

---

**A CHEGADA DA IURD EM ANGOLA E O  
IDEÁRIO DA RECONSTRUÇÃO NACIONAL  
FIGURADO NA FICÇÃO DE PEPETELA**  
The Uckg Arrival in Angola and the National  
Ideology Reconstruction Figured in Pepetela Fiction

Daniel Conte<sup>1</sup>  
Valdir Pedde<sup>2</sup>  
Mauro Meirelles<sup>3</sup>

**RESUMO:** Este estudo busca evidenciar a permanência figurativa na obra de Pepetela, *A Geração da Utopia*, da representação ideológico-comportamental da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) quando de sua entrada e atuação no território angolano, legitimadas/reconhecidas em 1992, e como se dá o diálogo com a tradição. Como base teórico-crítica, dialogamos com Bachelard, Boaventura de Sousa Santos, Bourdieu, Orlandi, Jenkhins e Tutikian.

**PALAVRAS-CHAVE:** Pepetela; literatura; IURD; Angola.

**ABSTRACT:** This study seeks to demonstrate the figurative permanence in the work of Pepetela, *A Geração da Utopia*, of the ideological and behavioral representation of the Universal Church of the Kingdom of God (UCKG) when its entry and operation in Angolan territory, legitimized/recognized in 1992, and how the dialogue with tradition is. As a theoretical-critical basis, we dialogue with Bachelard, Boaventura de Sousa Santos, Bourdieu, Orlandi, Jenkhins and Tutikian.

**KEY WORDS:** Pepetela; literature; UCKG; Angola.

### À GUIA DE INTRODUÇÃO

Das obras de Pepetela, *A geração da Utopia* (AGU) é aquela que alcança um maior período na história recente de Angola. Vai do início dos anos 60 com a organização da resistência ao processo colonial extemporâneo

---

<sup>1</sup> Doutor em Letras pela Universidade Feevale, bolsista CNPq/FAPERGS.

<sup>2</sup> Doutor em Antropologia pela Universidade Feevale.

<sup>3</sup> Doutor em Antropologia, pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, campus Porto Alegre.

de Salazar até a desilusão do pós-75 com a independência política conquistada com o final da luta anticolonial. Neste período há uma ressignificação dos processos produtivos da cultura e da economia na ossatura social de Angola e uma (re)adequação do campo simbólico da tradição. Quando nos referimos à tradição angolana, estamos pontuando um compêndio de imagens, signos sociais, que sustentam um conjunto de comportamento/atuação dos sujeitos africanos e instrumentalizam o leitor/pesquisador a entender a funcionalidade simbólica e significativa do espaço negro, bem como a perpetuação de seu patrimônio cultural.

Na esteira dessas rearticulações pós-independência, existe o ingresso maciço de organizações religiosas que vêm preencher as fissuras herdadas dos séculos do colonialismo católico lusitano. Durante o processo espoliativo português, muitas missões protestantes atuaram no interior do país africano, no entanto, a presença da Igreja Católica esteve sempre perpetuada ao largo da História que constituiu a Angola liberta do século XX. Contudo, no pós-independência, há uma ativação ideológica acentuada da Igreja Evangélica, principalmente da Igreja Universal do Reino de Deus. Nessa ordem, 1980 foi um ano significativo pois foi através do decreto executivo nº 19/80 que “todas as igrejas e organizações religiosas existentes em Angola” deveriam “proceder ao seu registro” junto ao Estado. Sete anos depois desse decreto, nova alteração é feita em relação ao modo como o Estado trata a questão da religião, de forma que, com a promulgação do decreto nº 9/87, apesar de práticas e instituições religiosas deverem ser reconhecidas pelo Estado para atuar e manter templos, como preconiza o decreto nº 19/80, a organização política “reconhece várias igrejas e organizações religiosas” e permite/legitima a entrada de diferentes religiões no país. Consoante Boaventura de Sousa Santos (2014),

A expansão dos movimentos fundamentalistas cristãos por todo o mundo, quer por meio da missionação proselitista, quer por meio dos recursos eletrônicos, tem um impacto político importante. Ao expandir-se, estes movimentos também se “indigenizam”. Uma boa parte destes movimentos possui ou utiliza canais de televisão, rádio, jornais, editoras e portais ou páginas web próprias (p. 76).

Não obstante, já antes da independência conquistada em 1975, fomentadas pelo tribalismo, perseguições religiosas no país eram comuns e, em grande parte, se ligavam às relações existentes com o Estado e a Igreja Católica e sua incessante busca por hegemonia, pois fora do contexto urbano, entrelaçavam-se questões políticas e religiosas de modo que

A respeito das conturbadas relações entre o Estado Angolano e as religiões, o contexto interno era marcado pela diversidade de instituições religiosas fundamentadas no cristianismo [...] [e] a igreja Católica hegemônica, dividia espaço com igrejas protestantes históricas até a década de 1990 (Pereira, 2008), quando começaram a ter visibilidade igrejas cristãs messiânicas africanas, igrejas protestantes pentecostais e neopentecostais, além do islamismo (SAMPAIO, 2015, p. 68).

Será, então, no cerne desse fluxo e dessa declaração deveras conturbada que a Igreja Universal do Reino de Deus aportará em Angola no ano de 1991, iniciando, desde então, sua expansão para todo o continente africano. Seu reconhecimento se deu em 1992, momento em que outras cinquenta instituições e denominações religiosas também lograram êxito em suas solicitações, como foi registrado por Sampaio (2015). A partir desse contexto, pretendemos neste artigo evidenciar a permanência figurativa na obra de Pepetela, AGU, da atuação ideológico-comportamental dessas igrejas legitimadas/reconhecidas em 1992 e como se dá o diálogo com a tradição. Como base teórico-crítica, dialogamos com Bachelard, Boaventura de Sousa Santos, Bourdieu, Orlandi, Jenkhins e Tutikian.

