

*Intelectuais no contexto político e literário: o papel do angolano Luandino Vieira**

*Angélica Gherardi Sindra***

Resumo

Este trabalho discute os diversos tipos de intelectuais apresentados por diferentes correntes teóricas, com o objetivo de traçar o percurso do escritor angolano Luandino Vieira enquanto intelectual no cenário político e literário de seu país. Nesse sentido, examina posturas de alguns estudiosos, procurando focalizar os procedimentos de intelectuais envolvidos com a descolonização africana e a interferência exercida por Luandino Vieira no campo político de Angola através de sua produção literária.

Palavras-chave: Intelectual; Luandino Vieira; Descolonização; Produção literária.

* Este ensaio compõe-se de parte de um capítulo de minha dissertação de mestrado, intitulada *Configurações do intelectual em obras de Luandino Vieira*, desenvolvida, sob orientação da Prof^a. Dr^a. Maria Nazareth Soares Fonseca, junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras da PUC Minas.

* Mestre em Literaturas de Língua Portuguesa pela PUC Minas.

Sabemos que os intelectuais sempre perceberam a si mesmos como analistas dos fenômenos sociais, críticos das estruturas vigentes e agentes transformadores da sociedade da qual fazem parte. Entretanto, para alguns estudiosos, a figura do intelectual estaria em declínio ou até mesmo em extinção nos nossos dias.

Beatriz Sarlo (1997, p. 164), por exemplo, salienta que os intelectuais seriam uma categoria cuja existência é hoje um problema e cuja interferência não seria mais necessária. Norberto Bobbio (1997, p. 68), por sua vez, diz que o intelectual utopista, cuja fala se configura como expressão das multidões e porta-voz dos oprimidos, também teria caído em desprestígio.

Em contraposição, Edward Said (2005, p. 25) ressalta a importância da atividade intelectual, argumentando que todas as revoluções da história moderna foram movidas por intelectuais e que, inversamente, não houve nenhum grande movimento contra-revolucionário sem que eles estivessem presentes.

Neste trabalho, concordamos com a visão de Said (2005), quando este ressalta o tradicional caráter agitador e mobilizador do intelectual na sociedade diante das injustiças cometidas pelo Estado e/ou pelo pensamento ideológico burguês. Para o autor, o intelectual tem o papel de tentar modificar o pensamento público através da mobilização e conscientização popular, bem como de colocar corretamente a questão do poder e de investir contra os muros que se erguem impedindo que o cidadão raciocine criticamente e atue na sociedade.

A partir desta discussão inicial sobre o papel do intelectual, acreditamos que possam surgir diversos questionamentos e dúvidas em relação à função e à missão que a ele cabem na sociedade contemporânea. A esse respeito, Augusto Santos Silva (2004, p. 46) elucida de maneira bastante clara que o desconforto do intelectual moderno encontra-se em sua dificuldade em: 1) adaptar-se a campos culturais transformados; 2) acomodar os efeitos da banalização e da saturação simbólica inerentes às sociedades de comunicação de massa; e 3) reposicionar-se numa esfera política que já não o reconhece como contrapoder.

Então, se, segundo Silva (2004), a atividade intelectual é hoje alvo de tantas críticas e perguntas e se diversas correntes teóricas preconizam o fim do intelectual moderno, qual seria seu espaço de atuação? Será que sua interferência seria mesmo necessária? Como percebemos, esta é uma ampla discussão,

que tem tido lugar de destaque em jornais, canais de televisão e principalmente no meio acadêmico.

Caminhando em direção à proposta de trabalho aqui desenvolvida, gostaríamos de problematizar um pouco mais o lugar do intelectual moderno. Se o termo ou a categoria “intelectual” é extremamente questionável entre nós, brasileiros, imaginemos como tal situação é concebida e digerida em uma sociedade africana, recentemente independente, que tem de lidar com a mais absoluta carência dos bens elementares à sobrevivência humana. Será que nesse contexto social, que é de certa maneira apocalíptico, haveria lugar para a intervenção heróica desse “porta-voz” dos oprimidos?

Quem nos responde à pergunta é Luandino Vieira, renomado escritor angolano objeto de investigação neste nosso trabalho:

É muito difícil nesta altura dizer qualquer coisa; mas podes afirmar aos amigos e companheiros que procurarei sempre ser digno da confiança que têm em mim; que, nas minhas possibilidades e dentro do meu particular campo de acção – o estético –, tudo farei para que a felicidade, a paz e o progresso sejam usufruídos por todos. (VIEIRA, 1977, p. 91)

Contrapondo a idéia da morte ou da inutilidade do intelectual, defendida por várias correntes teóricas, Luandino levanta publicamente questões extremamente embaraçosas, confronta os ditames do Estado e traz à tona problemas que normalmente “são varridos para debaixo do tapete” pela sociedade. Luandino, assumindo o típico caráter do intelectual moderno, almeja denunciar a violência das relações humanas (seja ela física, psicológica, política e/ou de classe) na sociedade angolana. Ele se levanta contra as imposições do Estado e faz de sua escrita um instrumento de luta política contra o colonialismo português que durante séculos oprimiu seu país.

