste sentido, ele coloca o “homem de pensamento” ao lado dos que querem transformar o mundo, não dos que querem possuí-lo. Apesar de esta idéia parecer um tanto quanto utópica, o autor afirma que essa deve ser a postura adotada, mesmo que seja para que se tenha apenas a consciência tranqüila.

Segundo Sartre (2006), o tema da literatura é o homem no mundo, e o engajamento por ele pregado serviria para que o homem não passasse incólume diante do mesmo, com o propósito de que se tornasse essencial para o mundo, através de suas palavras ou atitudes.

Sartre (2006) também nos apresenta certa gradação, afirmando que o engajamento pleno só ocorre quando passa do plano da espontaneidade ao do refletido, ele afirma que muitos são engajados sem terem consciência disso. Assim sendo, a busca na qual o intelectual deve engajar-se é pela liberdade, e cada obra proporciona liberdades diferentes e particulares.

Outro ponto em que Sartre (2006) diverge de Benda (2007) é no que diz respeito às paixões do intelectual. Benda (2007) coloca este sentimento como negativo, pois segundo ele o intelectual deve prender-se ao plano do racional. Já Sartre (2006) afirma que o “homem de pensamento” deve dedicar sua paixão à causa defendida, pois só assim conseguirá comprometer o seu leitor (ou ouvinte), que tem papel fundamental na sua concepção, pois leitura e escritura seriam as duas faces de um mesmo fato histórico.

Em uma primeira análise, o discurso do intelectual seria dirigido ao homem universal, seria um discurso receptível por qualquer homem. Porém, Sartre chama a atenção de que:

Mesmo que cobice louros eternos, O escritor fala a seus contemporâneos, a seus compatriotas, a seus irmãos de raça ou de classe. De fato, ainda não se notou suficientemente que uma obra do espírito é naturalmente alusiva. (SARTRE, 2006, p. 56)

Este receptor do discurso do homem de pensamento, segundo o autor, não tem a ignorância do bom selvagem, não é uma tábula rasa, é sim a situação, a história, uma determinada alienação, que deve a partir do discurso recebido mudar ou permanecer o mesmo, segundo sua inclinação pessoal.

Sartre (2006) coloca a arte pura, defendida por Benda (2007), como sinônimo de arte vazia, como uma perfeição no inútil. Ele afirma que é preciso fazer com que a sociedade tome consciência de si mesma, para que possa então mudar ou permanecer como está, mas então com conhecimento de causa. Aos “causadores das injustiças”, não é útil que a sociedade tome consciência de si, pois isto inevitavelmente causa uma instabilidade. O ideal de Benda (2007) só se efetivaria em uma literatura e espiritualidade alienadas. São palavras de Sartre:

Não é nada útil, e por vezes é até nocivo que a sociedade tome consciência de si mesma. Justamente, o útil se define no contexto de uma sociedade constituída e em função de instituições, valores e fins já fixados. Se a sociedade se vê, e sobretudo se ela se vê vista, ocorre, por este fato mesmo, a contestação dos valores estabelecidos e do regime: o escritor lhe apresenta a sua imagem e a intima a assumi-la ou então a transformar-se. E de qualquer modo ela muda; perde o equilíbrio que a ignorância lhe proporcionava. (SARTRE, 2006, p. 65)

Também no que diz respeito aos gêneros literários há discordância entre os autores em questão. Sartre (2006) afirma que a poesia está no mesmo campo da música ou da pintura e que, portanto, não tem necessidade de refletir a respeito do mundo palpável. Por sua vez o romancista deve engajar-se, pois ele, diferentemente do poeta, que utiliza as palavras, se utiliza das palavras, e com outro propósito, que segundo ele deve ser o da busca pela desalienação, da liberdade, de colocar de forma mais igualitária os homens no mundo.

Neste sentido Benda (2007) afirma que o romancista deve ater-se às verdades e valores universais, deixando para os poetas, estes sim motivados pelas paixões, a preocupação com causas práticas.

A tese de Sartre (2006) pode se resumida como a de que é dever do intelectual, como homem de visão privilegiada do mundo, fazer com que os demais homens vejam a realidade com olhos críticos, e que isto os incite à ação, ação que deve ser sempre em busca da justiça, de igualar o máximo possível os benefícios que cada homem pode extrair do mundo.

Visão próxima à de Sartre (2006) possui Edward Said (2005). Said defende a idéia de que o intelectual tem como real função ser representativo:

...alguém que não pode ser facilmente cooptado por governos ou corporações, e cuja *raison d'être* é representar todas as pessoas e todos os problemas que são sistematicamente esquecidos ou varridos para debaixo do tapete (SAID, 2005, p. 26).

O intelectual deve ser um sujeito que não se contenta com os lugares comuns pacificadores, mas que desempenha uma função crítica, não de forma passiva, mas “desejando ativamente dizer isso em público”. (SAID, 2005, p. 36)

Homi K. Bhabha (1998), na coletânea de ensaios *O Local da Cultura*, no final do século XX, época em que as preocupações não são mais pautadas apenas em termos de Europa, como no caso de Sartre (2006) e Benda (2007) (ainda que, com pouca ênfase, Sartre se refira a outros contextos), reflete a respeito da época Pós-Colonial, retoma as discussões acerca do posicionamento do intelectual. Em virtude do contexto citado, Bhabha (1998) expande suas reflexões para outras minúcias no papel que o “homem de pensamento” deve exercer.

Bhabha atribui importância fundamental à linguagem, ao enunciado:

É apenas quando compreendemos que todas as afirmações e sistemas culturais são construídos nesse espaço contraditório e ambivalente da enunciação que começamos a compreender porque as reivindicações hierárquicas de originalidade ou “pureza” inerentes às culturas são insustentáveis, mesmo antes de recorrermos a instâncias históricas empíricas que demonstram seu hibridismo. (BHABHA, 1998, p. 67)

Em função da importância que atribui à linguagem, o autor salienta que, diferente do pensamento corrente, a linguagem da teoria não é necessariamente européia, imperialista ou neocolonialista. Ela transcende o binarismo do senhor/escravo, mercantilista/ marxista, criando uma posição híbrida, de tradução, para que repensemos o cenário político-cultural.

O papel atribuído por Bhabha (1998) ao intelectual é o de repensar, questionar e trazer à tona os passados não ditos que continuam, de forma muitas vezes velada, assombrando o presente. Ainda, fala que não há uma hierarquia entre o intelectual (teórico) e o ativista, que entre o panfleto e o tratado teórico há apenas uma diferença funcional, que ambos são formas de discurso, e são necessários para a mútua existência. O autor defende inclusive que houve um abrandamento, quando não desaparecimento, da fronteira entre a teoria e a política. Bhabha (1998) prega a participação do intelectual de forma direta nas causas por ele defendidas, mas não atribui esse engajamento, nem a falta dele, à boa ou má fé do “homem de pensamento”.

Gramsci, ao pensar no papel do intelectual, afirma que:

Seria possível dizer que todos os homens são intelectuais, mas nem todos os homens têm na sociedade a função de intelectuais (assim, o fato de que alguém possa, em determinado momento, fritar dois ovos ou costurar um rasgão no paletó não significa que todos sejam cozinheiros ou alfaiates). (GRAMSCI, 2001, p. 18)

Entretanto, o autor defende a idéia de que há uma gradação na relevância que os intelectuais exercem em uma sociedade, que devemos considerar no mais alto grau os criadores das várias ciências, filosofia, das artes, e no mais baixo, os administradores e divulgadores do cabedal intelectual já existente.

Segundo Gramsci (2001), podemos dividir os intelectuais em dois grupos: os intelectuais tradicionais, que apóiam as forças e instituições já existentes (muito embora julguem a si mesmos como autônomos e independentes do grupo social dominante), como os professores e os clérigos, são os que possuem tendência a permanecerem no mesmo lugar. Também afirma que:

Todo grupo social, nascendo no terreno originário de uma função social no mundo da produção econômica, cria para si, ao mesmo tempo, organicamente, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e político. (GRAMSCI, 2001, p. 15)

É o segundo grupo apontado por Gramsci (2001), o dos intelectuais orgânicos, ativamente envolvidos na sociedade. O intelectual orgânico luta constantemente para mudar mentalidades e expandir mercados, seja associado às forças populares ou às classes dominantes, mas nunca de forma passiva.

O autor afirma que a relação entre o senso comum e o máximo de filosofia é estabelecida pela política, e cabe aos intelectuais estabelecer esta transição. Uma das qualidades dos grupos que almejam o poder deve ser a grande produção de intelectuais orgânicos, para que estes conquistem ideologicamente os intelectuais tradicionais.

Gramsci ainda chama a atenção para o fenômeno do “Lorianismo¹”, freqüente, segundo ele, em intelectuais de sua época. Lorianismo consistiria na falta de organicidade, ausência de espírito crítico sistemático, negligência no desenvolvimento da atividade científico-cultural, etc.

De Angola, espaço diegético da obra que compõe o *corpus* deste trabalho, Rita Chaves (1999) faz uma espécie de histórico do papel que o intelectual desempenhou desde o início das manifestações de libertação do país da colonização portuguesa.

A função primeira do intelectual angolano foi gerir um capital simbólico disperso através dos anos em função da opressão colonizadora. Era preciso, e a autora nos diz que ainda é, formar uma nação de um punhado de povos com tradições culturais diferentes, diferenças estas que a guerra só acentuou, inclusive criando rivalidades.

Neste sentido surge, em 1975, a União dos Escritores Angolanos, primeiro movimento organizado com o intuito anteriormente citado. No entanto, não coube unicamente à palavra literária a função de “descobrir” Angola, o papel que a imprensa exerceu foi de fundamental importância para transpor o silêncio estabelecido pela máquina colonial.

Encontramos ainda outros dois acontecimentos que corroboraram no que podemos chamar de “formação identitária de Angola”. A fundação da Casa dos Estudantes do Império/ CEI² (em Portugal) onde estudantes africanos discutiam a

¹ Referência a Achille Loria (1857- 1943), que defende uma espécie de economicismo histórico, no qual mistura uma leitura extremamente vulgar do marxismo com um positivismo acrítico e cientificista.

² A Casa dos Estudantes do Império (CEI) foi uma “ilha cultural” que existiu em Lisboa, entre 1944 e 1965. Lá se reuniam estudantes naturais das colônias africanas (Angola, Cabo Verde, Guiné, Moçambique e S. Tomé e Príncipe), de Macau e do Estado português da Índia. Apesar do controle

respeito da situação imposta aos países africanos. É importante ressaltar que apesar da distância física entre os estudantes e o seu país de origem, suas reflexões tinham grande repercussão na terra natal.

O surgimento do movimento dos “Novos Intelectuais de Angola” também foi significativo, estando estreitamente ligado às atividades da Casa dos Estudantes do Império. Seus objetivos eram a valorização do patrimônio cultural das populações (com especial atenção às línguas nacionais), o apreço pela tradição oral, o uso da natureza como traço de identificação, a dignificação dos naturais de Angola, em especial o negro.

Além do tempo perdido, os intelectuais angolanos tinham o intuito de recuperar todos os espaços de Angola, a despeito da opressão, tanto física quanto cultural, imposta pelo império. Nesta construção do sentimento nacional, era preciso trabalhar com sensibilidade suficiente para valorizar cada divisão interna.

Outro aspecto importante neste projeto dos intelectuais angolanos era a conjugação entre história e passado, muitas vezes baseando-se em um passado feliz como motivador da luta e da esperança por um futuro próspero. Rita Chaves afirma que:

...a utopia, então, constituía-se sob matizes de uma certa historicidade, apoiando-se em forças potenciais vislumbradas por entre os descompassos que a velocidade colonial impôs ao ritmo da tradição.(CHAVES, 1999, p. 60)

exercido por parte da polícia política e dos órgãos governamentais, a CEI teve um relevante papel de conscientização política contra a ditadura e o colonialismo junto dos jovens universitários. Ali aconteceram os primeiros contatos entre os estudantes angolanos com Amílcar Cabral (Guiné Bissau-1924- 1973), um dos mais importantes intelectuais africanos, líder do Partido Africano para a Independência da Guiné e do Cabo Verde (PAIGC). Cabral inclusive fez parte do MPLA num período em que, devido a motivos políticos que o forçaram a deixar seu país, passou em Angola.

De Cordeiro Matta a Agostinho Neto, no campo da poesia, até mais recentemente José Luandino Vieira e Pepetela, no campo da ficção, pode-se perceber claramente, segundo Rita Chaves (1999), este engajamento do intelectual angolano no projeto que a frase tantas vezes por eles proferida ditava: “vamos descobrir Angola”.

O romance *A geração da Utopia* privilegia personagens que sejam intelectuais. Nessa medida, podemos avaliar de que maneira se constroem as relações entre os intelectuais angolanos e os processos de guerra, paz, mudança econômica, política e cultural de seu país.

2.2 Diáspora/ Hibridismo/ Multiculturalismo, uma importante relação na contemporaneidade

Um elemento de formação cultural de extrema importância atualmente é a diáspora³. Em uma situação diaspórica, as identidades culturais se tornam múltiplas. Ao mesmo tempo em que há uma força que impele o sujeito a não esquecer suas raízes, ele está imerso em um contexto que proporciona outras práticas culturais. No entanto, Stuart Hall afirma que:

Essencialmente, presume-se que a identidade cultural seja fixada no nascimento, seja parte da natureza, impressa através do parentesco e da linhagem dos genes, seja constitutiva de nosso eu mais interior. É impermeável a algo tão mundano, secular e superficial quanto uma mudança temporária de nosso local de residência. A pobreza, o subdesenvolvimento, a falta de oportunidades - os legados do império em toda parte - podem forçar as pessoas a migrar, o que causa o espalhamento, a dispersão. Mas cada disseminação carrega consigo a promessa do retorno redentor (HALL, 2003, p. 28).

Esse apego, ou “cordão umbilical”, é o que podemos chamar de tradição. Possuir uma identidade cultural assim moldada, com base unicamente na tradição, é algo que segundo Hall (2003) não passa de um mito.

O contexto diaspórico, que obviamente não é algo novo, faz com que tenhamos nossas sociedades compostas não de um povo, mas de muitos povos. Assim sendo, não devemos considerar a formação destas sociedades em termos de pureza ou cópia, mas sim na relação entre as diásporas. Os povos que originalmente a constituíram já não mais existem, e os povos que a ela foram se anexando não estabeleceram apenas uma continuidade, mas sim uma soma ou até uma ruptura. O conceito tradicional de

³ Diáspora foi inicialmente um termo empregado à dispersão dos judeus no decorrer dos séculos. No entanto, hoje em dia se aplica à dispersão de povos por motivos políticos, religiosos, econômicos, em virtude de perseguição de grupos dominadores intolerantes.

diáspora se funda numa concepção binária de diferença e exclusão, algo que nos termos atuais deve ser revisto.