#### DA HISTÓRIA E DE SUA FIGURAÇÃO FICCIONAL

O grupo de fugitivos foi travado na fronteira da Espanha com a França pelas autoridades franquistas. Imediatamente informado, o Governo de Salazar pediu a sua extradição para Portugal. Esperava-os a prisão e a tortura. Uma organização humanitária, a Cimade, que estava na origem da fuga, alertou os governos ocidentais para a situação desesperadora dos angolanos. Algumas embaixadas em Madrid fizeram pressão. Finalmente Franco deixou-os seguir para Paris, a cidade da luz e da esperança. O grupo dividiu-se. Muitos foram estudar para países da Europa, ocidental e oriental, ou para os Estados Unidos. Outros integraram imediatamente os dois movimentos de libertação. Sara e Malongo ficaram em Paris. Aníbal já aí não se encontrava (PEPETELA, 2000, p. 138).

Na passagem, a síntese do início do movimento de libertação de Angola. Ao pensarmos, aqui, em movimento, referimo-nos ao movimento de sentidos que se dá desde o início da luta anticolonial, das discussões nas mesas dos restaurantes, da discussão entre católicos e protestantes, entre

brancos, mulatos e negros angolanos e colonos portugueses, entre simpatizantes de uma UPA (União dos Povos de Angola) que os *mujimbo*s trazem como um movimento pleno e notícias de um MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola), ainda em formação, em projeto de intelectuais. O início retratado por Pepetela em *A Geração da Utopia* é, em suas nuances, duplo. Duplo pelo silêncio significante e marginalizante e por toda palavra ser conduzida à significação de liberdade, ao mesmo tempo que parece negá-la, (re)arranjando os signos sociais para a função específica de resistência, já que este silêncio contém uma materialidade subjetiva e remete o sujeito social “à continuidade, à contradição, à diferença, às rupturas, ao absoluto e à indistinção” (ORLANDI, 1997, p. 56).

Como em um ajuste da linguagem imagética que comporta valores do imaginário, fica evidente no excerto, a homogeneidade aparente que compõe a fuga, desfazendo-se e já alicerçando a torre que sustentará a segunda guerra de libertação na qual o país mergulhará no pós-independência. Os valores ideológicos que construirão o resto da vida de cada angolano como inseriu nas diversas (opositoras) formações discursivas Aníbal e Vítor, Sara e Malongo, ou, ainda, na esquizofrenia religiosa de Elias, estão, nesse momento, maculáveis. E aqui é importante que se registre que essa divisão se tornará ainda mais acentuada ao largo da História angolana no pós-independência, uma vez que todos os personagens que estavam nesse grupo retido, aparecerão trazendo uma significância relativa à possibilidade de edificarem-se a partir do silêncio, o que fará com que o presente traga a diversidade do passado, reanimando a memória.

Tutikian (2006) diz que *A geração da utopia* é uma obra de repensagem pós-revolucionária, pois

[...] trata de “fazer a História” das transformações sociais, políticas e ideológicas ocorridas em Angola entre os anos de 60 e 90. “Fazer História”, longe de significar um esforço meramente historiográfico de reconstituição documental do passado, significa, aqui, abrir possibilidades de discussão do processo histórico e da ideologia envolvida na sua representação oficial (p. 91).

Eis um ponto fundamental trazido por Tutikian: o reconstruir um caminho longe das apologias oficiais da historiografia patrocinada pelo Estado, permitindo que os arquétipos surgentes se coloquem como sujeitos de sua história, organizando sua materialidade subjetiva pela linguagem literária. As posições ideológicas, discursivas, quando se pensa o discurso como resultante do meio social, na concepção de Bakhtin (2004), que não foram contempladas dentro do oficialato da História, ganham vez na ficção de

Pepetela e conseguem, sobremaneira, ser representadas, evidenciando os modelos representativos da sociedade angolana. No primeiro capítulo da obra, delinea-se, totalmente, as características de cada personagem para que suas permeabilidades figurativas ao largo da malha discursiva produzam, de fato, um efeito de sentido, uma significação no arranjo simbólico e figurativo do social. É neste capítulo que o autor sintetiza a trajetória de cada personagem. Suas representações arquetípicas não permitem a fuga já ditada pela palavra reveladora que proferem ou pelo silêncio que habitam. Aníbal, que na guerra se chamaria Sábio, e Vítor, Mundial, são os opostos que se pontuam e que a narrativa articula como elementos-pilares de uma criticidade pulsante, o primeiro carrega a coerência libertária, que iniciou o Movimento idealizado que se sonhou, ainda, na Casa dos Estudantes do Império (CEI) em Portugal:

— Continuas a comer pouco. A encontrar energias em outros sítios, como dizia Marta.

— Sempre comi pouco. Nunca ninguém compreendeu essa falta de apetite. Foi bom durante a guerra, em que havia fome, pois mal a notava. Ninguém me criticava então, sobrava mais para repartir. Mas hoje ninguém entende minha falta de apetite, é curioso. E condenam-me porque mandei tudo para o ar, não quis carros, casas ou várias mulheres, como eles têm, possuidores de um apetite voraz, insaciável. Eu incomodava, num banquete de animais eu só tirava um pastel e contentava-me com ele. Deves reconhecer que é incômodo para quem se empanturra com tanta comida. Assim, ao menos, poupo-lhes minha incômoda presença. E poupo-me de vomitar de enjoo vendo tanta comida a estragar-se quando o povo morre de fome (PEPETELA, 2000, p. 241).