De maneira bem geral, é possível dizer que em toda a sua obra Luandino Vieira demonstra diferentes formas de engajamento a questões relativas à sociedade angolana, seja através da transgressão da linguagem do colonizador, da denúncia da pobreza e do racismo, ou da clara reivindicação de uma Angola livre e soberana. Entretanto, só para explicitarmos em nossa discussão algumas contradições inerentes à função do intelectual, pensamos ser relevante mencionar que, invariavelmente, os intelectuais estão ligados ao poder ideológico e, dependendo das idéias que defendem, podem ser, como nos diz Bobbio (1997, p. 116), progressistas ou conservadores, radicais ou reacionários, libertários ou autoritários, liberais ou socialistas, céticos ou dogmáticos e, ainda, laicos ou clericais. Evidentemente, não é nosso objetivo aqui operar com categorizações tão taxativas, mas a pergunta persiste: que tipo de intelectual seria Luandino Vieira? A fim de conhecer um pouco mais a “faceta intelectual” do escritor, tentaremos aqui discutir os vários tipos de intelectuais apresentados pelas mais diversas correntes teóricas que abordam o assunto.

Antonio Gramsci (1995, p. 7), importante intelectual italiano da década de 30 do século XX, acredita que todos os homens são intelectuais, embora nem todos desempenhem na sociedade essa função. Ao conceber uma tipologia dos intelectuais, o teórico optou por subdividi-los em dois tipos: intelectuais como categoria orgânica de cada grupo social fundamental e intelectuais como categoria tradicional. Para Gramsci, os orgânicos têm o papel de fornecer aos estratos dominantes o componente ideológico, enquanto os tradicionais estariam intimamente ligados à produção material, garantindo a continuidade e a hierarquia de estamentos como a Igreja, as universidades e os tribunais. A distância entre estes últimos e o mundo da produção cria neles a ilusão, que Gramsci chama utópica, de serem autônomos em relação à máquina econômica vigente. É a fantasia, comum entre acadêmicos, juristas e burocratas, de se acreditarem independentes em relação ao mesmo sistema de que estão a serviço.

Operando também com algumas categorizações, Norberto Bobbio (1997), um dos mais respeitados pensadores políticos contemporâneos, entende que, numa concepção vasta do termo, poderíamos incluir no grupo artistas, poetas e romancistas; todavia, para o autor, a função “intelectual” deve estar atrelada à noção de participação na vida civil e política. Ademais, a tarefa do intelectual seria a criação e a transmissão de idéias ou conhecimentos politicamente relevantes no contexto político. Bobbio tenta, ainda, classificar os tipos de intelectuais, que, para ele, se dividem em dois grupos: os ideólogos e os expertos (do inglês, *expert*; perito, conhecedor). Se os primeiros elaboram os princípios que justificam as ações, lidando muitas vezes com a utopia, os segundos indicam os conhecimentos técnicos mais adequados para alcançar um determinado fim. O autor ressalta que tal classificação deve ser levada muito a sério quando se tem como objeto a tarefa política do intelectual, apesar de ter a consciência de que um mesmo intelectual possa ser ora ideólogo, ora experto.

Edward Said (2005, p. 19) inicia o texto de **Representações do intelectual**¹ com uma pergunta que todos nós nos fazemos em relação aos intelectuais: “os intelectuais formam um grupo de pessoas muito grande ou extremamente pequeno e altamente selecionado?”. Tentando responder à pergunta, Said desenvolve sua argumentação com o objetivo de mostrar que os intelectuais são criaturas muito raras que defendem a verdade e a justiça como padrões eternos. Para o autor, o intelectual é um indivíduo dotado de uma vocação para representar, corporalizar e articular uma mensagem, um ponto de vista, uma atitude, filosofia ou opinião para (ou por) um público. Assim, Said assume seu papel de intelectual, tendo consciência do que isso significa:

¹ A obra é basicamente a transcrição de uma série de documentários exibidos pela rede de televisão britânica BBC em 1993.

Gostaria de expor isso em termos pessoais: como intelectual, apresento minhas preocupações a um público ou auditório, mas o que está em jogo não é apenas o modo como eu as articulo, mas também o que eu mesmo represento como alguém que está tentando expressar a causa da liberdade e da justiça. Falo ou escrevo essas coisas porque, depois de muita reflexão, acredito nelas; e também quero persuadir outras pessoas a assimilar esse ponto de vista. (SAID, 2005, p. 26)

Como vimos, o que é importante para Said é causar embaraço ao público, ser incômodo e do contra; é mobilizar a população, tirando-a de suas acomodações confortáveis, mesmo porque ele acredita nos valores que apregoa e deseja fazer com que outras pessoas também acreditem e mobilizem-se para transformar situações sociais, econômicas e/ou políticas. Vale ressaltar, ainda, que o autor não faz grandes distinções em relação aos tipos de intelectuais, citando apenas os das esferas pública e privada. Entretanto, Said deixa explícito que ambas as figuras se mesclam, podendo um intelectual ser, ao mesmo tempo, público e privado:

Não existe algo como o intelectual privado, pois, a partir do momento em que as palavras são escritas e publicadas, ingressamos no mundo público. Tampouco existe *somente* um intelectual público, alguém que atua apenas como uma figura de proa, porta-voz ou símbolo de uma causa, movimento ou posição. Há sempre a inflexão pessoal e a sensibilidade pessoal de cada indivíduo, que dão sentido ao que está sendo dito ou escrito. (SAID, 2005, p. 26)

Falecido em 2003, Said foi o retrato mais fiel do intelectual de seu tempo. Ele se envolveu em diversas polêmicas, como a manipulação da imprensa pelas elites, o colonialismo que ainda persiste nos nossos dias e a política desenvolvida pelos Estados Unidos. Como palestino, defendeu ardentemente a causa de seu povo, que há anos vem sendo expulso de sua própria terra. É óbvio que por suas claras tomadas de posição, principalmente por ir contra os interesses de grandes potências mundiais, Said foi criticado e muito incompreendido, tendo sido acusado de ser um ativista na luta pelos direitos palestinos e, portanto, desqualificado para qualquer tribuna séria ou respeitável. No nosso modo de entender, Edward Said é a resposta explícita àqueles que ainda insistem em apregoar a extinção dos intelectuais nos nossos dias: ele se utilizou de importantes jornais, como o **The New York Times** e o **Washington Post**, e inclusive da rede de televisão britânica BBC, onde proferiu as conhecidas Conferências Reith (SAID, 2005). Depois de tudo que Said representou como intelectual, seria realmente possível acreditar que os intelectuais estejam mesmo mortos?

