

Percursos da utopia: da Europa a África

Kelly Mendes Lima¹

Percursos da utopia: da Europa a África

Resumo: A ideia de utopia é, em geral, relacionada, em sua origem, a religiões judaico-cristãs, no entanto, não ficou concentrada no continente europeu. Sua disseminação foi tal que, por exemplo, em território africano, principalmente no século XX, os movimentos de libertação quanto ao colonialismo basearam-se fortemente no conceito. O presente artigo visa justamente percorrer seu desenvolvimento da Europa à África, neste caso, em especial, na região do Baixo Congo e Angola.

Palavras-chave: Utopia; África; Milenarismo; Escatologia.

Routes of utopia: from Europe to Africa

Abstract: The idea of utopia is generally related, in its origin, to the Judeo-Christian religions. However, it did not stay limited to the European continent. Its spread was such that, for example, in the African territory, especially in the twentieth century, the liberation movements from colonialism relied heavily on the concept. This paper aims precisely to cover its development from Europe to Africa, in this particular case, focusing on the region of Lower Congo and Angola.

Keywords: Utopia; Africa; Millenarianism; Scatology.

Caminos de utopía: desde Europa a África

Resumen: Los orígenes del pensamiento utópico, en general, están relacionados con los europeos y las religiones judeo-cristianas. Sin embargo, el tema no se limita a Europa. Su difusión fue tal que, por ejemplo, en el territorio africano del siglo XX, los movimientos de liberación se basaron en ese discurso. Este documento tiene por objeto siguiendo el movimiento de esta matriz de pensamiento de Europa a África, en particular, a la región del Bajo Congo y Angola.

Palabras clave: Utopía; África; Milenarismo; Escatología.

Introdução

A nossa geração se devia chamar da utopia. Pensávamos que íamos construir uma sociedade justa, sem diferenças, sem privilégios, sem perseguições, uma comunidade de interesses e pensamentos, o Paraíso dos cristãos, em suma.
Pepetela, 1992

O angolano Pepetela (1941-), escritor ativista e ex-membro do Movimento Popular de Libertação de Angola, publica, em 1992, aquele que seria o livro sintomático de seu tempo: *A geração da utopia*, por meio do qual acompanhamos um grupo de jovens que lutam por seu país contra o jugo colonial português, mas, com o passar do tempo e a conquista da independência, acabam por desencantar-se ou “esquecer-se” dos objetivos de outrora.

Essa história ficcional encontra fortes paralelos com o real histórico – até porque discutir o

¹ Programa de Pós-graduação em Letras - Est.Comp. de Liter. de Língua Portuguesa - USP. Docente do Instituto Federal de São Paulo.

presente de Angola (e por vezes de África) faz parte do projeto de seu autor. Assim, temos o percurso do desenvolvimento de uma utopia que, no entanto, passa aos poucos para uma distopia, já que, apesar de progressos em seu país, muito do que se pretendia acabou por ser abandonado e, outro tanto, espoliado por parte daqueles mesmos actantes.

De qualquer forma, uma pergunta que se faz é quanto à própria ideia de utopia: se sua origem associa-se ao cristianismo (em particular quanto ao seu Éden e seu Paraíso, conforme Claeys, 2013), qual terá sido seu percurso para consolidar-se em território africano a tal ponto de nomear um geração? Sabemos, é claro, que os intercâmbios materiais – e culturais – estão presentes de longa data entre os continentes, o que já explicaria deslocamentos de ideias; no entanto, percorrer o desenvolvimento de uma – em particular que seja tão cara ao impulso de vida humana – ajuda justamente a compreender tais inter-relações, bem como o passado e o presente de um espaço africano, no caso, a região do Baixo Congo e Angola².