O outro personagem, Vítor, ocupa um espaço na classe usurpadora que se solidificou no regime socialista a partir da independência, que tenta borrar as nuances memoriais que a guerra se lhe impôs e, não bastasse, nega a Revolução como princípio coletivo, levando-a a uma organização subjetiva para uma autossustentação na ossatura social:

Mundial tinha abandonado a mulher que trouxera da mata e dois filhos, um ano depois de se fixar em Luanda. Seis meses após ascender ao cargo de Ministro, reparou na Luzia, dactilógrafa de seu gabinete, em breve foi nomeada secretária e tornada amante. Mas Luzia quis mais e conseguiu, casamento

com muitos convidados e grande boda, fornecida por uma empresa estrangeira. Deixou de trabalhar, não ficava bem a mulher do Ministro ser sua secretária (PEPETELA, 2000, p. 216).

A corrupção — no fornecimento da boda por uma empresa estrangeira — e o relegar dos valores éticos a uma insignificância ostensiva — no abandono da mulher e dos dois filhos — são evidências da erosão dos discursos revolucionários dos quais se originou o guerrilheiro Mundial. Isso porque sendo ambos guerrilheiros do MPLA, passando pelo mesmo processo de luta e estando em uma mesma formação discursiva<sup>4</sup> durante a luta anticolonial, suas relações se tornarão diversas, antes, contrastivas, com a independência e com a noção de reconstrução nacional: Sábio nega e repudia a funcionalidade corrupta do exército e do governo angolanos do MPLA, é um teórico de uma revolução sonhada, e não realizada em sua plenitude; já Vítor engaja-se na corrupção latente e que é prática, sendo elevado de sua condição de guerrilheiro a Ministro de Estado. Outro personagem significativo é Sara: médica branca — filha de colonos portugueses —, marginalizada pelas decisões dos negros com ideias de revolução no início da obra — datada de 1961 — vai integrar-se, mais tarde, com o MPLA já no governo e, logo após, afastar-se pela morosidade imperante no sistema. Apesar de viver exilada na França, durante a luta de libertação, constrói em parte a revolução proposta pelo MPLA. O percurso de Sara estabelece outro embate de discursos, agora com Malongo, pai de sua filha, figura apolítica, jogador de futebol que tenta uma ascensão social com seus mecanismos — sem regra e impersistente quando deparado a algum obstáculo, é arquétipo de uma gama do povo para a qual a revolução que se anuncia não produz sentido, ou melhor, não se lhe insere em nenhuma das formações discursivas que se sobressaem na malha narrativa.

Os arquétipos retratados carregam em sua herança cultural as nuances do país que está nascendo, brotando do solo árido de seu passado e castigado pelo regime colonialista. Ao referirmo-nos a nuances, falamos das possibilidades que se abrem pelo enriquecimento das relações comunicacionais na resistência que ocupam os sujeitos em seus atos enunciativos. Com a organização da luta, qualquer almoço na CEI se torna um espaço de discussão ideológica, o café passa a ser o momento de burla ao “homem de chapéu sempre a ler a mesma página do jornal” em um canto do

---

<sup>4</sup> De acordo com Pêcheux (1988), a Formação Discursiva (FD) corresponde a um domínio de saber, formado por enunciados discursivos que revelam uma maneira de relacionar-se com a ideologia vigente, regulando o que pode e deve ser dito. O sujeito se relaciona com a FD e, através dessa relação, se chega ao funcionamento do sujeito discursivo.

restaurante da casa, em um silêncio de inoperância de Estado, desmaterializado.

Na obra vão aparecer os diversos microcosmos composicionais da sociedade angolana retratados em um largo período “a partir de 1991”, estes espaços terão sua significância acentuada pela sensação de silenciamento, pela sensação de que a palavra substituída no Templo de Dominus, fundado por Elias, o ex-protestante simpatizante da UPA, e admirador de Fanon, não se limitará, trazendo uma repetição que se torna estéril imediatamente após seu proferimento, repetição infundável, cíclica, pois um ponto final não se insinua na narrativa. A palavra vulgarizada é desintegradora e fragmentadora, contudo retrata um passado permanente e um presente futuro, uma sensação de continuidade muda, silenciada pela conjuntura corporativa do estado democrático nascente. Santos aponta para a ideia de que

A teologia da prosperidade (*Gospel prosperity*) constitui outra forma de legitimar religiosamente a economia capitalista e as desigualdades sociais daí resultantes. Partindo do pressuposto de que Deus quer que o ser humano seja próspero, considera que este é incapaz de o ser si próprio, sendo Deus o princípio legitimador da riqueza e do enriquecimento (SANTOS, 2014, p. 73).

O passado recuperado por Pepetela e seus narradores, ressurge como elemento fundante para o entendimento do presente. Podemos afirmar que esta “leitura de mundo” materializa, na malha narrativa, essa produção de sentido engendrada pela autorrepresentação e se constitui, a partir daí, elemento fundamental para a composição de um compêndio historiográfico de Angola. Como registra Jenkhins (2001),

Os historiadores também conseguem transformar a mesma paisagem em discurso próprio. [...] Eles elaboram as ferramentas analíticas e metodológicas para extrair dessa matéria-prima as suas maneiras próprias de lê-la e falar a seu respeito: o discurso. É nesse sentido que lemos o mundo como um texto e tais leituras são, pela lógica, infinitas. Não quero dizer com isso que simplesmente inventamos histórias sobre o mundo ou sobre o passado (ou seja, que travamos conhecimento do mundo ou do passado e então inventamos narrativas sobre ele), mas sim que a afirmação é muito mais forte: que o mundo ou o passado sempre nos chegam como narrativas e que não podemos sair dessas narrativas para

verificar se correspondem ao mundo ou ao passado reais, pois elas constituem a “realidade” (p. 28-9).