Poderíamos ainda nos referir a vários intelectuais de grande importância nos nossos dias, dentre os quais mencionamos (ainda que correndo o risco de deixar grandes nomes para trás): Nelson Mandela, na África do Sul; Kwame Anthony Appiah, ganês radicado nos Estados Unidos; Homi Bhabha, na Índia e Grã-Bretanha; Beatriz Sarlo, na Argentina; Stuart Hall, na Inglaterra; e Silviano

Santiago, aqui no Brasil. Todavia, a fim de chegarmos mais objetivamente no foco do nosso trabalho, pensamos que seria de grande valia recuar nosso olhar a dois renomados intelectuais envolvidos com a descolonização africana: Jean-Paul Sartre e Frantz Fanon.

Em qualquer debate proeminente sobre intelectuais é impossível não fazer menção ao filósofo francês Jean-Paul Sartre. Defendendo a figura do intelectual engajado, Sartre é o símbolo do pensador que estaria deixando de existir. Ele é aquele que não limitou sua ação ao mundo das idéias, dentro dos muros da universidade; pelo contrário, Sartre mostrou-se presente também nas ruas e praças, nos jornais e folhetins, sendo ele próprio a personificação do intelectual por ele defendido. No nosso modo de entender, uma das principais virtudes de Sartre encontra-se no fato de ele ter compreendido sua contradição (inerente a todo intelectual) e assumido suas possibilidades de permanente conflito, além de ter-se identificado com as massas populares, procurando enxergá-las através da ótica do oprimido. Como o próprio Sartre mencionou nas famosas conferências que proferiu no Japão, em 1965, o intelectual é definido justamente por tal contradição, uma vez que

[...] ele se caracteriza por não ter mandato de ninguém e por não ter recebido seu estatuto de nenhuma autoridade. [...] Ninguém o reivindica, ninguém o reconhece (nem o Estado, nem a elite-poder, nem os grupos de pressão, nem os aparelhos das classes exploradas, nem as massas); pode-se ser sensível ao que ele diz, mas não a sua existência. [...] O intelectual é suprimido pela própria maneira em que faz uso de seus produtos. (SARTRE, 1994, p. 32-33)

Como se percebe, a consciência da contradição é o que mais nos fascina em Sartre, isto é, o fato de ele saber que provavelmente como intelectual não será ouvido e muito menos suas idéias serão colocadas em prática, mas, ao mesmo tempo, nunca desistir de falar para transformar a opinião pública, na esperança de que algo possa ser mudado a partir de sua interferência.

Em relação ao seu envolvimento com a descolonização africana, citamos um importante trecho de seu prefácio ao livro **Os condenados da terra**, de Frantz Fanon (1968):

A princípio o europeu reina; já perdeu mas não se dá conta disso; ainda não sabe que os indígenas são falsos indígenas; atormenta-os, conforme alega, para destruir ou reprimir o mal que há neles. Ao cabo de três gerações, seus instintos perniciosos não renascerão mais. Que instintos? Os que compelem os escravos a massacrar o senhor? Como não reconhece nisto a própria cruzeza voltada contra ele? (SARTRE, 1968, p. 10)

Parece-nos, a partir do excerto acima, que Sartre visa a conscientizar não o colonizado mas sim, o europeu que promoveu a colonização no continente (no caso, o africano). Temos a impressão de que ele deseja mostrar o quanto foi vergonhosa a situação colonial e todos os males que ela trouxe consigo, como,

por exemplo, o racismo, e o atraso econômico e social dos países que foram “vítimas” dos europeus, uma vez que estes tinham a única e clara intenção de explorar as colônias. A esse respeito, o racismo foi uma das armas mais ferozes utilizadas para manter os “indígenas” no seu estado de passividade. Em “Orfeu negro”, Sartre usa um tom de acusação (que chega a ser irônico) contra os europeus:

O que esperáveis que acontecesse, quando tirastes a mordaça que tapava estas bocas negras? Que vos entoariam louvores? Estas cabeças que vossos pais haviam dobrado pela força até o chão, pensáveis, quando se reerguessem, que leríeis a adoração em seus olhos? Ei-los em pé, homens que nos olham e fazem votos para que sintais como eu a comoção de ser visto. Pois o branco desfrutou durante três mil anos o privilégio de ver sem que o vissem; era puro olhar, a luz de seus olhos subtraía todas as coisas da sombra natal, a brancura de sua pele também era um olhar, de luz condensada. (SARTRE, 1963a, p. 89)

Para nós, fica explícita a idéia de que Sartre tem a intenção de demonstrar o quanto era estúpido o pensamento europeu que desqualificava uma raça em detrimento de outra. No momento de sua publicação (início da década de 1960), quando vários países africanos começavam a conquistar a independência, **Reflexões sobre o racismo** (SARTRE, 1963b) assumia o objetivo de levar à abolição o racismo entre as diferentes raças, bem como mostrar à sociedade européia os indivíduos que ela mesma criara e rejeitara.

Evidentemente, é muito difícil mensurar o alcance real das obras de Sartre e seu impacto nos locais onde foram publicadas; contudo, não podemos deixar de registrar a importância desse filósofo enquanto intelectual e de tudo o que representou para toda uma geração. Ademais, a atualidade de seus temas e a maneira como ele coloca as questões fazem com que sua obra seja, ainda hoje, de grande relevância.