Um elemento que potencializou a diáspora foi a globalização, que tem seu início com as conquistas e explorações européias. No entanto, ela assume atualmente uma configuração diferenciada. Hall assim a define:

A nova fase pós 1970 da globalização está ainda profundamente enraizada nas disparidades estruturadas de riqueza e poder. Mas suas formas de operação, embora irregulares, são mais globais, planetárias em perspectiva, incluem interesses de empresas transnacionais, a desregulamentação dos mercados mundiais e do fluxo global do capital, as tecnologias e sistemas de comunicação que transcendem e tiram do jogo a antiga estrutura do estado-nação. Essa nova fase transnacional do sistema tem seu centro cultural em todo o lugar e em lugar nenhum (HALL, 2003, p. 35).

As empresas multinacionais, símbolo da globalização, têm liberdade de deslocamento, não possuem local fixo de instalação. Muitas vezes, ao mudarem de local, deixam pessoas sem perspectiva de se recuperarem dos empregos e “estabilidades” perdidas, pois, ao contrário das empresas, a maioria das pessoas possui vínculos (de família, propriedade doméstica), não tem a mesma liberdade de deslocamento. Com esta liberdade de movimento, as companhias se isentam de obrigações com empregados, e também com os jovens e fracos, com as gerações futuras. Não há necessidade de se comprometer se basta evitar, mudar para um local no qual encontre menos exigências. Com a globalização, há uma separação entre Estado e economia, em que os grandes fluxos de capital representam uma força amedrontadora aos Estados, visto que o colapso dos mesmos pode passar por uma simples mudança de “sede” das companhias. Bauman, ao refletir a respeito da globalização, afirma que:

O significado mais profundo transmitido pela idéia da globalização é o do caráter indeterminado, indisciplinado e de autopropulsão dos assuntos mundiais; a ausência de um centro, de um painel de controle, de uma comissão diretora, de um gabinete administrativo. A globalização é a nova desordem mundial... (BAUMAN, 1999, p.67).

Podemos notar uma contradição significativa na forma contemporânea da globalização. Há duas forças operando, uma que direciona no sentido de uma homogeneização cultural (McDonald-ização ou Nike-zação), e outra que questiona os modelos ocidentais, disseminando a diferença cultural em todo o globo.

A questão diaspórica subverte o conceito cultural homogêneo do Estado-Nação. Obviamente a cultura se origina em algum lugar, mas não é mais tão simples identificá-lo, as culturas normalmente se recusam a ficar encurraladas dentro das fronteiras nacionais. Nesse sentido, se torna fundamental elucidar, não o que as tradições fazem conosco, mas sim o que fazemos delas, pois a “cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar” (HALL, 2003, p. 43).

A alternativa sugerida por Hall (2003) é a de não nos apegarmos a modelos fechados de cultura. O autor ainda afirma que é esse o caminho a que leva a diáspora, que é o “a trajetória de um povo moderno e de uma cultura moderna” (HALL, 2003, p. 45).

Neste sentido, é necessário pensarmos na condição do estrangeiro, que segundo Kristeva (1994) é aquele que não pertence à nossa nação. É uma pessoa deslocada, que não possui ponto de parada, apenas pontos de referência efêmeros. Até mesmo a felicidade do estrangeiro a autora afirma que está somente em trânsito.

Normalmente os estrangeiros mostram uma certa indiferença ao que os rodeia, talvez essa indiferença seja apenas a face confessável do sentimento nostálgico que nele se manifesta, até o momento em que se envolvem com uma atitude ou uma paixão

(uma causa, uma profissão, uma pessoa, etc.), aí sim eles fixam raízes. No entanto, a respeito das raízes primeiras, nem sempre é muito saudável a relação:

Dessa origem - família, sangue, solo - ele fugiu e, mesmo se ela não pára de importuná-lo, enriquecê-lo, estorvá-lo, exaltá-lo ou de causar-lhe dor e, em geral, tudo ao mesmo tempo, o estrangeiro é o seu traidor, corajoso e melancólico... ele é estrangeiro, é de parte alguma, de todo lugar, cidadão do mundo, cosmopolita. Não o remeta às suas origens. Se a pergunta o fascina, faça-a à sua própria mãe ... (KRISTEVA, 1994, p.36).

Mais do que sentir falta do local de origem, o estrangeiro não se consola por ter abandonado uma época da sua vida. Kristeva (1994) ainda afirma que com freqüência o estrangeiro formula a sua existência baseado no ódio. Isto possivelmente pelo tormento da dúvida de nem mesmo saber mais o que pensa, mas apenas que “não é bem isso”. Daí a pergunta oportuna da autora: “será que devemos admitir que nos tornamos estrangeiros num outro país porque já o somos por dentro?” (KRISTEVA, 1994, p. 22).

A autora chama a atenção para o esforço com que os estrangeiros se dedicam ao trabalho, pois já que não possuem nada, podem sacrificar tudo, e o sacrifício começa pelo trabalho.

Edward Said apresenta algumas diferentes formas de se viver no exterior, no exílio:

O exílio tem origem na velha prática do banimento. Uma vez banido, o exilado leva uma vida anômala e infeliz, com o estigma de ser um forasteiro. Por outro lado, os refugiados são uma criação do Estado do século XX. A palavra refugiado tornou-se política: ela sugere grandes rebanhos de gente inocente e desnorreada que precisa de ajuda internacional urgente... os expatriados moram voluntariamente em outro país, geralmente por motivos pessoais ou sociais...os emigrados gozam de uma situação ambígua. Do ponto de vista técnico, trata-se de alguém que emigra para um outro país. Claro, há sempre uma possibilidade de escolha, quando se trata de emigrar... (SAID, 2003, p. 54)

Segundo Said (2003), nossa época é a era do refugiado, da imigração em massa. Isto nos remete à questão do nacionalismo, que é a declaração de se pertencer a algum lugar, daí o saudosismo à pátria mãe manifestado por muitos exilados, que obviamente não pertencem da mesma maneira ao lugar em que vivem, estão sim imbuídos de um sentimento do “não-pertencer”.

O exilado tem a necessidade de reconstruir sua identidade a partir de fragmentos, descontinuidades, e grande parte da vida de um exilado é ocupada em função de compensar a perda sofrida, criando assim um mundo quase que fictício, pois “Ter raízes é talvez a necessidade mais importante e menos reconhecida da alma humana” (SAID, 2003, p. 56).

Na visão de Said (2003), compostura e serenidade dificilmente encontraremos na obra de exilados, pelo contrario, suas ações são carregadas de exagero, obstinação.

Enfim, o exílio não é algo que se possa escolher, ou vem de berço ou ele posteriormente acontece, mas se ao invés de se usar a vida toda para afagar a ferida empreendermos uma marcha para semearmos um futuro melhor, ele pode ser positivo (a despeito de todos os sofrimentos que o exilado sofre), pois ver o mundo todo como uma terra estrangeira nos possibilita uma visão original, enquanto os demais têm consciência apenas de uma cultura, o exilado possui de no mínimo duas.

Bhabha, nesta perspectiva, fala do “estar no além”, que segundo ele:

É habitar um espaço intermédio, como qualquer dicionário lhe dirá. Mas residir no além é ainda, como demonstrei, ser parte de um tempo revisionário, um retorno ao presente para redescrever nossa contemporaneidade cultural... (BHABHA, 1998, p. 27).

Bhabha (1998) também afirma, de maneira muito similar a Said (2003), que a demografia de nosso tempo, de um novo internacionalismo, é baseada na migração Pós-Colonial, na diáspora cultural e política, nas poéticas do exílio, na prosa dos refugiados políticos e econômicos, ou seja, cada vez mais os nacionalismos, as culturas nacionais, serão pensadas de maneira a atribuir-se grande relevância às minorias.

Um aspecto importante na teoria, segundo Bhabha (1998), atualmente, é a necessidade de se transcender as narrativas de subjetividades originárias e de deter-se mais nos processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais (no entre-lugar). Esses processos conferem autoridade ao Multiculturalismo e aos Hibridismos Culturais que emergem nos momentos de transformação histórica.

Quando, no título deste subcapítulo usamos a expressão “Hibridismo”, estávamos nos referindo mais especificamente a um Hibridismo Cultural, algo de extrema relevância no cenário atual, marcado por encontros culturais cada vez mais freqüentes e intensos. Hibridismo Cultural seria um processo - e não um estado - em que uma cultura assimila⁴ elementos de uma outra ou de outras culturas. Ressaltamos que esta assimilação não é resultado de apenas um encontro, mas sim de encontros múltiplos, o que é uma tendência global atual, em função de uma série de fatores, como por exemplo, a velocidade da comunicação (televisão, Internet, etc.), de deslocamento, a necessidade econômica, forçando multidões a se deslocarem de seus locais de origem, guerras, etc., esta lista poderia ser muito maior, mas não é nossa intenção que ela seja completa, apenas exemplificadora. Outro aspecto a ser considerado é que essa hibridização normalmente é uma via de mão dupla, pois dificilmente fica-se imune ao contato com o outro.

Em termos de Hibridismo Cultural, encontramos uma série de variantes, como, por exemplo, variedades de objetos (prédios construídos com técnicas de diferentes culturas, músicas com influências das mais variadas, etc.), multiplicidade de práticas híbridas, na religião, esportes, festas, linguagem, etc.; diferentes possibilidades de

⁴ Muito embora haja uma variedade grande de termos, de forma genérica usaremos “assimilar”.

reações ao encontro com o outro, como aceitação, resistência, segregação, adaptação, etc.; variedades de terminologias, imitação, empréstimo cultural, transculturação, aculturação, diálogo, tradução, mistura, sincretismo, acomodação, negociação, apropriação, este último menos utilizado por estar etimologicamente próximo de plágio, etc.

Dentre as variantes levantadas no parágrafo acima, nos parece merecedor de atenção o conceito de tradução, pois é produtivo e um dos menos enganosos no que concerne a estas práticas. Utiliza-se a metáfora da tradução com sentido próximo ao da sua significação primeira, associada à passagem de um texto de uma língua à outra. Neste processo é necessário que se adaptem muitas situações para que faça sentido, não uma simples substituição de palavras. A tradução cultural, que opera nessa mesma direção, seria uma recontextualização que adaptaria determinadas práticas a um novo contexto para funcionar de forma satisfatória.

Outro fator que fortalece o uso do termo “tradução” é por este enfatizar a atuação do indivíduo no processo de hibridização, pois termos como mistura, transculturação, dão-nos uma idéia maior de passividade do sujeito, o que nos parece até certo ponto equivocado. A este respeito, Peter Burke afirma que:

...As discussões sobre hibridização cultural freqüentemente falam das tendências gerais e ignoram os indivíduos... Os tradutores são freqüentemente pessoas deslocadas... as pessoas que transferiram suas lealdades de uma cultura para a outra têm muitas vezes representado um papel importante no processo de interpretação... (BURKE, 2006, p. 97).

O conceito de Circularidade Cultural também nos parece apropriado ao tratarmos de Hibridismo. Isto ocorre quando algo traduzido de outra cultura se adapta de maneira tão plena ao novo contexto que começa a também irradiar influências, até mesmo para o local de onde primeiramente captou a prática, como por exemplo, o futebol brasileiro influenciando o inglês, país criador do futebol; ou os romancistas brasileiros da geração

de 30 que influenciaram o Neo-Realismo português, haja vista a influência que em determinados momentos a literatura portuguesa exerceu sobre a brasileira, etc.

A associação entre Multiculturalismo e Hibridismo Cultural é facilmente percebida, como afirma Stuart Hall, a respeito do Multiculturalismo:

...Hibridismo não é uma referência à composição racial mista de uma população. É realmente outro termo para a lógica cultural da tradução. Essa lógica se torna cada vez mais evidente nas diásporas multiculturais e em outras comunidades minoritárias e mistas do mundo pós-colonial... (HALL, 2003, p. 71)

Segundo Hall (2003), o termo multicultural, adjetivo, é relativo a características sociais, tanto do indivíduo quanto de grupos de indivíduos, que são heterogêneos, e que, em se tratando de sociedades, se referem a espaços onde há diferentes comunidades culturais a conviver, tentando manter algo de sua formação cultural original. Isso nos remete a outro termo, o Multiculturalismo, que se refere às estratégias políticas adotadas para gerenciar os problemas que a diversidade cultural pode gerar nesse meio de formação heterogênea.

Nesse sentido, o Multiculturalismo, com sua heterogeneidade, se difere drasticamente do Estado Nação moderno, que firmava suas bases na crença (muitas vezes ilusória) da homogeneidade cultural, de crenças sólidas e universais compartilhadas por todos os habitantes de seu território.

Outra questão relevante, em se tratando de Multiculturalismo, é o de que ele varia de local para local, por isso seria mais adequado falarmos em "Multiculturalismos". Obviamente, as formações culturais variam em cada espaço, e o que funciona aqui pode não funcionar em outro lugar, portanto, as estratégias a serem estabelecidas têm de ser diferentes.

Algo profundamente questionado pelo Multiculturalismo são as tradicionais divisões cristalinas entre tradição versus modernidade, particular versus universal, pois estas distinções binárias hoje em dia muitas vezes se mesclam, quando não há ainda a influência de outros tipos de relações que dificultam cada vez mais esta simples oposição.

Outro fator a ser considerado na atuação do Multiculturalismo é o questionamento que ele proporciona dos discursos dominantes. Exemplo disso é a crença que até pouco tempo tínhamos de que o Estado era neutro, garantindo assim, na esfera do particular, o poder de escolha do indivíduo. Hoje podemos detectar inúmeros exemplos de influência do Estado em questões como família, sexualidade, saúde, alimentação, vestuário, que antes eram gerenciados na esfera individual.

Existem vários motivos que impulsionaram, e ainda o fazem, a emergência do Multiculturalismo. O primeiro deles é a migração, motivada por diversos fatores, que possibilita a formação das sociedades multiculturais. Além disso, o Pós-Colonialismo também tem papel importante na formação dos estados multiculturais, pois todas as variedades étnicas, religiosas e culturais, antes abafadas pelo colonialismo, vêm à tona no novo momento político-cultural. Outro acontecimento determinante para o Multiculturalismo foi o fim da Guerra Fria, que possibilitou ao Ocidente exercer uma contínua pressão para conclamar muitos estados subdesenvolvidos e heterogêneos para o “mercado”. Ademais, a globalização tem também papel importante para o Multiculturalismo, com seus objetivos transnacionais de produção e consumo.