Escatologia

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

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

Conforme Le Goff, trata-se da

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

Não obstante, a própria noção de momento último, *Eskhatos*, surgiu justamente como uma esperança em meio a situações caóticas. O texto escatológico de maior vulto, ao menos no Ocidente, o Apocalipse de João (Novo Testamento), apareceu numa época de opressão aos cristãos, quando se

² Em princípio, nosso foco concentrou-se em Angola; no entanto, para melhor compreendê-la, foi necessário analisar o Baixo Congo conjuntamente, pois a divisão por país acabou se mostrando artificial e limitadora; como sabido, a partilha da África, que viria a definir fronteiras entre os países, não levou em consideração grupos etnolinguísticos. Assim, aos Bakongo, por exemplo, foi imposta a divisão de seu território: parte sob domínio belga (atual Congo), parte sob domínio português (Angola).

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

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

Ainda que as versões judaico-cristãs sobre o tema sejam, atualmente, as mais difundidas e pensadas como as mais antigas, não foram estas adâmicas; a primeira religião das que se têm notícia a fazer referências escatológicas é o zoroastrismo. Até então, para as antigas civilizações egípcia e mesopotâmica, por exemplo, havia “visões de mundo centradas em uma ordem estabelecida pelos deuses, basicamente atemporal e imutável, porém nunca completamente tranquila” (COHN, 1996, p. 84), ou seja, o fim de um período ruim era o reinício de um outro, já conhecido e melhor. A partir do profeta Zaratrusta (ou Zoroastro, que teria vivido cerca de 70 anos em algum período entre os séculos IX e VI a.C.), é possível se crer na possibilidade de interferência – mais ou menos intensa – no mundo e no divino por meio de ações humanas.

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

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

Ainda que pensamentos escatológicos como esse pululem pela humanidade e façam parte de seus questionamentos básicos, tornam-se mais acentuados em situações de crise, quando, em geral,

passam a ser vistos como possibilidades para superá-las ou ao menos enfrentá-las, conforme veremos a seguir.

Milenarismo

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

O cristianismo teve sempre uma escatologia, no sentido de uma doutrina sobre 'os últimos tempos' ou 'os últimos dias' ou 'o estado final do mundo'; e o milenarismo cristão não passava de uma variante da escatologia cristã. Relacionava-se com a crença de alguns cristãos, fundando-se na autoridade do Apocalipse (XX, 4-6), de que, depois da Segunda Vinda, Cristo estabeleceria na terra um reino messiânico, onde reinaria durante mil anos até ao Juízo Final. Segundo o Apocalipse, os cidadãos desse reino serão os mártires cristãos, que para tal haverão de ressuscitar com mil anos de antecedência relativamente à ressurreição geral dos mortos (COHN, 1980, p.11).

O campo bíblico, no entanto, será posteriormente extrapolado, quando surgirão outros formatos e usos do milenarismo, em especial durante a Idade Média. Dentre os diversos movimentos milenaristas e suas concepções, cada qual julgava conhecer os verdadeiros meios para se conseguir a salvação daqueles que o seguissem rumo a um novo Milênio – que, para alguns, seria temporário (em geral, de mil anos); para outros, por um período indefinido; para outros ainda, eterno. Logo, ainda que fossem atingidas por caminhos distintos, as salvações propostas coincidiam em alguns aspectos, a saber, a) eram coletivas, b) de realização terrena, c) iminentes, d) calcadas numa transformação radical da situação presente com a instauração da perfeição e e) auxiliadas por “agentes sobrenaturais” (neste caso, os movimentos milenaristas são chamados preferencialmente de messiânicos).

Em geral, movimentos com membros da classe dominante, como no caso dos Espirituais Franciscanos italianos³ eram raros; a tônica deu-se com aqueles compostos essencialmente por indivíduos da plebe, em geral seguidores dos tais salvadores sobrenaturais – homens que se diziam de inspiração divina. Os *prophetae*, que pronunciavam seus discursos com base em materiais diversos (Livro de Daniel, Livro do Apocalipse, falas de Joaquim de Fiore...), surgem como os principais responsáveis pelo caráter salvacionista dos milenarismos. Suas falas dirigiam-se, principalmente, àqueles que mais sofriam com a miséria, em geral, a contraparte do poder galgado por meio de bens privados.