Frantz Fanon (1925-1961) nasceu na ilha de Martinica, território francês situado na América Central. Posteriormente, tendo se naturalizado argelino, engajou-se na luta pela libertação do país, que sofria o jugo colonial francês desde 1830. Como médico-chefe de uma clínica psiquiátrica, utilizou-se muitas vezes de sua profissão para observar os efeitos da colonização na mente do colonizado. Ao contrário de Sartre, Fanon parece-nos querer falar diretamente ao colonizado, levando-o a tomar consciência do sistema que o coloca na situação de oprimido.

Em **Os condenados da terra** (FANON, 1968), defrontamo-nos com um livro de impacto considerável nos anos 60, que tencionou alimentar os ideais de transformação e de construção de uma sociedade melhor na Argélia e em toda a África. Desse modo, a obra foi um dos pontos de referência da luta anticolonial, sobretudo porque apontava para a descolonização e a inevitabilidade da revolução na África, na Ásia e na América Latina. Temos a impressão

de que Fanon deseja, a todo custo, fazer o colonizado enxergar as cruéis artimanhas da colonização: sob o pretexto de “arrancá-lo das trevas”, articulam-se objetivos reais de dominação política e econômica, que visam, essencialmente, ao desenvolvimento da metrópole.

Analisa Fanon (1968) que, tomando consciência do sistema que o mantém indiferente à sua situação, ao colonizado resta apenas a possibilidade da revolta aberta como forma de restabelecer seus valores tradicionais, que, por causa do colonialismo, haviam sido privados do sentido de verdade. Dessa forma, a utilização da violência seria uma das únicas maneiras de afirmar a identidade nacional, e a repressão, ao contrário do que pretendiam os chefes políticos, acentuava os processos gradativos de conscientização da nação. A respeito da relação violência/repressão, diz Fanon (1968, p. 54-55):

Apesar das metamorfoses que o regime colonial lhe impõe nas lutas tribais ou regionalistas, a violência envereda pelo bom caminho, o colonialismo identifica seu inimigo, põe um nome em todas as suas desgraças e lança nesta nova via toda a força exacerbada de seu ódio e de sua cólera.

[...]

As autoridades tomam efetivamente medidas espetaculares, prendem um ou dois líderes, organizam desfiles militares, manobras, exibições aéreas. As demonstrações, os exercícios bélicos, esse cheiro de pólvora que agora impregna a atmosfera não fazem o povo recuar.

[...]

As repressões, longe de quebrantar o ímpeto, acentuam os progressos da consciência nacional. Nas colônias, as hecatombes, a partir de certo estágio de desenvolvimento embrionário da consciência, reforçam essa consciência, porque indicam que entre opressores e oprimidos tudo se resolve pela força.

Como bem constatamos nos trechos acima, Fanon (1968) defende a idéia da violência do colonizado em relação ao colonizador como única maneira de expressão do povo e de instauração de uma nova ordem estruturada nos valores das comunidades locais. Portando-se como intelectual extremamente engajado em várias causas relacionadas à revolução dos países africanos, Frantz Fanon, em sua breve existência, foi a manifestação mais fidedigna do intelectual de sua época. A rigor, o autor defende, com bastante entusiasmo, a causa do colonizado, a necessidade de retomada da cultura nacional e o papel do intelectual colonizado como instrumento de defesa e valorização dessa cultura, tida como “inferior” e marginalizada. Assim sendo, a reflexão de Fanon é, sem dúvida, perspicaz: a partir de seu envolvimento com a causa da libertação argelina, ele consegue esboçar um mapa político de quase todo o continente, que, na época, ainda estava sob o jugo colonial, e ainda prever qual seria o futuro das ex-colônias e da Europa, que, por volta dos anos 60, começava seu declínio econômico.

É importante lembrar que Homi Bhabha (1998), em **O local da cultura**, retoma o pensamento de Fanon (1968) e alicerça grande parte de suas considerações sobre a idéia de inferiorização do colonizado por parte do colonizador. Ele concorda com Fanon que “negro” seria uma categoria criada e desenvolvida pela sociedade européia e que tal classificação produz, na mente do colonizado, intenso processo de desorientação. Assim, para Bhabha, o mérito de Fanon encontra-se no fato de ele avançar a reflexão sobre o senhor e o escravo, salientando, de forma mais profunda, uma análise de seus próprios deslocamentos.

Envolvido também com a descolonização africana, temos Mário Pinto de Andrade (1928-1990), que nasceu em Angola e posteriormente exerceu atividades políticas e intelectuais em Portugal e na França. “Homem de cultura”, como ele próprio se reconhecia, Mário de Andrade sabia de sua responsabilidade enquanto intelectual, no sentido de “reabilitar e desenvolver as diversas culturas negras a fim de favorecer a sua integração no conjunto da cultura humana” (ANDRADE, 2000, p. 22). Assim como Sartre e Fanon, o pensador angolano reivindicava a necessidade de valorização da cultura e da raça negra, visando a uma igualdade de direitos entre africanos e europeus.

Crítico mordaz da colonização lusitana, Mário Pinto de Andrade reprovava abertamente a política de assimilação cultural praticada pelos portugueses, baseada em critérios de superioridade cultural. Considere-se seu raciocínio sobre o processo de assimilação:

No caso português, a assimilação é sempre traduzida praticamente por uma desestruturação dos quadros negro-africanos e a criação de uma elite quantitativamente reduzida. Ela apresenta-se como a receita mágica que conduziria o indígena das trevas da ignorância até à luz do saber. Uma forma de passagem do não-ser ao ser cultural, para empregar a linguagem hegeliana. (ANDRADE, 2000, p. 24)

A partir do trecho acima, é possível afirmar que Mário Pinto de Andrade realmente não concordava com a exploração econômica das colônias portuguesas, mas o que mais o incomodava era a alienação cultural a que os povos africanos eram submetidos. Tendo sua cultura, valores e tradições muitas vezes interpretados equivocadamente e ainda menosprezados pela cultura dominante, de que maneira o colonizado poderia se levantar contra o colonizador que viera para “libertá-lo das trevas”?