Apesar de haver uma força que procura homogeneizar a cultura, em sua trajetória, tal força sofre inevitáveis influências “menores”, que vão de certa forma ajudar naquilo que é a questão central do Multiculturalismo, as margens no centro, ou seja, algo da cultura marginal ganhando espaço na cultura dominante.

Uma sociedade multicultural sempre envolve mais de um grupo, e os indivíduos, por mais relações culturais que estabeleçam, ainda sim falam e sempre falarão de

algum lugar cultural, serão “localizados”, pois só somos capazes de produzir enunciados enquanto sujeitos culturais. No entanto, em um ambiente multicultural deve haver algum referencial no qual os conflitos mais graves possam se basear para serem resolvidos, e esse referencial obviamente não pode ser o de um dos grupos.

A “geração da utopia” se funda em uma sociedade marcada pela diáspora e pelas formações híbridas. Neste sentido, podemos avaliar como uma geração formada por intelectuais, portanto, consciente destes processos, que viveu a opressão do colonialismo, se porta diante da possibilidade de fazer de sua nação um local com mais igualdade, liberdade e respeito às diferenças.

2.3 O Carnaval e a Carnavalização da Literatura

Bakhtin (1997) define a carnavalização como sendo o apogeu de uma forma literária que teve início na Antigüidade Clássica, com a Sátira Menipéia e com os Diálogos Socráticos, e que encontrou em Dostoiévski, já no século XIX, sua forma mais bem desenvolvida.

No entanto, o carnaval não é um fenômeno literário, trata-se de:

...uma forma sincrética de espetáculo de caráter ritual, muito complexa, variada, que, sob base carnavalesca geral, apresenta diversos matizes e variações dependendo da diferença de épocas, povos e festejos particulares. (BAKHTIN, 1997, p.122).

Uma das peculiaridades do gênero Sério-Cômico, de onde provém o carnavalesco, é o tratamento dado à realidade, pois é a atualidade viva, inclusive o dia a dia, o ponto de partida para as reflexões:

Nesses gêneros, os heróis míticos e as personalidades históricas do passado são deliberadamente e acentuadamente atualizados, falam e atuam na zona de um contato familiar com a atualidade inacabada (BAKHTIN, 1997, p.108).

Além disso, no carnaval há uma mescla entre sagrado e profano, o alto e o baixo, o sublime e o vulgar. O evento principal do carnaval é a coroação bufa e posterior destronamento do rei do carnaval, sendo que elas formam um par biunívoco, em que é necessária a existência de ambas para que tenhamos o sentido carnavalesco de forma completa.

O carnaval é a festa do tempo em que tudo é destruído e renovado, daí a importância que a imagem do fogo possui neste evento. As festividades carnavalescas

permeiam-se de uma alegre relatividade em que as figuras, imagens, pessoas, etc. se tornam extremamente ambivalentes. No próprio riso carnavalesco (ainda falando da alegre relatividade) percebemos ambivalência, pois nele se fundem a ridicularização, o deboche, com a alegria, o júbilo.

No pensamento carnavalesco, as imagens pares contrastantes aparecem com bastante recorrência, como o gordo/ magro, sábio/ estúpido, etc. Isso de certa forma contribui a um pensamento muito caro ao espírito carnavalesco, o desconhecimento tanto da negação quanto da afirmação absoluta.

O carnaval é uma época em que as leis, proibições e restrições sociais anteriormente vigentes são temporariamente revogadas em detrimento da inversão de valores e de posições sociais, o mendigo que se torna nobre, o nobre que se torna pessoa comum, ou seja, há uma violação do comum e geralmente aceito como sendo normal. Dessa forma, não há espaço a nenhum tipo de medo, reverência ou devoção durante o carnaval, transformando a relação do homem com o homem.

O palco central das ações carnavalescas é a praça pública e as ruas contíguas, pois como um evento público e universal a praça torna-se o lugar que melhor atende às “exigências” carnavalescas, para que possa haver o livre contato familiar entre os homens, de fundamental importância no ideário carnavalesco. Isso também possibilita a inexistência de espectadores no carnaval, pois todos os homens se tornam atores.

A excentricidade é uma característica dos homens no período do carnaval, assim desvelam os aspectos anteriormente ocultos da espécie humana, que permitem a profanação, tanto de textos sagrados como de instituições, valores, etc., um dos aspectos fundamentais da atitude carnavalesca.

Outro elemento importante do carnaval é a paródia, da qual Bakhtin fala:

...o parodiar é a criação do duplo destronante, do mesmo mundo às avessas... sistema de espelhos deformantes: espelhos que alongam, reduzem e distorcem em diferentes sentidos e em diferentes graus. (BAKHTIN, 1997, p. 127).

O autor ainda afirma que os duplos parodiadores assumem papel essencial na literatura carnavalizada, também com a mescla de gêneros intercalados, como a intrusão de trechos de cartas, diálogos relatados, poemas, etc.

Como colocamos anteriormente, Bakhtin (1997) chama a atenção para o fato do carnaval não ser um fenômeno literário, no entanto, afirma que a transposição dos elementos e características do carnaval para literatura é o que ele chama de Carnavalização da Literatura. O carnaval produziu um conjunto simbólico uno e singular, uma linguagem própria, que não pode ser traduzida com plenitude para a linguagem verbal, a despeito disso, é passível de certa transposição para a linguagem artística (da literatura).

Chamaremos literatura carnavalizada à literatura que, direta ou indiretamente, através de diversos elos mediadores, sofreu a influência de diferentes modalidades de folclore carnavalesco (antigo ou medieval). (BAKHTIN, 1997, p. 107).

Para Bakhtin (1997), o auge da forma carnavalesca se encontra em Dostoiévski, no entanto, atualmente os Estudos Culturais e Literários têm se apropriado do conceito de carnavalização para explicar alguns fenômenos contemporâneos, como uma Metáfora de Transformação. Segundo Stuart Hall (2003), as Metáforas de Transformação são os meios pelos quais pensamos as mudanças culturais. Elas nos permitem imaginar o que aconteceria se os valores culturais predominantes fossem questionados, e ainda, fornecem meios de pensarmos as relações entre os domínios social e o simbólico nesse processo de transformação.

Segundo Hall (2003), o carnaval bakhtiniano tem sido profundamente mal interpretado, pois não se trata de uma pura inversão do alto no baixo ou vice-versa, o carnaval é sempre permeado pelo dialógico, sendo que o diálogo se estabelece através de oposições, porém de forma contrapontística, ou seja, há uma relação de troca em que as traduções culturais nos apresentam formas híbridas:

Na verdade, o que é surpreendente e original a respeito do carnavalesco de Bakhtin enquanto metáfora da transformação cultural e simbólica é que esta não é simplesmente uma metáfora de inversão - que coloca o baixo no lugar do alto, preservando a estrutura binária de divisão entre os mesmos. No carnaval de Bakhtin, é precisamente a pureza desta distinção binária que é transgredida. O baixo invade o alto, ofuscando a imposição da ordem hierárquica, criando, não simplesmente o triunfo de uma estética sobre a outra, mas aquelas formas impuras e híbridas do grotesco. (HALL, 2003, p. 211).

Ou seja, o baixo deixa de ser, como foi nas Metáforas de Transformação Clássicas, aquele que aguarda simplesmente a inversão da ordem, mas algo que é diferente, ainda que relacionado. Cabe lembrar que a questão das margens no centro, do alto/ baixo, é uma das questões centrais nos Estudos Culturais.

Em *A Geração da Utopia*, a sociedade angolana vive momentos de intensa transformação, tanto do ponto de vista econômico, político como social, em que os antigos valores e crenças passam por uma reconfiguração, na qual as formas tradicionais abrem espaço para o diferente, o grotesco, para o surgimento do carnaval.

*O mistério das cousas? Sei lá o que é mistério!
O único mistério é haver quem pense no mistério.
Quem está ao sol e fecha os olhos,
Começa a não saber o que é o sol
E a pensar muitas cousas cheias de calor.
Mas abre os olhos e vê o sol,
E já não pode pensar em nada,
Porque a luz do sol vale mais que os pensamentos
De todos os filósofos e de todos os poetas.
A luz do sol não sabe o que faz
E por isso não erra e é comum e boa...*

(Alberto Caeiro)

3- A TEIA

3.1 Os Angolanos de Idéias na Utópica Geração

Um dos aspectos mais salientes na obra em questão é o posicionamento que os intelectuais angolanos, orgânicos, na definição de Gramsci (2001), pois todos são “nascidos no mesmo terreno industrial do grupo econômico” (GRAMSCI, 2001, P. 28), assumem diante da guerra de independência contra Portugal e, posteriormente, nos conflitos internos pela sucessão do poder na já independente Angola. Pelo fato de o romance abranger um período de aproximadamente três décadas da História Angolana, podemos perceber as mudanças sofridas pelos intelectuais com o passar do tempo e dos acontecimentos, pois a maioria deles permanece presente no decorrer da diegese.

Deter-nos-emos primeiramente no personagem Elias, jovem sério, estudante pertinaz, que vivia num lar de uma igreja protestante fora de Lisboa e que, portanto, não freqüentava a CEI, que era o centro de discussões dos intelectuais africanos em Portugal. Elias ocupava boa parte de seu tempo lendo e discutindo a respeito da situação dos países africanos, e seu posicionamento era favorável à UPA, organização que usava da violência contra os colonos e até mesmo contra os nativos. Elias assim justificava essa postura:

...é uma fase necessária. Para que ganhem a consciência de que são colonizados... Na primeira fase, o terror é necessário para criar consciência. Depois isso terminará. E haverá a integração de todos num país independente... (PEPETELA, 2000, p. 95).

Elias aparece no romance quando Vítor (outro intelectual, de que posteriormente trataremos) vai até sua casa para convidá-lo a um baile que serviria de pretexto para

discussões políticas. Elias se nega, mas afirma estar aberto ao debate, porém não em bailes. Ele posteriormente foge de Portugal junto com outros angolanos com destino à França. De lá, parte, agora como participante da UPA, para os EUA, onde estuda Filosofia, Psicologia, inclusive com doutoramento em Psicologia Social.

A UPA se transforma em FNLA, e depois se alia e se funde com a UNITA, movimentos estes acompanhados por Elias. Nesse primeiro momento, ele se enquadra tanto na definição de Sartre (2006) como na de Bhabha (1998), pois além de ser engajado teoricamente, como defende Sartre, ainda associa a teoria e a prática (política), como quer Bhabha.

No entanto, quando reaparece no romance, 30 anos depois, no capítulo “O Templo”, já não possui os mesmos valores que o guiaram no início da luta. Vítor e Malongo o encontram em um bordel de Luanda, o que já é um contraste com o seu posicionamento do início do romance, muito modificado, tanto na aparência quanto nas suas idéias.

Elias se diz agora Bispo da *Igreja da Esperança e da Alegria do Dominus*, congregação por ele fundada após um encontro que “teve” com Deus (*Dominus*). A igreja não passa de uma farsa para auferir lucros financeiros, e ele propõe a Malongo e Vítor, que possuíam capital para investimento, uma sociedade, aceita pelos dois.

A igreja que promete cura de doenças, até mesmo ainda não descobertas pela medicina, conta com a sedução discursiva do Bispo, que usa de seus conhecimentos de psicologia para ludibriar os fiéis. A igreja obtém sucesso, conquistando a fé inclusive dos cépticos que foram ao seu culto.

Assim sendo, Elias muda seus ideais de jovem, troca a luta por uma Angola independente e feliz por uma fraude que lhe trará estabilidade financeira. O intelectual engajado se transforma em uma pessoa que utiliza seus conhecimentos e a

ingenuidade das pessoas em benefício próprio, esquecendo o coletivo, que era a sua preocupação quando jovem.

Ao contrário de Elias, Sara é uma personagem que mantém uma linearidade de pensamento e de atitude durante todo o romance, por mais que tenha enfrentado inúmeras dificuldades, sempre se manteve no propósito de lutar por uma terra justa e livre. As seguintes palavras dela de certa maneira resumem sua postura durante toda a diegese:

...há muito tempo que sou pela independência e sei que ela vai acontecer mais cedo ou mais tarde. Posso lutar por ela e à minha maneira lá vou fazendo o que posso. (PEPETELA, 2000, p. 39)

Estudante de medicina, Sara trabalhava no seu estágio e também atendia doentes de forma gratuita, era namorada de Malongo, com quem mais tarde teria uma filha, Judite, também médica. Sara era branca, o que lhe causou problemas na época em que viveu e estudou em Portugal, principalmente com a Guerra Colonial. Os outros angolanos (negros ou mulatos) começaram a excluí-la das atividades que organizavam na CEI, por questões raciais. No entanto, pelo fato de ser engajada na luta pela liberdade de seu país, participando inclusive de passeatas que acabavam com pancadaria por parte da polícia, acabava sabendo das movimentações dos angolanos. O preconceito sofrido por Sara não fez com que desistisse da luta, tanto que ela fugiu para a França junto com outros angolanos.

O racismo sempre foi um sério problema na sociedade angolana, todavia, na época da Guerra Colonial ele assume um novo feitio. Hall afirma a esse respeito que:

Sem dúvida, o racismo possui características gerais. Mas ainda mais significantes são as formas pelas quais essas características gerais são modificadas e transformadas pela especificidade histórica dos contextos e ambientes nos quais elas se tornam ativas. (HALL, 2003, p. 308)

Na época da guerra de independência angolana, desenvolveu-se um racismo de negros e mulatos contra os brancos, mas não brancos genericamente, especificamente contra os portugueses e angolanos descendentes de portugueses, categoria esta em que Sara se enquadrava, sendo motivo de problemas para ela.

Quando vivia em Portugal, Sara abrigou Aníbal em sua casa em Lisboa quando, ao desertar, este era perseguido pelo Exército Português. Sara era fichada na PIDE⁵, e abrigar Aníbal representava um sério risco a ela, no entanto, ela não hesitou em ajudar o amigo. Assim sendo, a futura médica procurava ajudar como podia o seu país, a despeito de seus companheiros estarem a abandoná-la, ela se apoiava numa causa maior, a independência de Angola.

Depois da Guerra de Independência, Sara viveu no exílio durante anos, o que não fez com que ela perdesse os laços com a terra natal, tanto que posteriormente voltou a Angola para trabalhar como médica, chegando a ser diretora de um hospital, sempre preocupada com as vítimas produzidas por mais de 30 anos de conflito.