O passado reconstruído pela memória/ficção eleva a diegese como uma fonte histórica riquíssima, se notarmos que essa narrativa retrata e eterniza o caos anunciado em outras escrituras do autor angolano. Todos os silêncios são possíveis, e outros mais aparecem evidentes na malha textual, uma vez que ao pensarmos o silêncio, estamos problematizando suas especificidades significativas: a representação e a interpretação. Para que se perceba essa ideia, faz-se bem que se sistematize a estrutura de AGU, já que, como em *Yaka*<sup>5</sup>, vai atingir grande parte da História de Angola.

#### A OBRA, SUAS PARTES E A RELIGIÃO

O primeiro capítulo “A casa (1961)” é, como já afirmamos, o momento da narrativa em que tudo se desenha, todas as funções serão pré-estabelecidas e seguirão assim, pois a palavra será habitada em sua significação plena (CASSIRER, 1972), e os personagens se erguerão em seus diferentes tons, em seus diferentes silêncios e/ou na ausência deles, o mais significativo é, sem dúvida, o de Elias. O segundo capítulo, “A chana (1972)” traz uma visão da luta de resistência por Vítor, amigo íntimo de Malongo nos tempos de estudante. Neste capítulo, mostra-se contraditório, como contraditória era sua conduta antes da guerra e como permanecerá quando já na condição de quadro do governo do MPLA. “O polvo (abril de 1982)” vai tratar de Aníbal, o Sábio, homem fortemente engajado na luta de libertação e resistência desde sua gesta inicial, um dos responsáveis pela fuga dos angolanos de Portugal, coerente e que com a independência conquistada, desilude-se com o Governo Revolucionário, isolando-se, vai viver em silêncio, sobre um morro à beira-mar. E o último capítulo, “O templo (a partir de julho de 1991)”, quando a escória revolucionária e a nova classe surgida com a revolução — Vítor (o Mundial, guerrilheiro do MPLA e já no governo, Ministro); Malongo (o apolítico, ex-jogador de futebol frustrado, músico falido, e já no governo, intermediador de negócios) e Elias (o fervoroso estudante protestante, adepto das ideias de Fanon, defensor e militante da UPA e agora bispo) — resolvem legitimar e construir o Templo de Dominus, a religião que irá definitivamente calar Angola e que faz alusão ao funcionamento das igrejas Pentecostais que se pulverizaram no país no pós-75.

---

<sup>5</sup> Para maiores informações ler Conte (2014).

Faz-se, aqui, importante dizer que a escolha de Angola para o início daquilo que denominamos de *missão invertida*<sup>6</sup> é casual e se pauta em um *modus operandi* já bastante comum e registrado em trabalhos investigativos (MEIRELLES, 2011; ALVES, 2011; TADVALD, 2013) que pautam sobre as religiosidades pentecostais e neopentecostais no interior do continente latino-americano.

Da mesma forma, a escolha de um país de língua portuguesa como porta de entrada à atuação na África ampara-se em uma metodologia de trabalho de missão orientada, primeiramente, por um reconhecimento do Outro, e por sua constituição enquanto tal, em que o domínio da língua é fundamental uma vez que facilita o processo de mapeamento cultural e religioso local com vistas a pensar-se uma estratégia de expansão que se organize de dentro para fora (sentido íntimo-coletivo), como algo “autóctone”, e não imposto como uma norma outra, contrapondo-se à exterior a exemplo da estratégia da igreja Católica de constituir-se enquanto “religiosidade hegemônica a partir de Roma”. A difusão do fundamentalismo Cristão

é um fenômeno de cultura de massas, não de cultura popular. Esta última, tão importante para as teologias da libertação, assenta na valorização do autêntico e autóctone, do que corresponde a uma identidade específica, contextualizada no tempo e no espaço. A densidade cultural e vivencial dessa autenticidade exige um esforço de tradução intercultural da parte da mensagem e dos mensageiros e mensageiras cristãos para que a evangelização não surja como um ato de violência pura e dura (SANTOS, 2014, p. 76).

Sua estratégia de entrada em Angola, por sua vez, foi a mesma observada em quase todos os 196 países em que a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) tem presença: primeiramente instala-se em áreas centrais e movimentadas e, depois, investe em programas de TV e rádio pagos, que, justamente, com uma estratégia de expansão lenta e gradual levou a que, em 2004, como registra Freston (2005), estivesse presente, através de 124 templos da denominação, em todas as 18 províncias que compõem o Estado angolano. Em que pese o reconhecimento jurídico destas religiões com base no decreto executivo de 1987, não lhes eram asseguradas denominações de condição permanente para o exercício religioso, à medida que, no interior da arena política, permeada por diferentes atores sociais, sua atuação no país

---

<sup>6</sup> Movimento semântico das Igrejas de países periféricos em direção ao centro e a outras periferias.

deveria estar articulada a um conjunto de ações e dispositivos legais ligados a um ideal de reconstrução nacional, pensando a religião sem opor-se sistematicamente e deflagradamente à tradição.