Mário Pinto de Andrade (2000), insistindo em enfatizar a importância do intelectual no seu papel de compromisso com a consciência nacional, ponderava que os intelectuais dos países sob dominação portuguesa tinham de encarar essa e outras questões com audácia e naturalidade. Uma vez que a grande maioria da população era analfabeta e/ou incapaz de manifestar-se junto aos órgãos de poder, eram os intelectuais que deveriam representá-la junto a esses órgãos, além de se esforçar em mobilizar o povo contra as forças que o oprimiam.

Nesse sentido, é possível perceber que Mário Pinto de Andrade comungava da mesma opinião de Antonio Gramsci (1995) acerca do papel dos intelectuais orgânicos: eles deveriam interferir na direção e organização das massas, proporcionando a superação dialética do fragmento para uma visão de totalidade. Pensando ainda numa perspectiva bastante gramsciana, o escritor angolano acreditava que era preciso formar militantes que fossem originários da classe dos explorados e cujos valores ideológicos pudessem prevalecer mesmo após a conquista da independência. Assim, seriam esses mesmos intelectuais os responsáveis por levantarem-se aqueles a favor de uma cultura marcadamente africana.

A respeito de seu envolvimento com a descolonização dos países africanos de língua portuguesa, poderíamos dizer que Mário Pinto de Andrade foi um militante extremamente ativo: diretamente ligado às lutas de libertação nacional das então colônias, participou de várias ações promovidas pela Casa dos Estudantes do Império (CEI), em Portugal, obtendo forte prestígio no meio estudantil e cultural daquele país. Junto com seu irmão Joaquim Pinto de Andrade, com o angolano Agostinho Neto e com Francisco José Tenreiro, de São Tomé e Príncipe, criou, em Lisboa, o Centro de Estudos Africanos. Fugindo da ditadura de Salazar, tornou-se, em Paris, redator da prestigiada revista **Présence Africaine** e, em 1956, participou ativamente do I Congresso de Escritores e Artistas Negros. Junto com os angolanos Viriato da Cruz e Lúcio Lara, empenhou-se na criação do Movimento pela Libertação de Angola (MPLA), de que foi presidente desde a sua fundação até 1962. Todavia, por questões de divergência com a direção do movimento e descontente com o rumo dos acontecimentos, renunciou à liderança do MPLA, preferindo dedicar-se à área de pesquisa e estudos sociológicos, além de exercer uma intensa atividade de publicações. Vale lembrar que, por causa de seu manifesto descontentamento com o MPLA, Mário de Andrade teve de se exilar novamente de Angola, passando a colaborar intensamente com a Guiné-Bissau, onde foi nomeado Ministro da Informação e Cultura (cf. RAMALHO, 2000).

Dessa maneira, por sua intensa atividade política, intelectual e acadêmica, Mário Pinto de Andrade deve ser considerado o mais importante e exemplar ensaísta angolano do século XX. Além de artigos e ensaios espalhados em publicações periódicas, organizou, junto com Francisco José Tenreiro, a famosa antologia **Poesia negra de expressão portuguesa**, lançada em Lisboa em 1953; mais tarde, publicou **Antologia temática de poesia africana** (1975, 1979), **La poesie africaine d'expression portugaise** (1969) e **La guerre en Angola** (1971), além de um ensaio biográfico sobre Amílcar Cabral, primeiro presidente da Guiné-Bissau, assassinado em 1973 (cf. COSME, 2000).

As discussões até aqui apresentadas acerca das diversas correntes teóricas que refletiram sobre a figura do intelectual, além dos evidentes exemplos de intelectuais envolvidos com a descolonização africana, tiveram por objetivo apontar um caminho mais claro em direção ao intelectual que é o escritor

Luandino Vieira e o que ele representou (e ainda representa) para a sociedade angolana em sua luta de libertação pela independência.

Assim como vários escritores de sua época, Luandino Vieira tentou mostrar em seus textos a complexa realidade em que viviam e ainda vivem os países africanos (especificamente a nação angolana). Intensamente marcada por consecutivas rupturas, a África é o espaço do choque, do embate entre dois mundos completamente distintos. Desvelar o conflito entre europeus e africanos (ou colonizadores *versus* colonizados) parece-nos ser um dos principais objetivos de Luandino, e, desse modo, o autor, para quem a Literatura se torna um importante veículo de comunicação, irá aventurar-se a transportar as tensões sociais entre os dois povos para o espaço da escrita.

Sob essa perspectiva, poderíamos dizer que, se o próprio “fazer literário” já é algo deslocado, um “exercício solitário” – como bem nos lembra Maurice Blanchot (1987, p. 11) – e em constante mutação, o escritor é, evidentemente, um ser desarticulado em si mesmo: “O escritor nunca sabe que a obra está realizada. O que ele terminou num livro, recomeçá-lo-á ou destruí-lo-á num outro” (BLANCHOT, 1987, p. 11). E se, no entanto, esse mesmo escritor assumidamente fizer de sua escrita um instrumento de luta política, o seu “fazer literário” não se tornará ainda mais atravessado por questões sociais, econômicas, raciais e coloniais? Não obstante essas questões, devemos levar em conta que, como esteve preso durante catorze anos, Luandino Vieira escreveu a maior parte de seus livros na prisão, afastado do povo. Sua participação na luta foi feita, então, “fora da luta”, tendo sido sua atuação muito restrita ao espaço da escrita. Tendo em vista esses pontos cruciais que tornam peculiar a obra do autor, devemos considerar que sua escrita ocupa um lugar bastante problemático no contexto da produção literária angolana da época da independência.