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

³ Movimento, no século XIII, que pregava um retorno da Igreja a seus fundamentos básicos, nomeadamente à pobreza.

O Milênio que seria então instaurado não teria apenas uma feição do Reino dos Santos, mas também um recriar do primitivo Estado Natural igualitário, uma segunda Idade do Ouro. Assim, os praticantes da *Avaritia* e da *Luxuria* seriam eliminados, dando lugar à existência de uma vida justa para aqueles que haviam sofrido sem perder a fé.

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

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

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

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

Definindo genericamente a expectativa milenarista (...) [como a] espera vivida coletivamente por um grupo social de figura redentora, que por meios sobrenaturais fará imperar a prosperidade material e espiritual indefinidamente, ou por longo período de tempo – o milênio (...), não encontrei um único caso, fora do contexto europeu, em que a esperança milenarista não tivesse sido gerada a partir do contato com o cristianismo, quase sempre por meio da figura dos missionários (DOBRORUKA, 2004, p.116)⁴.

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

⁴ Em relação a algumas ocorrências, como a dos índios Guarani e sua busca pela Terra sem Mal, os quais parecem não ter mantido um contato anterior com o cristianismo, Dobroruka argumenta ainda restarem questões, “em outras palavras, se os movimentos milenaristas surgem com a chegada do ocidental, se já existiam antes, embora não tivessem sido registrados, ou ainda se não são apenas invenções ocidentais objetivando catalogar fenômenos que têm identidade própria usando categorias arbitrarias” (DOBRORUKA, 2004, p.117).

No continente africano também será possível encontrar ocorrências semelhantes, conforme trabalharemos no item Intersecções no Baixo Congo e Angola.

Utopia

Os milenarismos, em sua maior parte, com o ideal de comunhão e total igualdade entre os homens, ainda que sob inspiração de um ser divino, podem ser vistos como ideias comunistas ou socialistas, entendidas genericamente como “o sonho de uma sociedade onde todos os homens fossem iguais e livres” (SPINDEL, 1989, p.89-90).

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

A relação não é para menos. Conforme Chauí,

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

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

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

A maior parte dos movimentos milenaristas e messiânicos, contrariamente ao que se pensou por muito tempo, não era inconsequente ou “pueril”; era composto por um elemento de enfrentamento político, já que o pacote da revolução almejada incluía a eliminação da forma de governar do momento (muitas vezes, de qualquer governo que não um coletivo) e, não raro, era reconhecido como sendo exequível apenas pelo uso, maior ou menor, da força. Emblemáticos foram casos como os já citados do inglês John Ball e a Revolução Camponesa⁵ e do alemão Thomas Müntzer e a Guerra dos Camponeses com suas pretendidas revoluções político-sociais.

As ideias socialistas, da forma como são vistas atualmente, só tiveram seu delineamento em

⁵ A Revolução Camponesa na Inglaterra deu-se em 1381, principalmente sob a liderança de três personalidades: o ex-padre John Ball, Wat Tyler (1341-1381) e Jack Straw (?-1381).

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

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

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

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

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

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

Fascinados por aquilo que o século XIX acreditava ser a essência e o traço positivo da ciência, isto é, a objetividade, Marx e Engels viam na utopia e na ciência dois conceitos opostos e irreconciliáveis. Mas seria suficiente apresentar a oposição como sendo entre utopia e revolução (como fizeram no *Manifesto*), uma vez que era disso que se tratava; sua preocupação era, basicamente, evitar que as propostas utópicas impedissem a revolução. (...) Entende-se que, à época, essa fosse uma opção válida, dadas as circunstâncias e a premência da realização dos programas apresentados por Marx. O resultado dessa opção – a condenação da utopia em nome da revolução – talvez não fosse exatamente o desejado por Marx e Engels. O fato é que uma revolução autêntica não pode dispensar a imaginação utópica, se é que se pretende ter em *revolução* um outro nome para *eutopia* (COELHO, 1992, p.63 e 67).