A conduta de Sara pode ser observada nas seguintes palavras de Sartre:

Para nós, o fazer é revelador do ser, cada gesto desenha novas figuras sobre a terra, cada técnica, cada instrumento, é um sentido aberto para o mundo; as coisas têm tantas faces quantas são as maneiras de nos servirmos delas. Não estamos mais com aqueles que querem possuir o mundo, mas com os que querem mudá-lo, e é no próprio projeto de mudá-lo que o mundo revela os segredos de seu ser. Do martelo, diz Heidegger, temos o conhecimento mais íntimo quando nos servimos dele para martelar... (SARTRE, 2006, p. 175)

⁵ Polícia Internacional e de Defesa do Estado, a principal organização responsável pela polícia política do Estado Novo em Portugal.

Por mais que seu namorado, Malongo, e um dos poucos amigos que lhe restava, Vítor, na maioria das vezes optassem pela passividade, Sara teve como guia a atividade, tanto na militância política quanto como médica, e assim foi ao longo de toda a sua vida. Desta maneira, podemos afirmar que Sara, apesar das decepções sofridas, tanto no plano pessoal quanto político, se manteve firme em seu propósito da juventude, lutando a sua maneira por uma Angola mais humana.

Outro importante personagem em *A Geração da Utopia* é Vítor, que na guerra contra Portugal recebe o codinome de Mundial. Angolano, estudante de veterinária, mais jovem que seus amigos, Vítor é o personagem que apresenta o posicionamento mais oscilante dentre os que analisaremos.

No princípio do romance, Vítor tem uma postura humilde diante dos amigos, pois é o período em que está obtendo conhecimento político a respeito da situação das colônias portuguesas em África. No entanto, tal humildade não faz com que participe de todos os eventos políticos promovidos pelos seus amigos. Mundial se nega a participar de uma passeata junto com Sara, mas aceita outras missões que envolvam menos risco, como convidar Elias ao já referido baile na CEI.

Em que pese um início cheio de dúvidas, Vítor foge para a França e participa no campo de batalha na guerra de independência, chegando a ser um dos Responsáveis (cargo importante do Exército Angolano). Porém, mesmo participando do conflito, ele procura deixar uma “porta aberta” para o outro lado, trabalha com a possibilidade de mudar de posição, caso pense que o seu exército possa perder a guerra. Isso fica evidente na passagem em que ele se encontra em vias de ser capturado pelo Exército Português, e já havia decidido se entregar e colaborar indiscriminadamente com os portugueses, quando é encontrado por um grupo de soldados angolanos que passam a tratá-lo como herói, alcunha que aceita de imediato. Posteriormente, Mundial segue para a fronteira para fomentar as divisões internas, o chamado tribalismo, que tantos danos causou aos angolanos. Sua atitude tinha em vista um posto confortável com o desenrolar do conflito.

O tribalismo (ou regionalismo) em Angola ocorria devido aos conflitos entre os do norte (chamados de Kamundongos) contra os do sul e do leste. Os Kamundongos eram, na maioria das vezes, os comandantes do Exército Angolano, pois o norte sempre fora a mais desenvolvida das regiões angolanas, tanto que foi a primeira a se levantar contra o colonialismo português. Os do sul e do leste reivindicavam que houvesse uma distribuição proporcional nos cargos de comando, não importando a competência, mas o local de origem. Tais divisões internas eram tão sérias que após a Guerra Colonial, a Guerra Civil pela disputa do poder ainda duraria quase três décadas.

Após a independência, Vítor assume o posto de ministro do MPLA (partido do governo), atingindo assim seu objetivo. Embora não encontremos prova alguma no romance, os indícios nos levam a crer que Mundial era um político corrupto, que usufruía da máquina pública para viver com luxo, freqüentando cabarés, sustentando sua secretária, que se tornaria sua esposa, com viagens e outras extravagâncias. Corroboramos com nossa afirmação o fato de ele ter aceitado a sociedade com Elias e Malongo na *Igreja da Esperança e da Alegria do Dominus*, por mais que ele soubesse que a inspiração divina de Elias não passasse de falsidade para ganhar dinheiro.

Desta maneira, podemos definir Vítor como um intelectual oportunista, que se engajava quando lhe convinha e na causa que lhe parecesse ter mais possibilidade de sucesso. Além disso, era inteligente, e tinha tato suficiente para visualizar a situação que econômica e politicamente lhe seria mais favorável.

Uma passagem, presente no capítulo “A Chana”, simboliza o efeito causado pelos oportunistas na sociedade angolana, a perseguição empreendida por Mundial e dois soldados (Culatra e Dinamite) a um *mbambi* (antílope pequeno). A cena é descrita com minúcias, os três atirando e perseguindo a pequena fêmea, que estava prenhe, e acaba sendo por eles morta. Assim como Angola, um país quase indefeso, mas com possibilidade de gerar frutos, que acaba sucumbindo em função de interesses particulares.

Refletindo a respeito da função do intelectual, Jean Paul Sartre (2006) chama atenção para a importância que o leitor (ou ouvinte) possui. Segundo o autor, o discurso do intelectual sempre é dirigido a alguém, e este tem a opção de aderir ou não às idéias sugeridas. Com base nisto, analisamos o posicionamento do personagem Malongo, por mais que ele não exerça o papel de intelectual, é um receptor em potencial das idéias pelas quais os intelectuais presentes em *A Geração da Utopia* lutam.

Malongo é um angolano atleta, mora em Portugal, atua no Benfica, mas devido à sua vida desregrada não recebe oportunidades de jogar na equipe principal. Namora Sara, e convive no ambiente da CEI. No entanto, a despeito de conviver em um ambiente repleto de discussões políticas, Malongo faz questão de permanecer alheio a elas. Opta por “permanecer o mesmo”, tem acesso às informações e decide ignorá-las, muitas vezes recusando-se inclusive a ouvi-las.

Um dos únicos interesses de Malongo era possuir bens materiais e o que eles podem proporcionar, raramente refletia a respeito de suas práticas, tanto que quando já está rico, no capítulo “O Templo”, ele humilha um criado seu apenas por esquecer um pouco de sal da comida, reproduzindo assim a prática do colonizador, de opressão aos negros angolanos, sem nenhuma sensibilidade ao sofrimento de seus conterrâneos, descaso este que fica evidente no seguinte trecho:

Logo mudou de pensamento, ao ver as pessoas, sobretudo crianças, que se aglomeravam na lixeira, procurando restos de comida, roupa, ou coisas que pudessem ser vendidas, disputando-as com os ratos e as aves... desligou o ar condicionado para não meter o fumo pestilento dentro do carro e ultrapassou a zona o mais depressa que pôde. (PEPETELA, 2000, p. 354)

Malongo enriquece sendo intermediário de empresas estrangeiras em Angola, aproveita-se do novo panorama econômico mundial, da globalização, que ainda é baseado nas diferenças de riqueza e poder, no entanto, esta nova fase possui formas

de operação mais globais, pois incluem interesses de empresas multinacionais, a desregulamentação dos mercados mundiais e do fluxo do capital. Neste novo contexto da globalização, os sistemas de comunicação e tecnologias tornam obsoletas as estruturas antigas do Estado-Nação. É uma fase que atua em todo o globo, sem que haja um lugar central fixo de propagação.

Malongo se une também a Vítor e Elias na sociedade da *Igreja da Esperança e da Alegria do Dominus*, pois aos três somente interessava o lucro financeiro. A relação de contraste entre ricos e miseráveis está clara neste capítulo, “O Templo”:

Com as crises econômicas, 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 delinqüência e insegurança galopantes, tudo isso leva as pessoas a verem a religião como a única salvação. (PEPETELA, 2000, p. 342)

Estas são palavras de Elias em uma conversa com Malongo e Vítor, o que mostra que têm consciência do estado miserável do povo angolano, e mesmo assim farão disso uma fonte de lucro com a sua igreja.

Podemos considerar como protagonista do romance o personagem Aníbal, pois é o único que tem participação efetiva em toda a diegese, e uma participação de fundamental importância. Na primeira parte, “A Casa”, ele aparece tendo terminado o curso de Histórico-Filosóficas, e é, portanto, mais velho que seus companheiros. Aníbal goza de prestígio entre os estudantes, e é soldado do Exército Português. No entanto, planeja desertar e fugir para a França, com o intuito de lutar por seu país, visto que a guerra de libertação de Angola está prestes a iniciar.

Com o auxílio de Sara e Marta⁶, foge, articulando igualmente a fuga dos companheiros. Ordena também que levem a amiga Sara, contrariando os demais militantes, já que o racismo fazia com que só enxergassem a sua cor branca.

Como Vítor, Aníbal se torna um Responsável, todavia, ao contrário de Vítor, luta apenas pelo sonho dos angolanos, a independência. Tamanho é o engajamento e dedicação honesta de Aníbal que ele acaba se tornando figura lendária entre os guerrilheiros, daí surgirem boatos a respeito de sua morte, e posteriormente, na Angola já independente, o rumor de que estava louco.

Aníbal, que recebeu o nome de guerra de Sábio, se decepciona com o rumo tomado pela revolução, e se isola do mundo, vive sozinho em uma praia quase que deserta - da Caotinha, um dos motivos pelos quais o julgavam louco, pois lhe foram oferecidos vários cargos públicos e possibilidade de ganhar muito dinheiro, ofertas todas por ele recusadas.

No final do romance, Sara visita Aníbal, e então eles se entregam à sua tão adiada paixão, mas estabelecem uma relação não convencional, pois ele não abdica de sua vida solitária e nem pretende que ela abra mão de sua carreira de médica. O relacionamento deles se baseia em encontros esporádicos.

Aníbal é o personagem que melhor representa o título do romance, *A Geração da Utopia*, pois sempre lutou desinteressadamente pela independência e paz angolana, fez o que estava ao seu alcance para incutir nos outros este sentimento, mas no fim descobre que tudo não passava de um sonho inalcançável, de uma *Utopia*⁷, e foi esta decepção que fez com que ele passasse a viver na já referida praia. Aníbal se decepciona porque a descolonização não trouxe o progresso desejado. Stuart Hall tem uma definição que pode ser aplicada ao contexto angolano:

⁶ Estudante de Medicina, colega e amiga de Sara, natural de Portugal.

⁷ País imaginário, criação de Thomas Morus (1480-1535), escritor inglês, onde um governo, organizado da melhor maneira, proporciona ótimas condições de vida a um povo equilibrado e feliz.

Esses novos estados (pós-coloniais) são relativamente frágeis, do ponto de vista econômico e militar. Muitos não possuem uma sociedade civil desenvolvida. Permanecem dominados pelos imperativos dos primeiros movimentos nacionalistas de independência. Governam populações com uma variedade de tradições étnicas, culturais ou religiosas. As culturas nativas, deslocadas, senão destruídas pelo colonialismo, não são inclusivas ao ponto de fornecer a base para uma nova cultura nacional ou cívica. Somam-se a essas dificuldades a pobreza generalizada e o subdesenvolvimento, num contexto de desigualdade global que se aprofunda e de uma ordem mundial econômica neoliberal não regulamentada. Cada vez mais, as crises nessas sociedades assumem um caráter multicultural ou etnicizado. (HALL, 2003, p. 54).

Problemas do período colonial ainda persistem, como subdesenvolvimento, violência, porém agora com uma nova configuração, já que não é mais o colonizador a estabelecer tais condições, e sim as divisões internas e interesses particulares. O Pós-Colonial não é um período em que todos os laços e relações anteriores de dependência foram rompidos, mas um período em que se deixa de ter o controle colonial direto. Por isso, é justificável a postura assumida agora por Aníbal.

A decepção que Aníbal sofreu se reflete em suas atitudes, pois já que não mais vê o mundo como um lugar puro e bom, seus atos e ensinamentos como homem e intelectual agora seguem essa linha. Uma cena que caracteriza sua nova forma de encarar o mundo é quando se relaciona sexualmente com a filha de um amigo seu (era a primeira relação da moça, Nina). Propositadamente não dispensa carinho algum a ela, nenhum tipo de ternura, não pelo fato de não sentir afeição pela moça ou não ser afeito e este tipo de prática, toma esta postura para mostrá-la que a sua vida será assim, sem motivos reais para a felicidade, que o único sentimento verdadeiro é o do desengano, da frustração das expectativas, tanto que ao final da relação Nina afirma “afinal não foi bom. Só doeu” (PEPETELA, 2000, p. 299).

Uma passagem que simboliza outro motivo do desencanto de Aníbal é a sua caça ao polvo. Trata-se de um polvo visto por Aníbal quando criança, e que na época lhe pareceu enorme e monstruoso, e passou a atormentá-lo durante a sua vida (o Sábio

sonhava constantemente com a imagem do repugnante animal). Depois da guerra de independência, ele vai viver na praia da Caotinha, local onde vira o polvo quando criança. Ele mata o polvo, que descobrira ser muito menor e menos forte do que imaginava. Trata-se de uma metáfora do colonialismo, pois Aníbal considerava a morte do polvo, assim como a independência de Angola, a condição para a felicidade. No entanto, mesmo após a independência, e a morte do polvo, nada se modifica em sua vida, a transformação não acontece, seus tormentos permanecem, o povo angolano continua a passar fome e humilhações, ou seja, a luta que empreendera fora quase que vã, seus ideais e sonhos não passavam de ilusão, não passavam de uma utopia:

Matei-te apenas. Foi a morte que te fez mirrar, ou foram estes trinta ou quarenta anos que levei para te matar? Hoje não és um monstro, mas sim o cadáver dum polvinho, certamente o maior destas águas. Não deixas de ser um polvinho. Tantos anos, tantos anos. (PEPETELA, 2000, p. 298)

No episódio em que Aníbal seleciona sua bagagem para se esconder em casa de Marta, com o objetivo de fugir para a França e lutar por Angola, ele faz questão de levar na mão um livro, *A Náusea*, de Jean Paul Sartre (S.d.).

Esta é uma intertextualidade que nos sugere uma espécie de previsão do futuro de Aníbal, pois o protagonista do citado romance, Antoine Roquentin, assim como o Sábio no futuro, isolar-se-á da sociedade, devido a um sentimento de decepção e de falta de esperança. Percebemos a semelhança de pensamento entre os personagens através do discurso de ambos:

Deixei de ser um lutador. Sei que me entendes. Perdi poucas batalhas, mas sou um vencido. No fundo somos todos uns vencidos, não temos futuro, mesmo os que hoje pensam que estão bem ancorados ao fundo. Basta uma vaga mais forte e vão à deriva. (PEPETELA, 2000, p. 255)

Talvez não exista nada no mundo que seja tão importante pra mim como esse sentimento de aventura. Mas ele vem quando quer; desaparece tão rapidamente! Como fico seco quando ele me deixa. Far-me-á essas curtas visitas irônicas para me mostrar que a vida é um fracasso? (SARTRE, p. 88)

Aníbal permanece sendo ao longo do romance um intelectual engajado, no entanto, com o passar do tempo este engajamento vai tomando novas configurações. Na época em que era estudante em Portugal, discutia teoricamente os rumos de sua pátria natal, mobilizando os estudantes a refletirem e depois agirem no sentido da independência. Neste primeiro momento, podemos associar o Sábio à definição que Sartre faz do intelectual ideal, engajando-se e dirigindo seu discurso a fim de que as pessoas tomassem consciência da situação política de opressão colonial em seu país, onde, como afirma Fanon:

O bem estar e o progresso da Europa foram construídos com o suor e o cadáver de negros, árabes, indianos, amarelos, mas também, a Europa é literalmente a criação do terceiro mundo (FANON apud SAID, 1999, p. 252).