De qualquer forma, percebemos que o autor tem o comportamento típico do intelectual proposto por vários dos teóricos aos quais fizemos referência anteriormente. Muito provavelmente, Antonio Gramsci, Norberto Bobbio, Edward Said, Jean-Paul Sartre, Frantz Fanon ou Mário Pinto de Andrade não hesitariam em afirmar o importante intelectual que foi e é Luandino Vieira. Então, como escritor e intelectual, ou “escritor-intelectual”, ele se torna duplamente deslocado, uma vez que seus textos literários não são “meras histórias”, mas trazem consigo uma clara intenção de conscientizar a massa popular e o poder sobre o absurdo da situação colonial.

A esse respeito Edward Said (2004, p. 32) diz que, embora intelectual e escritor sempre tenham sido vistos como figuras completamente distintas uma da outra, “[...] durante os últimos anos do século XX, o escritor assumiu cada vez mais os atributos antagonistas do intelectual, em atividades como falar a verdade para o poder, testemunhar a perseguição e o sofrimento, fornecer uma voz dissidente em conflitos com as autoridades”.

De certo modo, Luandino Vieira conseguiu concatenar em si mesmo ambas as figuras, já que sua obra, que é obviamente ficcional, estabelece uma ponte entre o real e o fantasioso. Mesmo atuando no espaço da Literatura, ele não deixa de mostrar quais são os objetivos concretos do colonialismo. Na verdade, seus textos são uma afronta à política colonialista portuguesa, pois revelam as argúcias do raciocínio colonial, bem como a necessidade de valorização de uma cultura legitimamente angolana.

Partindo então do pressuposto de que Luandino faz da escrita uma arma de denúncia, concordamos com Edward Said (2004, p. 40) quando este diz que o papel tanto do escritor quanto do intelectual é desafiar o silêncio imposto e levantar-se contra os instrumentos de poder, a favor dos interesses coletivos. Seguindo ainda a linha de pensamento proposta por Said (2004) em seu texto “O papel público de escritores e intelectuais”, percebemos que há outras características do intelectual que se adaptam perfeitamente a Luandino Vieira. Uma delas, e que muito nos chama a atenção, é o fato de os intelectuais se preocuparem com as identidades tidas como “marginais”, usualmente lançadas à margem da sociedade. Diz Said (2004, p. 41-42):

Contra o abuso dos mecanismos de defesa de identidade que se tornaram tão endêmicos ao pensamento nacionalista desde sua origem na educação até sua expressão no discurso público, o intelectual oferece um relato imparcial de como a identidade, a tradição e a nação são coisas construídas, com muita frequência, na insidiosa forma de oposições binárias, inevitavelmente expressas como atitudes hostis ao Outro. Certamente não se pode negar que algumas identidades se encontram de fato ameaçadas de destruição e de ataques, mas mesmo aí os reais perigos à identidade e autodeterminação são utilizados cinicamente para justificar a injustificável repressão política.

Se tomarmos o excerto acima como parâmetro de definição do intelectual, ficará ainda mais explícita a idéia do grande “escritor-intelectual” que é Luandino Vieira. Demonstrando uma preocupação toda especial com as identidades nacionais angolanas que estavam sendo massacradas pelos processos de assimilação,² ele empreendeu várias atividades de valorização da cultura angolana, que tem na oralidade um de seus principais pilares. A partir dessas proposições, que concernem à sobreposição de uma identidade considerada “superior” a outra considerada “inferior” pelo sistema colonial, julgamos que talvez fosse necessário meditarmos um pouco mais sobre essa questão.

Seguindo esse ponto de vista, Alfredo Bosi (2005) lembra-nos que o colonizador, a fim de conseguir manter seu domínio, garantindo lucros no presente e no futuro, buscava minar todos os focos de possíveis conflitos, entre os quais se

² Processos que visavam a fazer com que os nativos pudessem ser considerados portugueses “legítimos”, incluindo desde a fluência no idioma do colonizador até aspectos relacionados a vestuário, comportamento etc.

incluíam as culturas, os cultos religiosos e as línguas locais. Bosi (2005, p. 20), citando Karl Marx³ (s/d.), ressalta:

Onde predomina, o capital comercial implanta por toda parte um sistema de saque, e seu desenvolvimento, que é o mesmo nos povos comerciais da Antiguidade e nos tempos modernos, se acha diretamente relacionado com os despojos pela violência, com a pirataria marítima, o roubo de escravos e a submissão; assim sucedeu em Cartago e em Roma, e mais tarde entre os venezianos, os portugueses, os holandeses etc.

Continuando o pensamento de Marx, vemos que os colonizadores, para conseguir impor-se na terra que pretendiam dominar, faziam uso de todos os artifícios possíveis que garantissem a sobreposição de valores e culturas portuguesas e, obviamente, colaborassem com uma contínua exploração das riquezas locais que promoveriam o progresso e o enriquecimento da metrópole. Dessa maneira, para impor-se em Angola e em vários países africanos que foram suas colônias até a década de 70 e para não perder aquela excelente fonte lucrativa, Portugal utilizou-se de armas muito violentas. Dentre elas, é relevante citar a repressão política, o processo de assimilação e a censura. Embora fossem artifícios muitíssimo cruéis, os portugueses não fizeram nada diferente daquilo que fizeram os ingleses na África do Sul e na Nigéria ou os franceses no Senegal e na Argélia, já que os processos “civilizatórios” costumam ser semelhantes em quase todos os tipos de colonização, como ressalta Bosi (2005, p. 21): “Contraditória e necessariamente, a expansão moderna do capital comercial, assanhada com a oportunidade de ganhar novos espaços, brutaliza e faz retroceder a formas cruentas o cotidiano vivido pelos dominados”.