Enfim, o socialismo científico difere-se de outros socialismos (incluindo os movimentos socialistas do tipo messiânico e milenarista) por determinadas características (como a teoria da mais-valia e da luta de classes), mas sua base permanece⁶.

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

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

Engels, mais do que Marx, se empenharia em pesquisas sobre o tema; continua Lowy: “... é exatamente este segundo aspecto [o revolucionário] que mais o interessa e em que se concentra a maior parte de seus estudos concretos, do cristianismo original ao puritanismo revolucionário inglês do século XVII, passando pelas heresias medievais e a guerra dos camponeses alemães do século XVI” (LOWY, 1998, p.6).

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

⁶ Para Le Goff, o marxismo seguiria a linha dos milenarismos, mas sem oferecer uma referência religiosa direta; estaria “no quadro do materialismo histórico ateu, apresentado como um rejuvenescimento científico, o marxismo, com sua teoria da revolução e com sua marcha inevitável para uma sociedade sem classes, é uma teoria escatológica. Ainda aqui, em luta com a realidade terrestre, o aparecimento da sociedade ideal, dado primeiro como próximo, recua pouco a pouco no futuro, enquanto o grupo portador da potencialidade escatológica - neste caso a classe operária - vê o seu papel esboçar-se na prática e na teoria. Karl Mannheim já o tinha destacado: ‘Muitos elementos que constituíam a atitude chiliástica encontraram uma nova forma e um refúgio no sindicalismo e no bolchevismo e foram, deste modo, incorporados à atividade destes movimentos. Deste modo, o bolchevismo assumiu a função de acelerar e catalisar, mas não de divinizar a ação revolucionária’” (LE GOFF, 2003, p.359).

1998, p. 7)⁷.

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

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

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

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

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

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

marxistas e socialistas não deveriam ter presentes apenas as leis mais simples do movimento do capital, de sua acumulação e de sua circulação, mas também os velhos sonhos da humanidade que antecipam anseios autênticos de emancipação enraizados na história popular, os '*sonhos para frente*', que em certas circunstâncias podem vir carregados com teor místico e religioso. (...) [Assim], Bloch não está interessado apenas numa supervalorização barata do elemento irracional na história da humanidade, capaz de amolecer a interpretação materialista da história; antes, pelo contrário, na superação do princípio sociológico e econômico vulgar e na introdução do momento religioso,

⁷ Posteriormente, a Revolução Russa (1917) também contará, por sua vez, com um quinhão quiliástico. Conforme Nivat, “Os marxistas pensavam que esses movimentos milenaristas eram a manifestação do comunismo primitivo, do comunismo anarquista e que, guiados pelos comunistas verdadeiramente conscientes, poderiam ser uma ajuda poderosa”. Completa ainda que um “sonho da união de comunismo e cristianismo não era tão raro assim” (NIVAT, 1998, p.64-5). Le Goff afunila: “Pode-se dizer que uma parte da *intelligentsia* russa acolheu os eventos de 1917 como uma *Revolução do espírito*, ou seja, um profundo e coletivo sismo psíquico no âmago da alma do povo. Eles interpretaram os eventos políticos como uma expressão daquele evento religioso e a vitória do bolchevismo como algo de superficial, um epifenômeno” (LE GOFF, 2003, p. 64).

metafísico e irracional como um impulso que acompanha a consciência revolucionária, portanto no quadro de uma concepção histórica em que a linearidade da interpretação positivista é substituída por uma compreensão da história na qual a 'processualidade', a 'pluralidade de camadas' na dialética e a eficiência do momento da 'assincronia' tornam-se conceitos-chave. A problemática desenvolvida por Bloch em torno de Thomas Münzer desempenha um papel importante para o marxismo do século XX (MÜNSTER, 1997, p.188, 194-5).