Aníbal sabia da necessidade de se fundar uma base ideológica, uma consciência de que as relações eram novas e mais amplas do que qualquer outra que jamais existiu, onde o nativo silencioso dá lugar ao nativo que atua e fala, em uma terra retomada do colonizador, como parte de um movimento geral de resistência. À população do terceiro mundo caberia tentar resolver os problemas em seu território para os quais a Europa não foi capaz de encontrar resposta. Como afirma Said:

Tomar consciência de si mesmo como parte de um povo submetido é a visão inaugural do nacionalismo antiimperialista. Dessa visão vêm as literaturas, inúmeros partidos políticos, uma legião de outras lutas pelos direitos das minorias e das mulheres e, na maioria das vezes, Estados Independentes (SAID, 1999, p. 271).

Na época da Guerra de Independência, Aníbal luta no campo de batalha, usa seus conhecimentos para se tornar um Responsável e associa teoria e prática, teoria e política, segundo Bhabha (1998), pois continua a discutir os rumos da guerra ao mesmo tempo em que enfrenta o Exército Português.

No entanto, o mais saliente na postura de Aníbal é a imanência da atitude e da preocupação com o próximo. Símbolo de sua atitude frente aos problemas é o fato de ele não se tornar pescador na praia em que fora viver, mas sim caçador de peixes, pois o uso do arpão sugere mais ação do que a passividade da pesca:

Tinha sempre o recurso do anzol e da linha, mas não tinha paciência de ficar sentado em cima dum rochedo a pescar. Era caçador, não pescador. Diferença cultural enorme. Embora os economistas misturem tudo no mesmo grupo de atividade extractiva, pensou ele, a atitude é outra. (PEPETELA, 2000, p. 229)

Notamos sua preocupação com o próximo, dentre outros momentos, quando mesmo após todas as decepções, de se isolar do mundo ao viver na Caotinha, sempre que ia à cidade em busca de mantimentos, o Sábio auxiliava os necessitados, ainda que agora só pudesse usar de sua influência como ex-combatente, que era enorme. É o que Gramsci (2001) chama de intelectual orgânico, Aníbal se associa ativamente às novas correntes de idéias, busca apoiar as forças populares e incitar os outros a lutarem pela justiça, e esse é o caráter dominante no seu posicionamento como intelectual.

Fora do plano diegético, também o autor de *A Geração da Utopia* adota uma postura de intelectual engajado. Desde os tempos de estudante em Portugal, passando pela fase em que se tornou militante do MPLA (1963), inclusive combatendo na guerra contra o colonialismo, assumindo o cargo de Vice-Ministro da Educação na Angola independente.

Ademais, sua produção literária atesta o engajamento proposto pelos Novos Intelectuais de Angola (a partir daqui NIA). Segundo eles, era preciso “apossar-se” da terra e do tempo. O romance em questão contempla as duas categorias, pois cada capítulo é ambientado em um lugar diferente. “A casa” tem como espaço diegético Portugal, “A chana” na mata angolana, “O polvo” no litoral, e “O templo” na capital. Quanto à temporalidade narrativa, o romance se desenvolve num período de 30 anos de uma fase decisiva da História de Angola.

Outra proposta dos NIA era a de contemplar a diversidade cultural e étnica existente no país. Em *A Geração da Utopia*, encontramos reflexões a respeito do tratamento dado a essa diversidade, como, por exemplo, nos diálogos entre Aníbal e Vítor a respeito do tribalismo.

A valorização do patrimônio cultural das populações também foi prioridade dos NIA, prioridade esta que Pepetela faz valer no romance em questão. No decorrer do romance temos vários episódios em que nos são apresentadas danças, crenças, valores das populações nativas de Angola.

Mais um fator importante no projeto dos NIA é a valorização da natureza, o chamado “apego a terra”. Pepetela nos apresenta descrições minuciosas a respeito da natureza de seu país, como no seguinte trecho:

O homem é um ponto minúsculo na chana. O sol acaba de se erguer e perdeu o tom ensangüentado que guardara por momentos, depois de violar a noite. O homem já deixou atrás de si uma longa extensão de terreno, coberta apenas por capim. A mata, abandonada ao notar os primeiros alvares que lhe indicavam o leste, ficou bastante longe, tomou mesmo o tom azulado da distância. Nada se percebe à sua frente, além dum oceano de capim baixo chegando à altura dos joelhos. (PEPETELA, 2000, p. 144).

É interessante notarmos que o narrador faz questão de deixar de nomear personagens na referida passagem, enfatizando com isso a relação natural entre homem e terra, quando não a descrição detalhada apenas da terra:

O alto mar estava agitado. As ondas batiam de encontro aos rochedos que marcavam a entrada da pequena baía e perdiam força. Ainda remexiam as águas por cima do banco de recifes. No entanto, na praia de areia um pouco amarelada por causa da argila caída dos morros, as ondinhas vinham morrer, como sempre, fazendo apenas ondular as serpentinas de algas coladas ao fundo de rocha. Só o estrondo das vagas contra os rochedos, lá fora, fazia adivinhar a calema que se aproximava. (PEPETELA, 2000, p. 225).

A Geração da Utopia é somente um exemplo do uso dos ideais dos NIA que Pepetela faz, pois encontramos ao longo de sua obra uma espécie de programa nesta direção, como, por exemplo, em *Parábola do Cágado Velho* (2005), em que há uma série de costumes locais postos em evidência, ou em *O cão e os Caluandas* (2002), em que percebemos a atenção voltada à zona urbana angolana.

Rita Chaves afirma que:

A certeza de que o passado tinha sido diferente e mais feliz alimentava a crença num futuro também mais harmonioso... a utopia, então, constituía-se sob matizes de uma certa historicidade, apoiando-se em forças potenciais vislumbradas por entre os descompassos que a velocidade colonial impôs ao ritmo da tradição (CHAVES, 1999, p. 60).

Trata-se de um atributo saliente na obra de Pepetela, é o que os NIA chamavam de conjugação entre passado e história, em romances como *Mayombe* (1985) ou o próprio *A Geração da Utopia*, sendo esta uma característica tanto da produção de Pepetela quanto dos propósitos dos NIA.

Ora, a obra jamais se limita ao objeto pintado, esculpido ou narrado; assim como só percebemos as coisas sobre o fundo do mundo, também os objetos representados pela arte aparecem sobre o fundo do universo.

(Jean Paul Sartre)

3.2 O intelectual na perspectiva da diáspora, hibridismo, multiculturalismo, nesta utópica geração

Os personagens que formam a “geração da utopia” são todos angolanos que tiveram de deixar seu país de origem para estudar em universidades portuguesas, em função da precariedade da educação em Angola. Assim sendo, podemos afirmar que esta geração é uma geração diaspórica, que embora provenham todos do mesmo país, cada um vem de um local diferente dentro deste país⁸. Esta geração, como grupo, só se forma em função da diáspora, no estrangeiro.

Em Portugal havia um convívio entre angolanos (mulatos, brancos e negros) de maneira harmônica como nem mesmo em Angola se encontrava, chegando estes a dividirem a mesa do almoço, isto até ser deflagrada a guerra de independência angolana, pois aí o racismo passou a ser a prática comum entre os angolanos que estavam em Portugal.

Uma das personagens que mais reflete a respeito da condição de estrangeiro em que agora se encontra é Sara. Ela possui uma visão negativa a respeito do povo português, que fica clara na seguinte passagem:

Gente bisonha, que ia para o hospital ou dele vinha. Preocupados com alguma doença, real ou suposta. Se não têm nenhuma, preocupam-se pela que terão no futuro. O português precisa sempre de qualquer coisa para estar melancólico... Povo triste... (PEPETELA, 2000, p. 09)

Em contraponto ao saudosismo manifestado com relação à terra natal, a cujos habitantes atribui uma alegria espontânea, que ela faz questão de desvincular da

⁸ Sara de *Benguela*, Aníbal de *Luanda*, Vítor do *Huambo*.

irresponsabilidade que alguns preconceitos podem associar. Notamos nesse posicionamento de Sara o embate entre nacionalismo X exílio, assim definido por Said:

O nacionalismo é uma declaração de pertencer a um lugar, a um povo, a uma herança cultural. Ele afirma uma pátria criada por uma comunidade de língua, cultura e costumes e, ao fazê-lo, rechaça o exílio, luta para evitar seus estragos. Com efeito, a interação entre nacionalismo e exílio é como a dialética hegeliana do senhor e do escravo, opostos que informam e constituem um ao outro... (SAID, 2003, p.49).

Um sentimento que percebemos nos angolanos em Portugal é o de profunda preocupação, agravada pela falta de notícias concretas, sobre a situação de Angola, pela miséria já habitual, mas sobretudo pela guerra que se anunciava com as atitudes violentas da UPA (União da Populações de Angola), inclusive contra angolanos.

Sara sofre com a sensação do exílio, não consegue cortar o que Hall (2003) chama de “cordão umbilical”. É como afirma Said:

O exílio nos compele estranhamente a pensar sobre ele, mas é terrível de experienciar. Ele é uma fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal, entre o eu e seu verdadeiro lar: sua tristeza essencial jamais pode ser superada (SAID, 2003, p. 46).

No entanto, Sara, contrariamente ao seu plano inicial, assim como seus companheiros de exílio, não volta para Angola quando consegue fugir de Portugal (foge pois o governo português não permitia a saída dos estudantes de seu país), ela vai para a França, destino de muitos de seus companheiros. A partir daí podemos verificar uma diáspora dentro da diáspora inicial, pois os angolanos que deixaram seu país e formaram um grupo em Portugal agora têm de buscar outros países que ofereçam liberdade e segurança. Malongo acaba na Holanda, Elias nos EUA, Vítor na Argélia, etc.

Durante a guerra de Independência, identificamos outras formas de deslocamento do povo angolano, de diáspora, como, por exemplo, a fuga de grandes massas de pessoas para a Zâmbia (país vizinho ao leste). O desespero, a fome, a falta de perspectiva de melhora, faziam com que milhares de pessoas empreendessem marcha (em infindáveis caminhadas) em direção à Zâmbia, sem nem mesmo possuir o que vestir ou comer, se alimentando do que a natureza porventura lhes oferecesse pelo caminho. Isto fez com que muitas antigas aldeias (Kimbos) ficassem desertas:

Os helicópteros despejavam bombas, metralha, e homens treinados para matar. Os campos de milho e massango, as lavras de mandioca, as hortas, tudo tinha sido devastado, ou pelos desfoliantes lançados pelos aviões ou por homens raivosos que arrancavam as plantas da terra com a mesma raiva com que outros, antes deles, tinham do norte despedaçado as cabeças das crianças contra as árvores (PEPETELA, 2000, p. 145).

Na passagem supracitada temos outro motivo de desespero da população angolana, a de nem saber de onde vem o mal, quem é o verdadeiro inimigo, pois os “do norte” é uma referência à UPA, organização angolana que lutava contra o colonialismo português.

Outra variação no que concerne à diáspora que identificamos em Angola, principalmente após a guerra contra Portugal, na época da luta interna pelo poder, é o deslocamento de comunidades dentro do país, na tentativa de fugir da guerra, formando novas aldeias unidas unicamente pelo desespero, sem nenhum tipo de parentesco e com formação cultural diversa. Estas novas comunidades tinham se perdido de suas famílias e viviam agora numa miséria total, sobrevivendo quase que unicamente da ajuda de algumas organizações (como o PAM, programa alimentar mundial, braço das Nações Unidas):

Os deslocados tinham vindo de todos os cantos da província, eram camponeses que ali não tinham terras boas nem água para cultivarem... O problema era a fome e as doenças... Aníbal olhava para eles e reconhecia o mesmo tipo de caras e atitudes dos que há dez anos vira fugirem para a Zâmbia. (PEPETELA, 2000, p. 254).

Um caso curioso de exílio é o que Aníbal impõe a si mesmo. Após a Guerra de Independência ele decide morar sozinho em uma praia quase que deserta. É um isolamento praticado dentro do próprio país, na Caóta, mas não deixa de ser uma forma de exílio.

Nos termos de Said (2003), o isolamento de Aníbal se assemelha ao de um refugiado (que possui uma conotação política). Aníbal se isola em função da descrença nos antigos companheiros. A decepção com relação ao posicionamento político dos outros intelectuais que formaram a “geração da utopia”, que passaram a se preocupar quase que unicamente com o próprio enriquecimento financeiro, motivou Aníbal a se afastar de tudo, pois não conseguia ver a possibilidade de concretizar o sonho de uma Angola próspera.

Por outro lado, Said (2003) chama de expatriados os que voluntariamente vivem em outro país, motivados por razões pessoais. Também é o caso de Aníbal (muito embora não seja em outro país), pois ele decide viver na Caótinha para matar o polvo que vira quando criança e passara a atormentá-lo por toda a vida. Além disso, outra razão pessoal para o afastamento de Aníbal é a sua percepção de que as pessoas às quais ele havia se ligado deixaram de ser seres humanos para apenas se tornarem os cargos que ocupam, e é contra essa desumanização que ele luta ao se isolar.

Esta opção de Aníbal gera desconfiança nos antigos companheiros, que cogitam a possibilidade de ele estar preparando algo para tomar o poder, criando novas armas de guerra, pensam também na possibilidade dele estar louco, etc. Tudo pela razão que Sara aponta:

Podias procurar a tua independência, tudo bem. Outros o fizeram. Mas ficaram a trabalhar no sistema. E tu tens um curso superior, arranjavas um emprego em qualquer lado. É mais isso que as pessoas não entendem, que tenhas te metido aqui, isolado do mundo. Significa um corte radical com o sistema, um exílio voluntário, e isso incomoda. (PEPETELA, 2000, p. 249).

No entanto, esta escolha de Aníbal apenas atesta a sua coerência com os seus ideais de jovem intelectual, já que não pode mudar os rumos do país para o bem, também não vai colaborar com a administração corrupta que se instalara em Angola.