Foi então contra esse embrutecimento, contra o uso da repressão política e do massacre das identidades angolanas que Luandino Vieira se levantou. Sua obra é o retrato fiel da oposição de sua própria força (ainda que restrita ao espaço estético da literatura) a uma força que é exterior ao sujeito. Assim, a transgressão da linguagem canônica a partir da desarticulação proposital do sistema léxico e sintático português, mesclada com a inserção de vocábulos de línguas étnicas, é uma das características que nele mais se acentuaram a partir da publicação de **Luuanda**, em 1963. Ademais, a valorização do passado e das tradições, a evocação da infância e das memórias ancestrais, o sentimento de enraizamento e a valorização da solidariedade denotam o apreço do autor pelas referências que vinham sendo destruídas.

Conforme argumentamos há pouco, nota-se que Luandino Vieira manifestava grande inquietação em relação às identidades angolanas que vinham sendo esmagadas pelo domínio colonial. Contudo, a questão da identidade se torna algo extremamente problemático quando pensamos em um autor como ele:

³ MARX, Karl. *El capital*. México, Fondo de Cultura Económica, vol. III, s/d, p. 320.

branco, nascido em Portugal, que foi para Luanda ainda criança. Sendo filho de colonos brancos e pobres, viveu a maior parte de sua infância nos musseques,⁴ o que fez com que retratasse em suas obras a realidade social da periferia da cidade.

Se considerarmos que a sociedade angolana às vésperas da independência era pluriétnica e dividida em classes de brancos privilegiados, de colonos brancos pobres, de mestiços, de negros assimilados e de – a maioria – negros não assimilados, logo perceberemos que Luandino se encontrava num lugar bastante problemático. Cidadãos de segunda classe como ele foram discriminados por grupos nacionalistas negros que, a partir da década de 50, propunham a expulsão de brancos e mestiços do país. Até mesmo a União das Populações de Angola (UPA) acusava o Movimento pela Libertação de Angola (MPLA) de ser representante dos interesses portugueses no país. De certa maneira, esse enrijecimento da discriminação explica o surgimento, na segunda metade da década de 1950, de grupos nacionalistas negros propondo a expulsão dos brancos e de seus filhos, os mestiços.

Pensemos, então, como era ambíguo e duvidoso o espaço ocupado por Luandino Vieira. Apesar de ser cidadão angolano e ter participado de forma efetiva do governo no período pós-independência, muitas vezes não teve sua atuação reconhecida. Carvalho Filho (2005), em seu texto **As relações étnicas em Angola: as minorias branca e mestiça (1961-1992)**, preconiza que, com o surgimento de grupos nacionalistas negros na segunda metade da década de 50, houve grande endurecimento das relações raciais. Dessa maneira, para os nativos angolanos, os brancos eram símbolo do poder colonial; o governo, por sua vez, caracterizava os brancos nascidos ou naturalizados angolanos como “brancos de segunda”, mais ligados à África do que à Europa. Seria possível, então, que alguma esfera da sociedade pudesse reconhecer Luandino como contrapoder? Como ser intelectual nesse contexto extremamente problemático?

Apesar de todos esses impedimentos, vemos em seus textos, especialmente nos contos que compõem **Luanda** (VIEIRA, 1982), que Luandino não desistiu de provar que é um angolano como qualquer outro, defendendo a idéia de uma nação multirracial democrática e solidária. Carvalho Filho (2005) relata que o escritor, junto com António Cardoso e António Jacinto, ousava inclusive freqüentar clubes de futebol de negros e mulatos. Além disso, a condenação ao racismo e às suas sutilezas, assim como à prática política de grande parte dos nacionalistas, permanece como uma constante em suas obras literárias.

Conforme constatamos, Luandino Vieira foi um intelectual completamente engajado politicamente. Assim como Sartre ou Fanon, ele não limitou suas atitudes ao mundo das idéias nem permitiu que seus textos ficassem restritos ao espaço ficcional, antes transformando-os na expressão viva da literatura como

⁴ Nome que designa os bairros pobres da periferia de Luanda.

arma política. Ainda que correndo o risco de algumas abstrações, julgamos que não seria precipitado afirmar que ele é, talvez, o escritor angolano que mais tenha usado a literatura como instrumento de luta política. Seus textos incomodavam de tal maneira a ditadura salazarista, que ele foi preso em 1961 por atividades anticoloniais, tendo sido libertado somente em 1972.

Nesse sentido, apesar de todas as suas fragmentações e deslocamentos e de todo o tempo em que cumpriu pena no Campo de Concentração do Tarrafal, em Cabo Verde, “por suas atividades anticolonialistas”, Luandino Vieira não deixou de denunciar e criticar a política colonialista e também não abriu mão de valorizar o que é tipicamente angolano. Assim, ele atribui grande mérito à cultura local, sendo ela mesma o mote que orienta toda a sua produção literária. A exemplo disso, uma característica que se destaca bastante em sua obra é o uso que ele faz da linguagem, a partir da inserção, no português, da língua *quimbundo*, sendo impossível achar que tal opção não faz parte de uma escolha política e ideológica.