Neste ordenamento semântico, como escreve Sampaio (2015), tem-se “dentre outras religiões que chegaram (ou foram reconhecidas) em Angola, ganhou destaque e legitimidade”, pois, “mesmo entre aqueles que usualmente rechaçavam a participação de instituições religiosas fora do âmbito eclesiástico”, a Evangélico-pentecostal obteve certo reconhecimento, à medida que coadunava com os discursos oficiais - ligados ao ideal da Reconstrução Nacional — de que as instituições religiosas reconhecidas deveriam, dado seu papel social e aquilo que é delas esperado, atuar para diminuir as “carências” do povo, assim como auxiliar na prestação de serviços à população, porque “ a ação assistencial da IURD tem sido desejável para a “reconstrução nacional” pós-guerra civil e tem sido enaltecida e oficializada pelas ações governamentais que legitimam sua atuação e procuram por ela para criar alianças” (p. 85).

Mas não é somente a partir desse lugar e do assistencialismo que a Igreja Pentecostal ganhou relevância, pois é através da visibilidade de seus templos pautados naquilo que Gomes (2011) denomina de *Era das Catedrais* que, em um país tomado por obras por todos os lados, a venda de sua teleologia da prosperidade tenha um efeito de sentido prático e funcional. Quando pensamos em teleologia, e não teologia, referimo-nos à ideia de um porvir próspero manifestado em suas construções monumentais, como muito bem preconiza o ideário da reconstrução nacional pós-revolução em Angola. Essa latência político-social aparece na ficção quando o narrador relata que

O primeiro grande culto da Igreja da Esperança a da Alegria do Dominus realizou-se no cinema Luminar, numa manhã de domingo cacimbado. Vitor conseguiu o empréstimo da sala e Malongo fez montar as aparelhagens de sons, aludando as da Cultura. Dentro de meses chegariam as compradas no exterior, o que daria autonomia à Igreja. [...] Foram desenhados os planos para o templo, corrigindo a ideia inicial de Elias, e foram também projectadas as áreas vizinhas, com um pátio para as grandes celebrações no meio de árvores. Nessa zona árida, foram plantadas as árvores e arrançados os meios para as regar. Os espíritos dos antepassados ganhavam foros de divindade dentro da teologia de Elias, por isso eram necessárias as árvores onde eles pudessem habitar. Uma parede lateral do templo foi projectada de forma a sustentar um enorme palco em socacos, onde ele oficiaria (PEPETELA, 2000, p. 367).

Elias, o bispo, à época do início da guerra anticolonial estava alinhado às ideias de Fanon, por uma leitura incompreendida, possivelmente, contudo caladora pela ignorância de seus interlocutores que silenciavam ante a tese que regia os massacres no Norte de Angola e avassalava corredores cultivados por colonos, vai sintetizar e organizar, junto com a ajuda corrupta de Malongo e Vítor, o silenciamento definitivo e o desmembramento cultural coletivo.

A utopia que guardava, ainda, um Elias protestante, sólido e intransigente em sua ideologia, mesmo que radicalizada em seus pólos. No episódio em que defende a tese de Fanon, aparece em um diálogo travado com Vítor, que o vai convidar para uma festa na Casa dos Estudantes. Elias declina o convite com o argumento que se fosse para falar de política que se falasse em local apropriado, não em uma festa, ignorando o fato de ser “a Casa dos Estudantes do Império o lugar da repensagem da situação colonial” (TUTIKIAN, 2006, p. 110). Interessante a posição de Elias, um menino, à altura, educado por protestantes em uma de suas famosas e exitosas missões<sup>7</sup> que tende a uma educação e formação política exemplares, em negar a discussão quando há poucos instantes discorria com autoridade sobre as teses de Fanon. Observa Bhabha (2007) que

Fanon reconhece a importância crucial, para os povos subordinados, de afirmar suas tradições culturais nativas e recuperar suas histórias reprimidas. Mas ele está consciente demais dos perigos da fixidez e do fetichismo de identidades no interior da calcificação de culturas coloniais para recomendar que se lancem 'raízes' no romanceiro celebratório do passado ou na homogeneização da história do presente. A atividade negadora é, de fato, a intervenção do 'além' que estabelece uma fronteira, uma ponte onde o 'fazer-se presente' começa porque capta algo do espírito de distanciamento que acompanha a re-locação do lar e do mundo - o estranhamento [*unhomeliness*] — que é a condição das iniciações extraterritoriais e interculturais (p. 29).

À época, o simpatizante da UPA, que adotava acriticamente e sem uma leitura ampla as ideias de que só a violência do negro poderia fazê-lo pleno em sua liberdade e pleno em sua auto-estima para a recuperação de sua tradição, ignorava a fixidez da tradição e o perigo trazido por ela, desconhecendo, conseqüentemente, o alerta do teórico recuperado por

---

<sup>7</sup> É importante que se registre a relevância das Missões Protestantes em Angola, principalmente no Huambo, quando ocuparam um papel educacional que antes era da Igreja Católica.

Bhabha em seus estudos. E quando se ignora esta percepção que discute Fanon, a do extremismo, desenha-se a violência gratuita como gratuitas são as palavras despossuídas de sentido, quando são só formas. Parece que não há saída salvo o próprio extremismo. Mas a ação de Elias e a readaptação de suas percepções são derivações contextuais. Ninguém mais variante que Elias em suas posições.

— Não — respondeu Elias tranquilamente, um sorrisinho suave no canto da boca. — Tu, por exemplo, sei que és um milionário. E o Vitor que pode não ter muito dinheiro para arriscar, mas tem influência. Com apoios desses, construo uma igreja grande. Mas o mais importante é estender a organização a todo o lado, conquistar o amor dos homens. Com o amor dos homens, é evidente que a Igreja pode também ganhar parte do dinheiro das pessoas, o amor é isso, é saber partilhar. Falando claro, ando a procura de sócios com poder e dinheiro. O resto eu faço (PEPETELA, 2000, p. 334).