A despeito de toda convicção de seu exílio, Aníbal não consegue cortar definitivamente os laços com a terra natal, o “cordão umbilical”, como fica claro no seguinte trecho:

Aníbal evitava falar da sua chegada à terra natal, que tinha abandonado tantos anos atrás e que no entanto o atraía irresistivelmente, embalando-o com canções de meninice, lendas de Kianda e berridas nas areias vermelhas dos muceques. Amor ressentido, paixão - rejeição, Luanda. (PEPETELA, 2000, p. 360.)

Isto exemplifica o que Hall (2003) chama de fidelidade às origens, um certo apego às tradições, e também o embate que Kristeva (1994) aponta no estrangeiro entre saudade da terra natal contra a dor de saber-se já não pertencente à mesma.

Bhabha (1998) afirma que no período em que vivemos é teoricamente inovador e politicamente crucial que transcendamos as narrativas de subjetividades originárias e nos detenhamos nos processos desencadeados pela articulação da diferença cultural. Os deslocamentos que acabamos de relatar (e ainda muitos outros de tempos anteriores) possibilitaram uma série de contatos entre culturas, que geraram inúmeras formas híbridas.

A descendência de Sara é um exemplo importante da mistura étnica presente em Angola. Seu pai era “meio” Judeu (O avô judeu casara com uma mulher não judia), no entanto lia apenas a Bíblia e não o Talmude. Sara ainda tinha certeza que uma de suas bisavós era mulata, e sua mãe afirmava a esse respeito:

Quando Sara lhe perguntava pelas suas origens, Dona Judite apontava nas veias, aqui há de tudo, só de chinês é que provavelmente não. Até de boer, mas não lembres isso ao teu pai, para ele boer e alemão é a mesma coisa (PEPETELA, 2000, p. 52).

Mostrando também o hibridismo da cultura paterna, pois por mais que ele praticasse a religião Católica, ainda guardava mágoa dos males que os alemães causaram aos judeus, especialmente na Segunda Guerra Mundial.

No concernente ao que Peter Burke (2006) chama de indivíduos híbridos, um exemplo muito evidente da mistura étnica é o dos mulatos. Boaventura refletindo a respeito do colonialismo português, afirma que:

Longe de ser uma imitação falhada, a mulata e o mulato são a negação da imitação. É a afirmação a *posteriori* de um limite, um limite que só se afirma depois de ultrapassado (SANTOS, 2006, p. 245).

Trata-se de um indivíduo no qual fica explícita a mistura, sem nenhum tipo de hierarquia, cada uma das “matrizes” cede um pouco para gerar a nova forma. A personagem Fernanda de *A Geração da Utopia* é um bom exemplo dessa forma, pois possuía pele escura, cabelos lisos, olhos verdes. A mistura supracitada aparece no romance sem nenhum tipo de preconceito, pelo contrário, é a celebração do híbrido:

Vítor esqueceu Elias e sua conversa inquietante. Que se lixassem todos os racistas do mundo, perante aquela jovem até um neo-nazi se rendia à evidência da superioridade das misturas. (PEPETELA, 2000, p. 52).

E para confirmar o absurdo do racismo praticado por alguns portugueses contra negros e mulatos angolanos, Sara fazia questão de lembrar que a formação do povo português também era híbrida, feita de uma mistura de negros (que em certa época chegou a ser de 15% da população do sul de Portugal), árabes e judeus, dentre outros que ela não sabia ou lembrava.

Outra forma de hibridismo que encontramos em abundância são as Práticas Híbridas. A rotina de Aníbal quando passa a viver na praia da Caótinha denota este tipo de prática, pois ele é um caçador de peixes, que come seus peixes com funge angolano (pasta de farinha de milho ou mandioca com água), tomando o kaxipembe (espécie de aguardente local); ao mesmo tempo em que usava tubos de oxigênio, máscara de mergulho, roupa de borracha, etc. para caçar seus peixes, bebia whisky outras vezes. Na conduta híbrida deste personagem percebemos uma mescla entre tradição e modernidade. Além disso, na época em que lutava nas matas angolanas contra o colonialismo português, Aníbal também tinha práticas híbridas, junto com seu guia, com quem ia aprendendo técnicas nativas de sobrevivência. Ele associava métodos de guerrilha aprendidas na URSS com conhecimentos de origem local sobre sobrevivência nas matas (para descobrir mel, atrair caça ao assoviar em folhas de determinadas árvores, etc.).

No entanto, nem sempre a postura tomada pelos angolanos foi a da aceitação da mistura. Malongo, que após o término da carreira como jogador de futebol se tornou músico (tocava viola e cantava em bares da Europa), tinha sólida resistência contra a influência da música zaireense, tida por muitos como o protótipo da música africana. Neste sentido, Peter Burke afirma que “a segregação só é uma possibilidade no curto prazo... mas não é uma opção viável em la longue dureé” (BURKE, 2006, p. 102), principalmente pelo fato de nenhuma cultura ser uma ilha, sem contatos, já que dificilmente fica-se imune ao contato com o outro.

Burke chama a atenção para o fato de que:

O preço da hibridização, especialmente naquela forma inusitadamente rápida que é a característica de nossa época, inclui a perda de tradições regionais e de raízes locais (BURKE, 2006, p. 18).

Porém o caso angolano nos parece diferenciado, pois à influência de outras culturas soma-se o nacionalismo fomentado pela recente independência, fazendo com que não houvesse perda de tradições locais muito significativas, mas sim a prática da tradução, que é a adaptação de algo externo de forma a que funcione no novo contexto.

Estas formas híbridas requerem uma maneira particular de administração, uma filosofia que respeite as diversidades de forma inclusiva, o multiculturalismo, como afirma Stuart Hall:

O estado reconhece formal e publicamente as necessidades sociais diferenciadas, bem como a crescente diversidade cultural de seus cidadãos, admitindo certos direitos grupais e outros definidos pelo indivíduo. (HALL, 2003, p. 77.)

Analisaremos no romance em questão três ambientes na questão multicultural. O primeiro deles é Portugal dos anos 60, seguido de Angola já no período pós-guerra de independência, e também a *Igreja da Esperança e da Alegria do Dominus*.

O espaço inicial do romance em questão é Portugal da década de 60, em pleno Estado Novo Português, regime autoritário, corporativista, conservador, tradicionalista, anti-liberal, anti-democrático e repressivo, que durou de 1933 a 1974. Foi um regime que possuía forte ligação com a Igreja Católica e apesar de não proibir, fazia fortes restrições às demais manifestações religiosas e culturais (como no caso do lar dos

protestantes, onde vivia Elias). Foi um regime que adotou uma severa censura à televisão, rádio e às publicações, apoiada pela PIDE, que fazia forte vigilância, inclusive na Casa dos estudantes do Império, como aparece em *A Geração da Utopia*, chegando inclusive a investigar e fichar Sara, simplesmente por uma palestra por ela proferida. O Regime de Salazar (fundador e principal chefe, de 1933 a 1968) coibia as inovações, não permitia que o contato cultural produzisse formas híbridas em Portugal, pelo temor de que isto destruísse os verdadeiros valores portugueses.

A intenção inicial dos intelectuais que formaram a *Geração da Utopia*, que viveram o regime salazarista, era de construir uma sociedade que considerasse a heterogeneidade cultural e econômica, já que em Angola havia grande diversidade cultural interna, devido às várias culturas nativas espalhadas pelo país, além de outros estrangeiros que ali viviam. Neste sentido, há uma íntima relação entre o Pós-Colonial e o surgimento da questão multicultural, pois estas culturas nativas, antes obscurecidas pelo colonizador, agora ressurgem com maior autonomia. Em decorrência disto, encontramos no romance inúmeras discussões na tentativa de fundar uma nação com liberdade, igualdade, justiça social, etc., modelo de multiculturalismo próximo, senão igual, ao proposto por Hall:

Em vez de constituir uma estratégia para melhorar a sorte apenas das minorias raciais ou “étnicas”, esta teria que ser uma estratégia que rompesse com a lógica majoritária e tentasse reconfigurar ou reimaginar a nação como um todo de uma forma radicalmente pós-nacional. (HALL, 2003, p. 78).

Era a tão propagada idéia de se construir um país em África, não apenas mais um país africano, dada a desigualdade e miséria em que se encontrava a maior parte deste continente.

Apesar desse intuito inicial, Aníbal já percebia uma tendência para a segregação durante a guerra de independência, em uma discussão com Vítor, ele afirma:

Deixa de ironias. E não te coloques em posições regionalistas. Porquê dizes “você” e “nós”? Pões-te também do outro lado da barreira? Estás só a criar um fosso entre nós, um fosso falso (PEPETELA, 2000, p. 170).

Tendência esta que se concretiza na Angola Pós-Colonial. Aníbal afirma a existência agora de duas Angolas, e alerta para a necessidade de se tapar este fosso, de se criar as pontes, o que Bhabha (1998) chama de “entre-lugar”, ou seja, um espaço que se produz na articulação das diferenças culturais, redefinindo a própria idéia de sociedade, a partir de novos signos de identidade e novas maneiras de colaboração e contestação.

No decorrer do romance temos vários exemplos da segregação apontada por Aníbal, como na ocasião em que Malongo espanca e demite um empregado e o desafia ironicamente a procurar seus direitos, pois sabia que os direitos sociais adquiridos com a revolução não mais existiam. Outro exemplo é o caos da aviação enfrentado pela população angolana, exceto pelos VIP, como afirma Orlando, futuro genro de Malongo e Sara.

No entanto, o romance deixa vislumbrar uma possibilidade de melhora futura na questão multicultural. Isto fica evidente quando Malongo reclama que o governo promete que em breve os mercados vão deixar de funcionar com divisas (possuídas apenas pelos ricos), reclama porque obviamente perderá privilégios que a desigualdade lhe proporcionava. Além disso, apesar da discriminação, principalmente financeira, já há em Angola uma certa “liberdade cultural”, pois Elias afirma que só agora pôde ali instalar sua igreja, já o havia tentado em outros tempos, mas somente agora fora possível: “Já há liberdade suficiente para transmitir a minha mensagem, antes era capaz de ter problemas” (PEPETELA, 2000, p. 299). Ademais, Orlando afirma que a intervenção do estado na esfera particular vai diminuir, inclusive abrindo espaço para a criação de escolas e bancos privados.

A *Igreja da Esperança e da Alegria do Dominus* adota uma estratégia multiculturalista na formação de suas doutrinas. Exemplo disto é o raciocínio de Elias a respeito do nome que deveria adotar para seu Deus:

Pensei em soma, soba, muata, mfumu, que todos querem dizer chefe nas línguas de Angola... Não podia ser, era sempre privilegiar uma região ou uma cultura, em detrimento das outras, retirava logo o caráter nacional. Tinha de ser um título em língua de todos... (PEPETELA, 2000, p. 337).

Por isso acaba por escolher *Dominus* (senhor), em Latim, que neste contexto soaria de forma mais isenta, além de parecer a todos uma “língua de religião”, como afirma o próprio Bispo.

Segundo Hall (2003), em uma sociedade multicultural é necessário que haja um referencial no qual as divergências mais graves possam ser resolvidas, e este referencial não pode ser o de um dos grupos. É exatamente a postura que Elias adota ao comandar sua igreja, ele defende a idéia, assumindo que nem tudo foi informado por *Dominus*, de que nas zonas de sombra, de conflito, a cultura de origem tem bastante importância, ele cria respostas e soluções a partir do que imagina ser o senso comum do cidadão médio angolano. A formação das bases culturais da religião de Elias pode ser identificada nas palavras de Boaventura:

A identidade pós-colonial, ao romper com a distinção clara entre a identidade do colonizador e a identidade do colonizado, tem de ser construída, para o centro hegemônico, a partir das margens das representações e através de um movimento que vai das margens para o centro. (SANTOS, 2006, p. 236).

Ou seja, ao eixo vertical vão sendo anexadas conexões laterais, são as margens passando a fazer parte do centro cultural.

Com relação às músicas de sua igreja, Elias também considera a heterogeneidade, e sugere a adequação ao contexto. Ele afirma que:

Há ritmos próprios que devem ser mantidos, os ritmos que estão de acordo com a cultura original das pessoas... Aqui é o do batuque, na Europa seria outro (PEPETELA, 2000, p. 335).

No entanto, esta postura não desconsidera a contribuição que outras culturas podem fornecer, como por exemplo, no momento do início do primeiro culto, é colocada uma música clássica (Bach) para atrair a atenção do público e representar um momento de seriedade ao início do evento. Elias faz o que Hall afirma ser o ideal para uma sociedade multicultural, ele se funda:

...não em uma noção abstrata de nação e comunidade, mas na análise do que a “comunidade” realmente significa e como as diferentes comunidades que hoje compõe a nação interagem concretamente. (HALL, 2003, p. 78).

Há que se considerar, obviamente, que Elias usa o multiculturalismo a fim de atrair mais fiéis e, conseqüentemente, ganhar mais dinheiro. Assim sendo, ele prega o fim dos preconceitos, conflitos, etc. não com o intuito de melhorar a vida das pessoas, mas sim de melhorar unicamente a sua própria vida.

Hall (2003) afirma que assim como existem diversas sociedades multiculturais, cada uma delas requer uma forma diferente de multiculturalismo. O autor ainda apresenta uma classificação neste sentido: multiculturalismo conservador, liberal, pluralista, comercial, corporativo, e crítico. Ao Estado Novo português podemos associar o multiculturalismo corporativo, que busca “administrar” as diferenças culturais da minoria, visando o interesse do centro” (HALL, 2003, p. 51). Já na Angola pós-independência, podemos perceber um multiculturalismo comercial, propondo que:

...se a diversidade dos indivíduos de distintas comunidades for publicamente reconhecida, então os problemas de diferença cultural serão resolvidos (e dissolvidos) no consumo privado, sem qualquer necessidade de redistribuição do poder e dos recursos (HALL, 2003, p. 51).

No concernente à Igreja de Elias, identificamos uma mescla entre o multiculturalismo liberal, que busca integrar as minorias ao *mainstream*⁹, com o multiculturalismo comercial, ao não abrir mão do poder e dos recursos materiais.

⁹ Corrente principal (termo inglês).

*Criar criar
gargalhadas sobre o escárnio da palmatória
coragem nas pontas das botas do roceiro
força no esfrangalhado das portas violentadas
firmeza no vermelho sangue da insegurança
(...)*

(Agostinho Neto)

3.3 Carnavalização do Intelectual Angolano

Encontramos em *A Geração da Utopia* a carnavalização, como definida por Bakhtin (1997), principalmente no último capítulo do romance, “O Templo”. No entanto, já nos primeiros capítulos identificamos elementos do carnaval, ou que corroboram no sentido de tornar o carnaval possível no futuro.