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

Intersecções no Baixo Congo e Angola

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

A região do Baixo Congo e Angola, somente “descoberta” com as expedições de Diogo Cão (c. 1450-1486), entre 1482-86, começará a conviver com missões – inicialmente católicas, com presença protestante séculos depois – após a expedição missionária de 1490, comandada por D. Rui de Sousa (1423-1498). Apesar de a atividade religiosa ter sido levada com afinco desde então, principalmente no Congo, uma penetração maior deu-se somente em meados do século XIX, quando missionários incursionaram pelo interior, a partir, em especial, das

experiências e ideias de David Livingstone⁸, que em numerosos escritos narrou os resultados de suas expedições. Segundo ele, os missionários deviam estabelecer centros de catequese e de civilização destinados não só a expandir a religião, mas também a promover o comércio e a agricultura. Imbuídos por essas ideias, inúmeros e entusiasmados missionários penetraram fundamente o interior da África, acompanhando antigas vias comerciais (OPOKU, 2010, p.596).

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

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

À medida que missionários ratificavam o poder colonial, muitos cristãos negros se viram desiludidos com os religiosos, que tomavam o partido daqueles que os oprimiam por meio de

⁸ David Livingstone (1813-1873), médico e missionário escocês que explorou várias regiões em África, incluindo Angola.

trabalhos forçados, impostos, preconceitos e afins. Tal incongruência latejava. As pessoas “estavam decepcionadas por ver que os brancos não agiam como cristãos (...) alimentavam o desejo de (...) rejeição de tudo quanto se ligasse ao homem branco que, a seus olhos, surgia como opressor, embusteiro, encarnação do mal sob todas as suas formas” (DAVIDSON *et al*, 2010, p. 793).

Com a revolta contra o domínio branco, na vida, nas igrejas e na interpretação dos textos cristãos, a resistência frente ao colonialismo e o resgate cultural, auxiliados pela expansão da alfabetização (perpetrada pelas igrejas) e a tradução da Bíblia para várias línguas africanas⁹, teceu-se o pano de fundo para a criação de diversas igrejas independentes a partir do cristianismo¹⁰, pregadoras, de modo geral, de um novo tempo em que os africanos se veriam livres novamente, ou seja, de um novo “milênio”.

Movimentos e religiões do tipo podem ser exemplificados pela Igreja Kimbanguista e pela Igreja Tocoista (fundadas na primeira metade do século XX, no Baixo Congo e em Angola, respectivamente), com seus líderes messiânicos, os quais,

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

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

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

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

⁹ Vale indicar que, de qualquer forma, movimentos laicos de resistência também se desenvolveram.

¹⁰ A ruptura deu-se com o sul-africano Nehemiah Tile, que em 1884 fundou a Igreja Tembu. A partir daí, outras igrejas autóctones (também chamadas de independentes, etíopes, milenaristas ou separatistas) foram sendo criadas.

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

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

Assim, conforme Kaufmann,

Do ponto de vista sociológico, esses movimentos proféticos e messiânicos surgem como uma forma de protestação social e uma tentativa de transformar uma situação cuja tensão se revela intolerável. Impedido de se exprimir no terreno político, o protesto tende a se orientar para a única área onde uma certa liberdade de ação lhe é conferida” (tradução nossa). Ao longo do tempo, no entanto, conforme foram se conscientizando do papel das igrejas no enfrentamento do colonialismo, europeus começaram incisivamente a persegui-las (KAUFMANN, 1964, p.67, tradução nossa).

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

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

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

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

Com inúmeros grupos e subgrupos etnolinguísticos, a unidade necessária para a futura formação de uma nação angolana seria difícil. Ainda que a questão étnica seja fonte de divergências até hoje (tendo passado inclusive pela formação do principal movimento de libertação nacional de Angola, cf. PINTO, 1996), é fato que até mesmo o cristianismo, e posterior e principalmente seus

sincretismos, auxiliaram para um certo grau de coesão¹¹.

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

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

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

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

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

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

¹¹ Conclusão semelhante para a Europa teve Engels, ao propor, “em sua *Contribuição à história do cristianismo primitivo* (1894-95), (...) uma análise sociológica mais matizada dos primeiros cristãos: homens livres expulsos das cidades, ex-escravos privados de direitos, camponeses esmagados pela dívidas e escravos. Como não existia uma forma comum de emancipação para tantos elementos diferentes, só a religião podia lhes oferecer uma perspectiva comum, um sonho comum” (LOWY, 1998, p.6).