Se no começo da guerra anticolonial calou-se e adotou o discurso devastador da UPA, lendo Fanon já com uma pronta interpretação, conceitual, morta e insignificante, se pensarmos em Bachelard (1998) como um conceito ostrático e impermeável, agora, com o novo espaço, consegue seu triunfo com a palavra esvaziada, repetitiva e portadora do exato *non-sense* que vive o país.

— Que raio é isso? quase gritou Malongo. — E quem é esse Dominus?

Elias sorriu com condescendência, como um avô ou um sekulo do kimbo que já viu muita coisa. Falou como um médium, pois a voz saiu-lhe do mais profundo da garganta, sem mexer os lábios e com os olhos fixos num futuro qualquer:

— 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. As outras igrejas são repressivas, ameaçam, todas influenciadas pelo Jeová de Israel que é um deus cruel. Os crentes vivem sempre com a espada de Dâmocles sobre a cabeça, temendo o juízo final, pagando por um pecado original que não cometeram. Dominus é o Deus da bondade, que tudo perdoad, que nunca ameaça, para quem a vida é sempre esperança e doçura. E da alegria, porque Dominus quer que toda a gente se divirta, até certos limites, evidentemente. Por isso que não deve

ser surpresa que o único bispo da Igreja esteja neste momento a dançar e beber neste cabaré. Dominus apareceu-me na Nigéria, estava eu em Ibadan, doente e abandonado pela minha última mulher, curou-me pela imposição da mão e ensinou-me a religião da esperança e da alegria. Com saúde é importante para a alegria da vida, ensinou-me também a tratar algumas doenças, concentrando energias insuspeitas na mão que cura.

— Que curas fazes? — perguntou Vítor. Doenças mentais?

— Também, mas essas são as mais fáceis (PEPETELA, 2000, p. 331).

Nas palavras de Elias, duas situações emergem significantes: a sua condição singular e seu poder ilimitado de curar. Sem possibilidade de enquadrar-se como se enquadrou Vítor, que tomamos aqui como seu contraponto figurativo imediato — não ideológico puramente como outrora, mas de uma determinada funcionalidade dentro da estrutura administrativa de Angola, vai construir seu caminho não através da máquina do Estado, mas de uma mais poderosa: a engrenagem que sustenta essa máquina: a massa de trabalhadores que anseia a restauração do real e a volta, depois de séculos de colonialismo, da linguagem de seu imaginário tradicional.

Labuta com o que há de mais frágil nas pessoas, o desejo. Trabalha com o que há de mais débil na condição humana: o anseio de ser sujeito dentro de uma referência coletiva quando o contexto leva, em verdade, a um constrangimento coletivo e a uma ascensão individual que não se projeta e não se estende, pois nasce já politicamente falida como conceito. De acordo com Tutikian (2006), o que Pepetela demonstra n'*A geração da utopia* é a não possibilidade de uma ressimbolização pelo não entendimento de uma compreensão cultural que não a tradicional, pela falta do “processo de ressimbolização gerador de uma outra compreensão cultural, onde a cultura de origem se traduz em uma outra cultura, apagando a identidade inicial das partes envolvidas, criando uma outra identidade” (p. 121). Angola se esboroa. Dissipa-se quando não consegue entender-se como diversa, dissipa-se quando tenta apagar o intento desse entendimento e, mais, dilui-se por completo quando da não realização do projeto utópico gestado há décadas, que vem de uma resistência secular pulverizada, ainda à época da chegada de Diogo Cão, em 1489, à foz do Congo. Não respeita minimamente o seu igual, violentando-o e forjando-o em um Outro inconsistente como incoerente e artificial foi a formação de grande parte dos revolucionários que alcançaram, depois, os cargos burocrático-administrativos, que implementaram a rede corrupta que alijou do processo de construção do Estado, homens silenciosos como Aníbal e reservando lugar a uma escória que se ergue das relações

surgidas desse novo embate entre a História e a sociedade que traz necessidades outras. Isto está figurado no excerto que segue:

[...] sendo uma maravilhosa ruína que assim deveria permanecer para mostrar a todos a força de Dominus, ruína igual à do Coliseu de Roma que, segundo estudos científicos recentes, também tivera tecto antes do leões comerem os primeiros cristãos, na época seguidores muito próximos dos preceitos de Dominus embora já enganados pelo ascetismo dos profetas que não tinham entendido totalmente a lição da tolerância, e as únicas pessoas que mantinham sangue frio eram Vítor, sempre encolhido em seu canto, e Judite, estranhamente atirada para os quinze anos em que assistira as multidões cantando as palavras-de-ordem da independência com igual fervor, pois Malongo balançava com a ladainha a qual atingia a cadência máxima, Elias agora totalmente solto e iluminado, proferindo Dominus falou, impondo a cura pela mão à fila de gente que subia para o palco e xingulava [...] havendo um ou outro feiticeiro que subia ao palco para se despojar dos seus feitiços, perna de galinha, pedaço de osso, resto de orelha humana, pregos ou paus, figurinhas de madeira, feiticeiros arrependidos e agora livres numa festa sem precedentes em Luanda (PEPETELA, 2000, p. 375).