Essa valorização da oralidade imprime-se na transgressão do idioma do colonizador, na sua amalgamação com as línguas locais. Mas, se a idéia era dar valor às línguas locais, por que, então, não defender a adoção de uma língua nacional legitimamente angolana? Essa parece-nos ser uma questão que, apesar de problemática, se figura bastante óbvia: dada a existência de cerca de 70 línguas do grupo *bantu* em todo o território angolano, seria impraticável eleger uma única língua oficial. Ademais, após quase cinco séculos de colonização, o português havia se cristalizado como o idioma dos documentos oficiais e das situações mais formais de comunicação, estando já introjetado na própria identidade angolana, que era, por si só, completamente misturada.

Sob essas condições, o que se apresentou como uma aparente contradição das literaturas africanas contemporâneas após a independência, isto é, a manutenção das línguas coloniais, já era parte constitutiva de várias esferas sociais do cotidiano de muitos cidadãos angolanos; ao escritor não restava portanto outra alternativa a não ser escrever na língua oficial portuguesa. Todavia, escrever em português não significava aceitar passivamente suas normas gramaticais, sua sintaxe, ou demonstrar respeito por esse idioma; pelo contrário, Luandino Vieira tentou a todo custo alterá-lo, “africanizá-lo”, “sujá-lo”, o que fez com que o poder português encarasse tal transgressão como uma “atividade subversiva”.

Independentemente de violar ou não uma norma canônica, o que Luandino buscou foi valorizar as formações discursivas de uma outra realidade, a das gentes dos musseques, que fizeram parte de sua infância. De todo modo, o que é importante sublinhar no que se refere à obra do autor é o seu trabalho com a linguagem e a construção de um discurso mais autenticamente angolano. Para ele, o ato de escrever é uma pesquisa constante de redescoberta da palavra, um exercício inventivo de recriação da oralidade. O intercâmbio escrita/oralidade

torna-se, assim, ponto de partida para pensarmos os mais diversos processos interculturais que perpassam a sociedade angolana e que fomentam as obras de Luandino Vieira.

Abstract

This article discusses several types of intellectuals presented by various theoretical chains, in order to describe the course of Angolan writer Luandino Vieira as an intellectual within the political and literary scope of his country. Thus, it examines some scholars' postures, trying to focus on the procedures of intellectuals involved in the African decolonization and Luandino Vieira's interference in the political field of Angola through his literary production.

Key words: Intellectuals; Luandino Vieira; Decolonization; Literary production.

Referências

- ANDRADE, Mário Pinto de. Literatura e nacionalismo em Angola. In: MATA, Inocência; PADILHA, Laura Cavalcante (Org.). **Mário Pinto de Andrade: um intelectual na política**. Lisboa: Colibri, 2000. p. 21-27.
- ANDRADE, Mário Pinto de. Uma nova linguagem no imaginário angolano. In: LABAN, Michel (Org.). **Luandino: José Luandino Vieira e sua obra**. Lisboa: Edições 70, 1977. p. 220-227.
- BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Tradução Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BLANCHOT, Maurice. A solidão essencial. In: BLANCHOT, Maurice. **O espaço literário**: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987. p. 11-25.
- BOBBIO, Norberto. **Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea**. Tradução Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Ed. Unesp, 1997.
- BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- BOSI, Alfredo. **Literatura e resistência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- CARVALHO FILHO, Sílvio de Almeida. **As relações étnicas em Angola: as minorias branca e mestiça (1961-1992)**. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/UFRJ, 2005. Disponível em: <<http://www.ifcs.ufrj.br/tempo/silviocarvalho1.html>>. Acesso em: 8 maio 2006.
- COSME, Leonel. A obra incompleta de Mário Pinto de Andrade. In: MATA, Inocência; PADILHA, Laura Cavalcante (Org.). **Mário Pinto de Andrade: um intelectual na política**. Lisboa: Colibri, 2000. p. 131-151.

- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução José Laurêncio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.
- LABAN, Michel (Org.). **Luandino**: José Luandino Vieira e sua obra. Lisboa: Edições 70, 1977.
- RAMALHO, Vítor. A liberdade morre no exílio. In: MATA, Inocência; PADILHA, Laura Cavalcante (Org.). **Mário Pinto de Andrade**: um intelectual na política. Lisboa: Colibri, 2000. p. 47-50.
- SAID, Edward W. O âmbito do orientalismo. In: SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 41-119.
- SAID, Edward W. O papel público de escritores e intelectuais. In: MORAES, Denis de (Org.). **Combates e utopias**. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 25-50.
- SAID, Edward W. **Representações do intelectual**: as conferências Reith de 1993. Tradução Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- SARLO, Beatriz. **Cenas da vida pós-moderna**: intelectuais, arte e vídeo-cultura na Argentina. Tradução de Sérgio Alcides. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1997.
- SARTRE, Jean-Paul. **Em defesa dos intelectuais**. Tradução Sérgio Góes de Paula. São Paulo: Ática, 1994.
- SARTRE, Jean-Paul. Orfeu negro. In: SARTRE, Jean-Paul. **Reflexões sobre o racismo**. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 2003a. p. 89-125.
- SARTRE, Jean-Paul. Prefácio. In: FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução José Laurêncio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. p.1-21.
- SARTRE, Jean-Paul. **Reflexões sobre o racismo**. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963b.
- SILVA, Augusto Santos. Podemos dispensar os intelectuais. In: MARGATO, Izabel; GOMES, Renato Cordeiro (Org.). **O papel do intelectual hoje**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004. p. 39-67.
- VIEIRA, José Luandino. **Luuanda**. São Paulo: Ática, 1982.
- VIEIRA, José Luandino. **Luandino**: José Luandino Vieira e a sua obra (estudos, testemunhos, entrevistas). Lisboa: Edições 70. 1977.