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

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

Já durante os embates contra a situação colonial, principalmente após a II Guerra Mundial, aos poucos a participação de países comunistas vai se acentuando. Diversos grupos pró-independência então solidificados nas colônias portuguesas recebiam armamento e até militares de Cuba, da URSS e do Partido Comunista Português, assim como enviavam membros seus para se formarem nesses países.

O MPLA (Movimento Popular pela Libertação de Angola) foi um dos que obtiveram apoio socialista na luta pela soberania de seu país e por uma vida digna para seu povo – trechos do hino¹² do Movimento ajudam a tecer o cenário e seus objetivos:

Sob a bandeira do MPLA
nossa luta contra a opressão
para o povo triunfará
nós fazemos a revolução
Do teu solo ora regenerado
pelo sangue mártir dos teus filhos
brotará, oh pátria querida
novo mundo, uma nova vida

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

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

¹² É incerta a autoria do hino, mas especula-se que tenha sido Nicolau Gomes Spencer “Muan Ndozy”, em data desconhecida (cf. <http://www.portaldeangola.com/2011/12/a-historia-dos-simbolos-do-mpla/>).

Assim, durante o enfrentamento do colonialismo, a independência e a guerra civil (1975-2002), a literatura mostrou-se como campo de apresentação e discussão de utopias de toda forma, com milenarismos, messianismos, utopias socialistas no sentido *lato* e utopias comunistas, em isolamento ou entrelaçamento, mas, em geral, inveteradamente com o cenário de uma Angola soberana, igualitária e feliz.

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

Considerações finais

A chegada da ideia de utopia a África deu-se, inicialmente, ainda em sua versão escatológica e milenarista por meio de missionários europeus e seu papel colonial. Aos poucos, essa vertente sofre metamorfoses e acaba por desenvolver-se em sincretismos, pareando-se, no terreno religioso, à busca por identidade e liberdade que ocorria no plano político.

Paralelamente, a “versão laica” e intelectual igualmente adentra o continente; o comunismo surge como uma força (também material) durante as lutas de libertação quanto ao jugo colonial. Jovens – muitas vezes formados na então União Soviética e em aliados – posicionaram-se como aqueles que poderiam de fato conquistar a independência e guiar o país rumo à concretização de aspirações utópicas, incluindo a do “homem novo”.

Enfim, o conceito fincou raízes e participa do imaginário coletivo, que pode ser exemplificado com Pepetela, novamente. Como afirma em entrevista, “De utopia em utopia. Até a encontrarmos vamo-nos contentando com o presente possível” (PEPETELA, 2010).

Referências

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

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

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

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

CLAEYS, Gregory. *Utopia: a história de uma ideia*. Trad. Pedro Barros. São Paulo: Edições Sesc SP, 2013.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LENIN, Vladimir Ilitch. "As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo". Trad. F. L. S. Campos. Marxists Internet Archive, 2009. Disponível em <<https://www.marxists.org/portugues/lenin/1913/03/tresfont.htm>>. Acesso em 28 jun 2011.

LÖWY, Michael. *Marx e Engels como sociólogos da religião*. Lua Nova, São Paulo, n.43, 1998. Disponível em <<http://www.scielo.br/scielo.php>>

script=sci_arttext&pid=Sci102-64451998000100009&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 5 mar. 2011.

MPLA. *Hino do partido*. Disponível em <<http://www.mpla.ao/mpla.6/simbolos.8/hino.18.html>> Acesso em 02 jan. 2012.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

THORNTON, John K. *The kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*. Londres: Cambridge University Press, 1998.

VANDERLINDE, Tarcísio. Rebelde in Christo: reflexões sobre Thomas Müntzer. Cantareira,

Niterói/RJ: *Revista da Área de Pós-Graduação em História/UFF*, n°2, 2009.

Recebido em 03/06/2014

Aprovado em 01/07/2014