A substituição dos discursos traz a esperança: antes a da revolução da sociedade, agora a da revolução íntima. Numa festa nunca antes vista em Luanda, o pouco da tradição se ressignifica, esvaindo-se numa alegorização de elementos míticos, esterilizando-os através de uma ironia voraz. Os feiticeiros se libertam de seus despojos, o povo se agita numa alegria infinda e a ladainha, a desordem significativa das palavras domina o espaço da História nesse momento. Eis a sobreposição de um discurso libertário que se colocou sobre outro: se a revolução e a independência não conseguiram lograr o que se pautava como utopia, o surrealismo cênico e a repetição ininterrupta das palavras de Dominus, o bom senhor que tem sempre uma mensagem de apoio, e que nunca cobra nada, impõe-se como o discurso da hora, porque vai desvendar ao homem que vive no Estado velado, um outro mundo que está muito próximo, distante da superação das diferenças, mas muito próximo do esquecimento das dificuldades e dos problemas sócio-existenciais, uma prática de revolucionários e burocratas que ajudaram a compor essa geração da utopia a qual ensaia Pepetela, mas que não a entenderam historicamente. Elias, em sua repetição interminável e contundente dentro do espetáculo que se propõe a realizar, ao passo que

silencia uma parte da população — ávida por soluções objetivas e não mais por aquelas prometidas e em sua maioria não alcançadas pela revolução — cala em nome de Deus toda uma geração que lutou para que o silêncio em Angola fosse outro nesse ponto da História. E acaba com a única possibilidade de habitar uma quietude significativa e plena.

Toda e qualquer religião, assim como o sujeito social, ao deslocar-se de um lugar para o outro, leva consigo determinados modos de ser e estar no mundo, Bachelard (1998) apontaria para o carregamento dos deuses domésticos. Isso pode ser percebido, por exemplo, em relação ao processo de transnacionalização religiosa no sul da América Latina e na África. Nesse sentido, há uma tendência a que determinados esquemas simbólicos (*modus operandi*) sejam reproduzidos no interior de um novo circuito de trocas, no caso, da IURD brasileira quando chega a Angola. Nesse novo lugar, tal *modus operandi* serve para orientar o modo como as pessoas ordenam o mundo e nele se inserem a partir de uma práxis cotidiana, estruturando-a (*modus operatum*) nessa nova ordem ideológica, mas não escapando totalmente da estrutura tradicional que leva em sua formação de sujeito.

Se referirmo-nos a Bourdieu (1992) ao analisar este processo, temos de entender o como de estarmos em uma nova rodada do “jogo”, uma “nova partida”, as “regras do jogo” e o modo “como se joga o jogo” pouco varia, havendo, assim, apenas uma readequação das construções discursivas a partir da realidade local. Ou seja, se no Brasil a guerra santa (ORO, 1997) da IURD se constitui em relação com o campo afro-brasileiro, e essa reinventa o mundo construindo-o a partir de um gênero primário do discurso pertencente à discursividade afro, em um gênero secundário, o embate se dará desde uma rede simbólica pertencente à discursividade iurdiana. Essa funcionalidade é algo não muito diverso, que observarmos em outros países como o Uruguai, por exemplo, onde tal aporia se constitui em relação à *magia negra* e à *brujería* e no caso da Colômbia, do Peru e do México, por sua vez, em relação às religiosidades indígenas e xamânicas. É de se esperar, nesse sentido, que a Igreja Universal, ao chegar em Angola, reproduza tais construções com os devidos “acoplamentos e ajustes” necessários aos quais, no interior do campo religioso, seu discurso e construção de si — em relação a outras religiões — sejam eficazes, é o que faz/constrói Elias.

Nessa ordem, diferentemente daquilo que podemos concluir em um primeiro momento, tem-se que: “tal sistema simbólico manifesto no ritual [e na liturgia iurdiana] não é um sistema fechado, pois ele dialoga intermitentemente com o seu duplo constituído, ressignificando a cada instante suas práticas discursivas e rituais” e, neste sentido, tem-se, então, o que “seria esse conjunto de enunciados e comportamentos evocados nas formações discursivas iurdianas que garantiriam a eficácia de tais práticas” (MEIRELLES, 2005, p. 103).

Com isto, podemos dizer com certo grau de certeza que “esse duplo constituído” que na obra de Pepetela está figurado no trânsito entre o discurso pentecostal e a tradição, em realidade é quase um significante vazio que, no interior do jogo discursivo, é instado a existir “enquanto princípio instituinte” de/na relação. O que está em jogo, portanto, não é, em si, as antinomias, e, sim, o modo como tal sistema é constituído e estruturado. Seguindo nessa perspectiva, se olharmos com atenção à chegada da Igreja Universal em Angola, veremos que são muitas as semelhanças entre o caso específico de Angola e o modo como, em outros países, houve sua instalação. De modo mais sistemático, tais semelhanças podem ser agrupadas em dois campos específicos que na falta de uma denominação melhor trataremos como a dimensão religiosa ligada ao modo de ser no mundo (dimensão transcendente) e ao modo como essa se coloca no mundo (dimensão imanente).

No âmbito da primeira estariam aquelas práticas comuns ligadas à teologia da prosperidade, à busca pela cura, pelo sucesso, à luta contra o mal, à barganha com o divino, etc., enquanto que, a segunda, estaria ligada a certa belicosidade existente na práxis pentecostal que coloca o “sujeito da Universal” como um soldado de Deus e que, fora do campo religioso encontra assento em um quase acrônimo de sua teologia da prosperidade, qual seja, de uma teleologia da prosperidade. Teleologia essa que, livre do seu conteúdo religioso, torna a discursividade iurdiana muito mais palatável socialmente e que se transmuta em questões sociais não solvidas ligadas a intolerância religiosa e a luta por justiça social, com vistas a se reduzir o sofrimento das classes sociais menos abastadas (CORTEN, 1996). Assim, o que resta da tradição é dirimido nos ensaios libertários de Elias, em palavras que conduzem ao transe — não mais ao dos velhos curandeiros, mas à insignificante ebriedade que a condição histórica possibilita. As pernas de galinha, os pedaços de ossos e as figurinhas de madeiras rechaçados selam a construção de uma Angola arrasada pela História. Um país onde “pessoas, sobretudo, crianças, se aglomeravam na lixeira, procurando restos de comida, roupa, ou coisas que pudessem ser vendidas, disputando-as com ratos e aves” (PEPETELA, 2000, p. 354).