Um dos elementos carnavalescos que aparece em toda a diegese é o aproveitamento de personalidades míticas, atualizadas, dialogando diretamente com o presente, a fim de problematizar a realidade. Nesse sentido, surgem Viriato da Cruz¹⁰ e Mário de Andrade¹¹, importantes intelectuais angolanos que participaram da Guerra de Independência contra Portugal. Viriato e Mário não aparecem como personagens efetivos em *A Geração da Utopia*, mas são citados por Aníbal como sendo líderes do recém fundado MPLA, o que atesta credibilidade ao movimento:

O Mário de Andrade e o Viriato da Cruz é que estão à frente, pelo menos no exterior. Dizem que foram eles que organizaram os ataques às prisões em Luanda... o Mário e o Viriato são conhecidos, dois grandes intelectuais, oferecem muito mais garantias de seriedade (PEPETELA, 2000, p. 20).

Além de Mário e Viriato, Otto Glória¹² também é citado no romance, como treinador do Benfica, clube no qual Malongo joga.

¹⁰ Viriato Francisco Clemente da Cruz (1928 - 1973), é considerado um dos mais importantes impulsionadores de uma poesia regionalista angolana, nas décadas de 40 e 50. Na década de 60 se tornou Secretário Geral do MPLA – Movimento Popular de Libertação de Angola. Publicou a obra *Poemas* em 1961.

¹¹ Mário Pinto de Andrade (1928- 1990) chega a assumir a presidência do MPLA em um período em que Agostinho Neto fora preso pela PIDE. Participa da organização do *Caderno de Poesia Negra de Expressão Portuguesa*. Após a independência de Angola, por divergências políticas, Mário exila-se na Guiné-Bissau e ocupa o cargo de Coordenador Geral do Conselho Nacional de Cultura.

¹² Otto Martins Glória (1917 - 1986)- técnico brasileiro de futebol. Dirigiu dentre outras equipes o Benfica, o Porto e Sporting em Portugal, assim como a própria Selecção Nacional Portuguesa. Foi o técnico da

Ademais, os três primeiros capítulos apontam no sentido da mudança de estado, parecem preparar o ambiente para que no quarto e último capítulo tenhamos enfim a carnavalização na sociedade angolana. O quarto capítulo, “O templo (a partir de julho de 1991)”, já nos indica em seu título sua data inicial. Esta data não é posta por acaso, é o ano em que celebram-se os Acordos de Bicesse, os quais encerram a guerra civil (que iniciara em 1975) e marcam eleições para o ano seguinte. Assim sendo, a sociedade angolana goza de um pouco de paz após aproximadamente trinta anos de conflito, há uma mudança nas relações anteriores, algo grotesco ao se considerar o anterior estado, surge então a carnavalização de Angola:

A imagem grotesca caracteriza um fenômeno em estado de transformação, de metamorfose ainda incompleta, no estágio da morte e do nascimento, do crescimento e da evolução (BAKHTIN, 1987, p.21).

Um elemento constituinte do carnaval é o sentimento de alegre relatividade, que permeia o último capítulo. Várias são as passagens em que os personagens riem, gargalham, sorriem, lembrando que o riso carnavalesco é ambíguo, ao mesmo tempo em que é de júbilo é também de deboche. Mesmo o personagem Aníbal, o mais desiludido, é influenciado por esta alegre relatividade. Ele está em Luanda visitando Sara, com um bom humor que já não é característico seu, fazendo piadas até mesmo a respeito de assuntos que já foram os mais sérios de sua vida (como o papel de sua geração na história angolana).

Porém, o símbolo máximo da alegre relatividade no romance é a *Igreja da Esperança e da Alegria do Dominus*, cujo nome já é sugestivo. Os ideais dessa igreja podem ser percebidos através do discurso de seu Bispo e fundador, Elias:

seleção portuguesa que disputou a Copa do Mundo em 1966, obtendo o melhor resultado já conseguido por uma seleção portuguesa em copas do mundo, tornando-se assim figura lendária.

É uma igreja de Deus. Dominus quer dizer Senhor em Latim. E é da esperança, porque é a única igreja que tem sempre uma palavra de estímulo, de encorajamento, para as pessoas... E da alegria, porque Dominus quer que toda a gente se divirta, até certos limites evidentemente. Por isso não deve ser surpresa que o único bispo da Igreja esteja neste momento a dançar e a beber neste cabaré (PEPETELA, 2000, p. 330).

Para Bakhtin (1997), no carnaval as vestimentas adquirem um matiz de alegre relatividade. É o que encontramos no culto da referida igreja, pois o Bispo aconselha as pessoas a não usarem a cor preta, símbolo da tristeza, ao que os fiéis aderem vestindo saias e blusas floridas, calças azuis, verdes ou vermelhas.

No entanto, Elias prega que as pessoas se divirtam (inclusive sexualmente, o que faz sua igreja diferente de quase todas as outras) sem sentir culpa, com o intuito de tornar sua igreja popular, e com isso angariar mais lucros financeiros, verdadeiro propósito do Bispo.

Outra construção carnavalesca que encontramos no culto da igreja de Elias é o livre contato entre os homens. Durante o culto, convivem em pé de igualdade tanto pessoas do povo como jornalistas, médicos, ministros (Vítor), empresários, feiticeiros. Como sugere Bakhtin:

O carnaval aproxima, reúne, celebra os esponsais e combina o sagrado com o profano, o elevado com o baixo, o grande com o insignificante, o sábio com o tolo, etc. (BAKHTIN, 1997, p. 123).

Isto sem que haja nenhum tipo de hierarquia, as restrições sociais ficam temporariamente suspensas em função do momento (carnavalesco), o que é fundamental para o carnaval. O Bispo fala neste sentido:

Esta é a igreja de Dominus, todos são bem-vindos, os fiéis são bem-vindos, os curiosos são bem-vindos, os inimigos são bem-vindos, os caluniadores são bem-vindos, os descrentes são bem-vindos, todos são de Dominus, porque a todos Dominus ama, e no fim já não serão descrentes, e no fim já não serão inimigos, e no fim já não serão caluniadores, pois no fim somos todos irmãos, no fim todos somos filhos de Dominus ... (PEPETELA, 2000, p. 370).

Além do livre contato entre os homens, há, por parte da Igreja de Elias, uma reconfiguração das leis (morais, de valores, etc.) que vigoravam até então, o que Bakhtin (1997) afirma ser característico do carnaval. O Bispo declara essa mudança no culto:

...Dominus nos criou para o prazer, e houve homens que não entenderam, houve homens que quiseram nos tornar tristes, houve homens que inventaram regras de infelicidade, e esses homens criaram religiões sem entender a mensagem de Dominus... (PEPETELA, 2000, p.370.)

O sentimento de igualdade e de alegre relatividade semeado pelo Bispo acaba ultrapassando a situação do culto. Ao sair da Igreja as pessoas ficam ainda influenciadas por esta disposição, pois saem empolgadas repetindo as palavras de Elias, se tocando, dançando, se beijando.

Para Bakhtin (1997), a ação principal do carnaval é a coroação bufa e posterior destronamento do rei do carnaval. O Rei do “carnaval angolano” (no romance) é Elias, cuja coroação, bufa, pois Malongo e Vítor, os patrocinadores da igreja, já sabiam que toda sua inspiração divina não passava de charlatanice, se dá no culto de sua igreja. Todos os momentos do ritual carnavalesco, como as roupas do rei, os símbolos do poder, tornam-se ambivalentes, já apontam para uma alegre relatividade. É o que acontece com Elias:

O bispo de Dominus trajava como os membros da congregação, uma ampla blusa de todas as cores, com motivos da cultura nacional, destacando-se a figura do Pensador e Tchibinda Ilunga, e calças amarelas. Ao pescoço trazia um colar grosso e brilhante, que sustentava uma enorme medalha com o triângulo e a linha inclinada. (PEPETELA, 2000, p. 370).

O rito do destronamento é indispensável à completude do carnaval, como se encerrasse a coroação. Em *A Geração da Utopia* não aparece o destronamento de Elias, possivelmente pelo fato de a história não se encerrar com o fim do romance, o próprio título do último capítulo nos sugere isso (a partir de...). Assim sendo, é provável que no futuro aconteça o destronamento de Elias, como também ocorra o aparecimento de alguns elementos do carnaval que por ora não estão no romance.

Segundo Bakhtin (1997), o espaço ideal para o carnaval é a praça pública e as ruas contíguas. O primeiro culto da Igreja de Elias, onde encontramos quase que com plenitude as características carnavalescas, celebra-se em um cinema alugado.

Porém, o local é provisório, pois está sendo construído um templo para a *Igreja da Esperança e da Alegria do Dominus*, em uma praça, um largo, que seria anteriormente destinado para a habitação popular, mas que o Ministro (e sócio da Igreja), Vítor, consegue legalizar em favor da igreja. Em um futuro próximo os cultos da Igreja de Elias serão em uma praça, que pelo seu caráter será pública, remetendo para a definição bakhtiniana.

No primeiro culto, ao término do mesmo, as ruas adjacentes se tornam local de “festejos carnavalescos”, como sugerido por Bakhtin:

...todo o povo dançando e se beijando e se tocando, se massimbando mesmo nas filas e nos corredores e depois no largo à frente do Luminar e nas ruas adjacentes, batendo os pés e as palmas e dizendo Dominus falou, a caminho dos mercados e das casas, das praias e dos muceques, em cortejos se multiplicando como no carnaval... (PEPETELA, 2000, p. 375).

O carnaval também se caracteriza pela não existência da divisão entre atores e espectadores, todos participam do carnaval de forma ativa. É o que detectamos no culto da *Igreja da Esperança e da Alegria do Dominus*, pois embora o culto seja dirigido pelo Bispo, há a participação de todos, seja dançando, cantando, participando em coro, seja subindo ao palco para receber a cura de Dominus pela mão do Bispo Elias:

Elias continuava a falar e a aumentar a cadência, no que foi acompanhado pelos fiéis, e em seguida por toda a assistência, até pelo jornalista André Silva que abandonara o caderno de notas e gritava como todos, os olhos redondos, esquecida a sua função de crítico mordaz, chegando ao ponto de no dia seguinte escrever no jornal que o cinema Luminar perdera o tecto durante o culto, ele próprio tinha visto o tecto projectar-se para o espaço em milhões de fragmentos luminosos... (PEPETELA, 2000, p. 374).

É curioso observar como até mesmo os mais cépticos acabam aderindo ao espírito do culto, como o citado jornalista e o próprio Malongo, sabedor da falácia.

Tais características carnavalescas acima identificadas convergem para que consideremos a Carnavalização Angolana também como uma poderosa metáfora de transformação.

Obviamente, por se tratar de um período em que a Angola deixa de ser colônia e passa a ser independente politicamente, já há uma mudança significativa na realidade do país. Muitos dos que lutaram na guerra de independência passam a trabalhar no governo, surgem novas oportunidades de crescimento para pessoas que em outra situação não ascenderiam economicamente, como no caso do personagem Malongo, isto em uma pequena escala, pois o povo angolano cada vez enfrenta mais dificuldades, mas agora de outra ordem. Porém a mudança, ainda que não como a desejada pelos angolanos, acontece. Segundo Hall:

As sociedades modernas são, portanto, por definição, sociedades de mudança constante, rápida e permanente. Esta é a principal distinção entre as sociedades “tradicionais” e as “modernas” (HALL, 2004, p. 14).

A sociedade angolana passa por estas transformações rápidas, pois de colônia passa a independência, logo após passa por uma guerra civil, intercalada por tentativas de paz. É possível associar o que aconteceu à sociedade angolana à carnavalização (pois esta é uma metáfora de transformação moderna). Há uma mudança na situação do país, um sentimento de felicidade, ainda que efêmero, contagiou as pessoas (como na alegre relatividade carnavalesca), “reis” que anteriormente nada de “nobre” possuíam foram agora coroados. Mas algo que é de extrema importância nessa mudança é o diálogo, ou seja, não é uma inversão pura e simples de posições, as trocas acontecem com certo grau de influência, gerando formas novas e híbridas.

Um personagem que simboliza essa inversão é Malongo, que de jogador de futebol, de origem economicamente pobre e mal sucedido na carreira de atleta, passa a ser um empresário rico. Além disso, Malongo também pode ser exemplo de como esta mudança é permeada pelo diálogo, pois ele, para convencer os capitalistas a aceitarem sua participação como intermediário em seus negócios, os entretinha com músicas tocadas ao violão, instrumento de origem popular. Por outro lado, Malongo trata um empregado seu com violência semelhante à usada pelos antigos colonos portugueses. Ou seja, o “alto” e o “baixo”, as mudanças culturais, encontram pontos de intersecção no meio das diferenças, pontos de diálogo, nisto que podemos chamar de Carnavalização Angolana.

O sucesso da igreja de Elias não é um fato isolado, em um momento de profunda crise, as pessoas buscam válvulas de escape, como a fé, por exemplo. Daí a emergência de inúmeras congregações religiosas neste período de globalização, em que “A indústria atual funciona cada vez mais para a produção de atrações e tentações” (BAUMAN, 1999, p. 86), a religião funcionando para a solução dos males e também como atração, através de seus cultos criativos.

Percebemos um paradoxo na relação de Elias e Vítor com a religião, pois ambos tiveram uma formação marxista¹³, céptica a respeito destas crenças. No entanto, a ambição econômica fez com que se utilizassem de maneira intensa da antes renegada religião, pois fundaram uma igreja. Ou seja, intelectuais que ajudaram a fazer a independência de Angola agora se unem com outro propósito, muito diferente do inicial, agora seu objetivo é subtrair dinheiro de pessoas humildes. Podemos ainda considerar que estes intelectuais utilizam-se do carnaval para posteriormente subverter o próprio carnaval, criando uma nova ordem de poder (religioso-econômico), corrompendo assim o ideário carnavalesco da igualdade. No entanto, a nova disposição popular nos leva a crer que a cultura é uma poderosa ferramenta de transformação social (não a única), desde que não sofra a interferência de interesses mesquinhos.

¹³ Doutrina dos teóricos do socialismo, os filósofos alemães Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895), fundada no materialismo dialético, que se desenvolveu através das teorias da luta de classes e da elaboração do relacionamento entre o capital e o trabalho, do que resultou a criação da teoria e da tática da revolução proletária.

CONCLUSÃO

O presente trabalho confirma a hipótese de alguns dos teóricos por nós estudados, dentre eles Stuart Hall (2003), de que há uma íntima relação entre o Pós-Colonial e a emergência de questões como diáspora, hibridismo, multiculturalismo, o aparecimento de novas metáforas de transformação (como a carnavalização), etc., pois o romance *A geração da Utopia* trata destas questões, e o tempo da diegese transcorre desde o processo de independência angolana até o período Pós-Colonial.