#### À GUIA DE CONCLUSÃO

Ao contrário do que se imagina, não foi a nacionalização das histórias dos países africanos de língua portuguesa que fez emergir o patrimônio cultural da África colonizada, o que de fato perpetuou e organizou a materialidade cultural desses territórios foram as artes, os processos e as manifestações culturais, em especial a literatura produzida ao largo dos anos

de luta anticolonial e do pós-independência. Escritores como Agostinho Neto, Luandino Vieira, Paulina Chiziane e Pepetela sedimentaram os alicerces do que seria, a partir do último quartel do século XX, uma literatura que romperia com o olhar “deslocador” que a lançava em um gueto imaginário. Nessa ordem, o trajeto percorrido pelas literaturas da África colonizada por Portugal é, em parte, o caminho da construção de suas nações. Essas literaturas sobre as quais se lança, muitas vezes, uma mirada suspeitosa, pela ignorância e pela distância aparente, estão muito próximas do Brasil cultural, religiosa e literariamente — ainda mais quando pensa-se o Regionalismo, a partir da década de 40 do século passado.

É uma senda pensada em nível simbólico e prático. Uma edificação referencial de nações emergentes que se erguem depois de séculos de um sistema colonialista devastador. Isso significa que a literatura da África, que a oficialidade histórica sempre pretendeu portuguesa, é uma escritura que exerceu uma função importante para a organização de uma sociedade que se sonhou mais justa, solidária e fraterna e que, sob a égide da igualdade, conquistou sua liberdade — alheia, em tempos, à rede simbólica que lhe foi imposta durante os anos de gesta colonial.

Nessa ordem, a literatura exerce um papel importante nos campos social, político e cultural, materializando a ressignificação dos elementos e dos valores da tradição ao conjugá-los com as “interferências” que particularizam as sazonalidades nacionais, trazendo vozes que, em sua maioria, caem em um silêncio de olvido. Este trabalho buscou estabelecer um diálogo entre os movimentos históricos, gestados a partir de necessidades (re)estruturantes da Angola pós-independência, a entrada da Igreja Universal do Reino de Deus — legitimada pelos decretos nacionais — e sua figuração na ficção de Pepetela. Portanto, ao focar a representação da história e da memória social, esta investigação defrontou-se com a multiplicidade identitária que na Angola, pós-independência, ocorre porque as manifestações literárias dão forma ao multiculturalismo, expressando modos de ser que caracterizam tempos, espaços e grupos distintos, mas que, ainda assim, preservam os vínculos de identidade das nações de língua portuguesa.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Daniel. *Conectado pelo espírito: redes de contato e influência entre líderes carismáticos e pentecostais ao sul da América Latina*. 2011. 236 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

BACHELARD, Gaston. *A Poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BHABHA, Homi. *O Local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2007.

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

CASSIRER, Ernest. *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

CONTE, Daniel. Do silêncio constituidor dos personagens em Yaka de Pepetela. *Agália. Revista de Estudos na Cultura*. v. 1, n. 09, p. 95-118, 2014.

CORTEN, André. *Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1996.

FRESTON, Paul. The Universal Church of the Kingdom of God: a brazilian church finds success in Southern Africa. *Journal of Religion in Africa*, v. 35, n. 1, p. 33-65, 2005.

GOMES, Edlaine de Campos. *A era das catedrais da IURD: a autenticidade em exibição — uma etnografia*. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

JENKINS, Keith. *A história repensada*. São Paulo: Contexto, 2001.

MEIRELLES, Mauro. *Imaginários políticos e religiosos no Sul da América do Sul*. 2011. 259 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

MEIRELLES, Mauro. O ritual de libertação e cura iurdiano segundo a perspectiva de Mikhail Bakhtin. *Debates do NER*, v. 6, n. 7, p. 99-108. 2005.

ORO, Ari. P. Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? *Debates do NER*, v. 1, n. 1, p. 10-36, 1997.

ORO, Ari P. Transnacionalização religiosa sem migração no Cone Sul. *Debates do NER*. Porto Alegre, v. 14, n. 23, p. 61-72, 2013.

ORLANDI, Eni. P. *As formas do Silêncio: no movimento dos sentidos*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

PÊCHEUX, Michel. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1988.

PEPETELA. *A geração da utopia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

PEREIRA, Luena. *Os Bakongo de Angola: religião, política e parentesco num bairro de Luanda*. São Paulo: Serviço de Comunicação Social, FFLCH/USP, 2008.

SAMPAIO, Camila. A. M. As imbricações da Igreja Universal Do Reino de Deus na “Reconstrução Nacional” de Angola: da benevolência à alteridade muçulmana. In: RODRIGUES, D.; ORO, A. P. *Transnacionalização religiosa: religiões em movimento*. Porto Alegre: CirKula, 2015. p. 97-126.

SANTOS, Boaventura. S. *Se Deus fosse um activista dos direitos humanos*. Coimbra: Ed. Almedina, 2014.

TADVALD, Marcelo. *Adaptações da fé: análise antropológica da transnacionalização da Igreja Universal entre Brasil e Argentina*. 2013. 328 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

TUTIKIAN, Jane. *Velhas identidades novas*. Porto Alegre: Sagra Luzzato, 2006.

Data de recebimento: 31 de dezembro de 2015

Data de aprovação: 30 de maio de 2016