Nas questões acima referidas, figura de fundamental importância o papel que o intelectual assume diante deste panorama. No transcorrer de nossos estudos encontramos opiniões divergentes de qual seria a real função do “homem de idéias” em uma sociedade. De acordo com Julien Benda (2007), intelectual é aquele que não persegue fins práticos, cujo objetivo é a posse de um bem não temporal. É aquele que deve se preocupar com assuntos espirituais, com temas e verdades universais. Ele ainda afirma que o nacionalismo com o qual os intelectuais modernos vêm se preocupando não passa da afirmação de uma forma de alma contra outra forma de alma, ou seja, de um egoísmo nacional. O autor defende que estes homens deveriam ser inclinados ao plano do racional, e não se deixar levar pelas paixões, como por exemplo, a luta de classes.

Já Sartre (2006) possui opinião oposta à de Benda (2007). Ele afirma que o intelectual deve tomar partido contra as injustiças, e o engajamento pleno, como ele defende, acontece quando passa do plano da espontaneidade ao do refletido. O autor fala que o “homem de pensamento” deve dedicar sua paixão à causa defendida, pois só assim conseguirá comprometer o seu leitor, já que seu intuito deve ser melhorar o mundo em que vive. A arte pura, defendida por Benda, seria sinônimo de arte vazia.

Homi Bhabha (1998) afirma que a função do intelectual é repensar, questionar e trazer à tona os passados não ditos que continuam assombrando o presente. Ele prega a participação deste sujeito de forma direta nas causas por ele defendidas, mas não atribui esse engajamento, nem a falta dele, à boa ou má fé, apenas uma diferença de postura. O autor ainda diz que não há uma hierarquia entre o intelectual (teórico) e o ativista, que a atividade de um é necessária à de outro (reciprocamente).

Gramsci (2001) afirma que a relação entre o senso comum e o máximo de filosofia é feita pela política, e a função dos intelectuais é estabelecer esta transição. O autor apresenta duas formas de intelectuais: os tradicionais, que apoiariam as forças e instituições já existentes; e o orgânico, que busca novas correntes de idéias.

Este “homem de pensamento”, no romance em questão, é encontrado em um período de conflitos, da passagem de um estado colonial para o Pós-Colonial. Em função disto, há uma série de processos dos quais ele tem a possibilidade de participar. Um deles é o da diáspora, em virtude das guerras, por necessidades econômicas, sociais, globalização, etc. o que tornou a nossa época a “era” do movimento e da migração. Assim sendo, temos nossas sociedades compostas não de um povo, mas de muitos povos, subvertendo-se assim o conceito cultural homogêneo do Estado-Nação. Esta heterogeneidade possibilita o aparecimento de formas híbridas, em função do contato e convivência entre culturas distintas em um mesmo espaço físico. No entanto, o termo Hibridismo não se refere à composição mista de uma sociedade, mas sim às traduções feitas de uma cultura para a outra, gerando assim uma forma distinta das duas (ou mais) anteriores. Em decorrência desta heterogeneidade, destas novas formas

híbridas, surge o Multiculturalismo, da necessidade de se pensar em estratégias de governabilidade que sejam inclusivas a essas formas, que as respeitem e dêem condições de realização. A implementação de uma estratégia multicultural em uma sociedade possibilita, ao valorizar as margens culturais, o questionamento dos discursos dominantes, assim como as tradicionais divisões cristalinas entre tradição versus modernidade, particular versus universal, etc.

Outra situação com que os intelectuais que formam a Geração da Utopia se deparam é com o carnaval. Bakhtin (1997) define o carnaval como um evento que utiliza a atualidade viva (inclusive o dia a dia) como ponto de partida para as reflexões a respeito da realidade. No período carnavalesco, há uma combinação entre sagrado e profano, o alto e o baixo, etc. O evento principal do carnaval é a coroação bufa e posterior destronamento do rei do carnaval, em que tudo é destruído e tudo é renovado. O carnaval é permeado por uma alegre relatividade, onde as leis, proibições e restrições sociais anteriormente vigentes são temporariamente revogadas em detrimento da inversão de valores e de posições sociais, sempre permeadas pelo diálogo. O palco central das ações carnavalescas é a praça pública e as ruas contíguas. O autor afirma que a transposição dos elementos carnavalescos para a literatura é o que ele chama de “Carnavalização da Literatura”, um fenômeno que teve sua origem na Antigüidade clássica com a Sátira Menipéia e com os Diálogos Socráticos. No entanto, hoje em dia a carnavalização é vista também, como afirma Stuart Hall (2003), como uma metáfora de transformação. As Metáforas de Transformação são os meios pelos quais pensamos as mudanças culturais. Ou seja, o baixo deixa de ser, como foi nas Metáforas de Transformação Clássicas, aquele que aguarda simplesmente a inversão da ordem, mas algo que é diferente, ainda que relacionado.

O romance *A Geração da Utopia* se inscreve neste contexto, considerando-se que a sociedade representada passa por transformações significativas no decorrer da diegese, onde há conflitos forçando as pessoas a mudarem as vidas que anteriormente levavam. A passagem do período em que Angola era colônia portuguesa para o Pós-Colonial traz à tona questões, salientes na obra de Pepetela, como Diáspora,

Hibridismo, Multiculturalismo, Carnavalização, em que é fundamental a análise do papel que o intelectual exerce, tendo em vista que a geração que faz a revolução é formada essencialmente por intelectuais.

O tempo da diegese no romance em questão vai de 1961 até 1991, e no decorrer destes 30 anos percebemos os posicionamentos e as mudanças sofridas pelos intelectuais. Podemos tomar como exemplo Elias, que de jovem sério e estudioso, engajado, como quer Sartre (2006), se transforma em uma pessoa que utiliza de seus conhecimentos e da ingenuidade das pessoas unicamente em benefício próprio, através da fundação de uma igreja cuja existência tinha como principal intuito enriquecer seu criador. Outra trajetória importante no romance é a de Sara, caracterizada por uma postura linear, pois em todo romance se manteve no propósito de lutar por uma terra mais justa e livre, fazendo o que Bhabha (1998) chama de associação entre teoria e política. Entendemos que Aníbal seja o principal representante da “Geração da Utopia”, pois sempre esteve engajado de forma honesta nas causas angolanas, no entanto, se decepciona ao perceber que seus objetivos eram inatingíveis e se isola em uma praia distante dos grandes acontecimentos. É o exemplo do que Gramsci (2001) chama de intelectual orgânico, pois mesmo isolado, Aníbal sempre que vê uma situação de injustiça contra o povo procura ajudar.

Podemos considerar a geração da utopia uma geração diaspórica, pois seus integrantes são angolanos que vivem e estudam em Portugal, e é de lá que em princípio discutem os rumos de seu país. No entanto, encontramos outras formas diaspóricas no decorrer do romance, como a fuga de grandes massas de pessoas para a Zâmbia, em função da guerra de independência angolana. Os deslocamentos apresentados no romance, e de outros tempos remotos, que fazem parte da história de Angola, possibilitam que encontremos ali, em função do contato entre culturas, diversas formas de Hibridismo, como por exemplo, a mistura étnica (mulatos), religiosa (o pai de Sara tinha práticas judaicas e católicas), práticas híbridas (Aníbal comia por vezes o funge angolano com whisky ou vinho). O Multiculturalismo em Angola, que é a estratégia de administração desta hibridez, aparece de forma paradoxal: ao mesmo

tempo em que há uma forte segregação econômica, como no caso dos supermercados, que funcionam através de divisas, somente possuídas pelos ricos; há liberdade para manifestações culturais, como na fundação da igreja de Elias. No entanto, apesar de paradoxal, o multiculturalismo angolano abre a possibilidade para que, através da liberdade cultural, ao centro cultural se anexem aspectos da cultura dos marginalizados.

Nos primeiros capítulos do romance em questão já encontramos elementos do carnaval, ou que corroboram no sentido de tornar o carnaval possível futuramente. É o caso do aproveitamento de personalidades míticas, profundamente atualizadas, dialogando diretamente com o presente, a fim de problematizar a realidade. No entanto, identificamos os elementos carnavalescos com mais clareza no quarto capítulo, “O Templo”, como a Alegre Relatividade, elemento que permeia quase todo o capítulo, várias são as passagens em que os personagens riem, gargalham, sorriem, etc. Ademais, as vestimentas dos fiéis da igreja de Elias (onde encontramos os “festejos” carnavalescos) adquirem um matiz de Alegre Relatividade, com seus tons coloridos. No culto da *Igreja da Esperança e da Alegria do Dominus* percebemos um livre contato entre os homens e a reconfiguração das leis (morais, de valores, etc.), elementos que Bakhtin (1997) aponta como carnavalescos. No evento principal da carnavalização, a coroação e o destronamento do rei do carnaval, temos em Elias a figura do rei, mas não encontramos o destronamento, possivelmente em função de a diegese não esgotar a história, que não possui ponto final. Podemos ainda considerar a carnavalização como uma metáfora de transformação na sociedade angolana, pois há uma mudança na ordem das coisas, um sentimento de felicidade que contagiou as pessoas, que vivem sob novas orientações e expectativas, sob novas “leis”.

A teia de processos que ajudou na transformação da sociedade angolana ainda não teve seu ponto final, a atuação dos intelectuais neste sentido podemos perceber nas palavras de Aníbal:

... estes processos não aparecem claramente aos olhos das pessoas. Mas os intelectuais tinham obrigação de se aperceberem deles desde o

princípio e conseguido superá-los... tornaram-se intelectuais com vergonha de o ser. Não exerceram o seu papel de intelectuais, aqueles que mostram o caminho... quando os intelectuais se demitem, é evidente que a sociedade perde o norte... esse é o problema que estamos com ele (PEPETELA, 2000, p. 363).

Apesar da “demissão” dos intelectuais, importantes sementes foram lançadas no sentido da atenuação das injustiças, em que as margens começam a ter mais espaço e importância no centro. A Geração da Utopia tanto fez quanto deixou por fazer, e este saldo fica para uma próxima geração, pois como diz a última frase do romance: “Como é obvio, não pode existir epílogo nem ponto final para uma estória que começa por portanto” (PEPETELA, 2000, p. 376).

BIBLIOGRAFIA

AGUALUSA, José Eduardo. *O ano em que Zumbi tomou o Rio*. Rio de Janeiro: Gryphos, 2002.

_____. *O vendedor de Passados*. Rio de Janeiro: Gryphos, 2005.

ARRUDA, José Jobson de A. *História moderna e contemporânea*. São Paulo: Ática, s.d.

BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

_____. *A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 1987.

BAUMAN, Zygmunt. *Globalização. As conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BENDA, Julien. *A traição dos intelectuais*. São Paulo: Peixoto Neto, 2007.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BOLAÑOS, Aimée G. *Pensar La Narrativa*. Rio Grande: FURG, 2002.

BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: UNISINOS, 2006.

CARVALHAL, Tânia Franco. *Literatura Comparada*. Série Princípios. São Paulo: Ática, 1986.

CEVASCO, Maria Elisa. *Dez lições sobre estudos culturais*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

CHAVES, Rita. *A formação do romance angolano*. São Paulo: EDUSP, 1999.

_____. *Pepetela: Romance e Utopia na História de Angola*. Disponível em: <www.fflch.usp.br> Acesso em: 16 de agosto de 2007.

CROUZET, Maurice. *História Geral das Civilizações: a época contemporânea, o desmoronamento dos impérios coloniais, o surto das técnicas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

FONSECA, Flávio Saraiva de Carvalho. *República de Angola*. Disponível em www.sergiosakall.com.br/africano/angola. Acesso em 16 de agosto de 2007.

GRAGOATÁ. *África, novos percursos*. Publicação do programa de pós graduação em letras da universidade federal fluminense. n. 1 (jul./ dez. 1996) Niterói: EdUFF, 1996.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere. Os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo*. Rio de Janeiro: v. 2, Civilização Brasileira, 2001.

_____. *Os intelectuais e a organização da cultura*. 9 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

_____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula, visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2005.

HOBBSBAWN, Eric. *Era dos extremos. O breve século XX- 1914- 1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HUTCHEON, Linda. *Poética do pós- modernismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

IBATEBO, Isimeme. *Explorando a África*. São Paulo: Ática, 2000.

KRISTEVA, Julia. *Estrangeiros para nós mesmos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LARANJEIRA, Pires. *A negritude africana de língua portuguesa*. Porto: Edições Afrontamento, 1995.

LUKÁCS, Georg. *Teoria do Romance*. São Paulo: Editora 34, 2000.

MAESTRI, Mário. *História da África negra pré-colonial*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

MACQUEEN, Norrie. *A descolonização da África portuguesa*. Sintra: Inquérito, 1998.

MORE, Thomas. *A utopia*. Trad. de Pietro Nassentti. São Paulo: Martin Claret, 2003.

NOVAES. Adauto. *O silêncio dos intelectuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

OLIVEIRA, Isaura de. *Pepetela e o nacionalismo Angolano: Do sonho à desconstrução da Utopia*. Disponível em: <www.eventos.uevora.pt> Acesso em: 16 de agosto de 2007.

PEPETELA. *A Geração da Utopia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

_____. *Parábola do Cágado Velho*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. *O Cão e os Caluandas*. 5 ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2002.

_____. *Mayombe*. 3 ed. Luanda: UEA, 1985.

_____. *A gloriosa família, o tempo dos flamengos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

_____. *Jaime Bunda, agente secreto*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

_____. *Yaka*. São Paulo: Ática, 1984.

_____. Entrevista concedida a Doris Wieser. Disponível em: <www.aelg.org> Acesso em: 28 de agosto de 2007.

PLATÃO. *A república*. Trad. de Pietro Nassentti. São Paulo: Martin Claret, 2007.

SAID, Edward W. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Representações do intelectual*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade. In. ____ : *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Martins dos. *História e Cultura*. Disponível em www.geocities.com/Athens/Troy/4285/ . Acesso em 16 de agosto de 2007.

SARAIVA, José Flávio Sombra. *Formação da África contemporânea*. São Paulo: Atual, 1987.

SARTRE, Jean Paul. *Que é a literatura?* 3 ed. São Paulo: Ática, 2006.

_____. *A náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s.d.

_____. O existencialismo é um humanismo. In. __: *Os pensadores*. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1973.

SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. São Paulo: EDUSC, 1999.

WOJCIECHOWSKI, Guilherme Dreyer . *Angola*. Disponível em www.terrannatal.com/destinos/angola/historia. Acesso em 16 de agosto de 2007.

YOUNG, Robert J. C. *Desejo Colonial*. Hibridismo em teoria, cultura e raça. São Paulo: Perspectiva, 2005.