



## MEMÓRIA DE MAR, PROFANAÇÕES DE UM MAR PORTUGUÊS EM ANGOLA

MEMÓRIA DE MAR, PROFANATIONS OF A PORTUGUESE SEA IN ANGOLA

MEMÓRIA DE MAR, PROFANACIONES DE UN MAR PORTUGUÉS EN ANGOLA

Renata Flavia da Silva<sup>1</sup>

### RESUMO

Partindo dos pressupostos estabelecidos pelo filósofo italiano Giorgio Agamben, em suas obras *Profanações* (2007) e *O que é o contemporâneo? e outros ensaios* (2009), objetiva-se uma análise da obra *Memória de Mar* (1978), do escritor angolano Manuel Rui. Neste romance, uma pequena ilha situada no litoral de Luanda é (re)visitada por um grupo de pesquisadores angolanos capazes de viajar, além de no espaço, no tempo. A pequena localidade conhecida como “Ilha dos Padres” servirá de cenário para a problematização de uma ocupação colonial, calcada na ideia de uma missão civilizadora portuguesa, e a consequente retomada dos espaços, outrora invadidos, após a libertação do país. A fervorosa devoção dos padres, habitantes da misteriosa ilha, à Nossa Senhora de Fátima, somada ao temor e à crença na Quianda, alegorizam, na obra em questão, o mar, território em disputa, local de memória e resistência cuja profanação deve ser alcançada. O objetivo do presente estudo é analisar a construção textual como um dispositivo, na senda de Agamben, capaz de problematizar forma narrativa e experiência temporal.

**PALAVRAS-CHAVE:** Manuel Rui; mar; memória; dispositivo; profanação.

### ABSTRACT

*Starting from the assumptions established by the Italian philosopher Giorgio Agamben, in his works *Profanações* (2007) and *O que é o contemporâneo? e outros ensaios* (2009), the goal of this article is to analyze the work *Memória de Mar* (1978), by the Angolan writer Manuel Rui. In this novel, a small island located off the coast of Luanda is (re)visited by a group of Angolan researchers capable of traveling, in addition to space, in time. The small place known as “Ilha dos Padres” will serve as a setting for the problematization of a colonial occupation, based on the idea of a Portuguese civilizing mission, and the consequent resumption of spaces, once invaded, after the country’s liberation. The fervent devotion of the priests inhabiting the mysterious island to Our Lady of Fátima, added the fear and belief in Quianda, allegorize, in the work in question, the sea, a disputed territory, a place of memory and resistance whose desecration must be achieved. It is to analyze the textual construction like as a dispositif, according to Agamben, capable of problematizing narrative form and temporal experience, our objective in the present study.*

**KEYWORDS:** Manuel Rui; sea; memory; dispositif; profanation.

<sup>1</sup> Prof.a Dra de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa, Universidade Federal Fluminense, [renataflavia@id.uff.br](mailto:renataflavia@id.uff.br)



**RESUMEN**

*A partir de los supuestos establecidos por el filósofo italiano Giorgio Agamben, en sus obras Profanações (2007) y O que é o contemporâneo? e outros ensaios (2009), el objetivo es analizar la obra Memória de Mar (1978), del escritor angoleño Manuel Rui. En esta novela, una pequeña isla situada frente a la costa de Luanda es (re)visitada por un grupo de investigadores angoleños capaces de viajar, además de en el espacio, en el tiempo. La pequeña localidad conocida como “Ilha dos Padres” servirá de escenario para la problematización de una ocupación colonial, basada en la idea de una misión civilizadora portuguesa, y la consecuente recuperación de espacios, una vez invadidos, después de la liberación del país. La ferviente devoción de los sacerdotes que habitan la misteriosa isla a Nuestra Señora de Fátima, sumada a el miedo y la creencia en Quianda, alegoriza, en la obra en cuestión, el mar, territorio en disputa, lugar de memoria y resistencia cuya profanación debe lograrse. Es analizar la construcción textual como un dispositivo, conforme Agamben, capaz de problematizar la forma narrativa y la experiencia temporal, nuestro objetivo en el presente estudio.*

**PALABRAS CLAVE:** Manuel Rui; mar; memoria; dispositivo; profanacione.

MANHÃ DE 11 DE NOVEMBRO

(leitura primeira)

1

O MAR

E tudo é novo

e chamado por novo vocativo:

Camarada!

E até o velho mar

de sal sabendo a tempo antigo

num marulhar tão grande e colectivo

arrombando o peito de ondas contra o sol

anda a bocar à toa que é mar novo

mudou de nome

diz chamar-se povo. (RUI, 2012, p. 12)

O poema em epígrafe, publicado originalmente na obra *Cinco vezes onze poemas em Novembro*, pela União dos Escritores Angolanos, em 1985, nos serve de mote para a análise que aqui se pretende fazer da obra *Memória de mar* (1978), do escritor angolano Manuel Rui. O “velho mar/ de sal sabendo a tempo antigo” fez-se novo, deixando de ser o mar salgado de Portugal, reverenciado por Fernando Pessoa, para ser o novo mar angolano, revolucionário e capaz de restituir ao povo aquilo que lhe foi tomado pela colonização.

Manuel Rui Alves Monteiro (1941-, Huambo) é um nome recorrente na literatura angolana quando o assunto é mar e memória. Segundo Carmen Lucia Tindó Secco,

[m]ar e memória são temas recorrentes na obra do autor e se acumpliciam no jogo narracional de reinvenção e busca das raízes angolanas perdidas, esgarçadas pelo tempo de violência colonial. Nas narrativas e poemas escritos no calor e euforia da Independência, o desejo de reafirmar a liberdade metaforicamente se plasma numa escrita que conjuga os gêneros épico e lírico, as lembranças do outrora e a denúncia das contradições do presente. (SECCO, 2003, p. 23-24)

Essa conjugação de tempos e gêneros discursivos é evidenciada em diversos textos do autor. Para este estudo, optamos, dada a sua construção textual, por *Memória de mar*, escrito em 1978 e publicado em 1980. A narrativa, que se divide em 19 capítulos curtos se desenvolve não “sem medida e sem cronologia” (RUI, 1980, p. 105) ou em um “tempo sem medida” (RUI, 1980, p. 111), como nas palavras do narrador escritor da obra em questão, mas em uma cronologia incerta, variável de acordo com os interesses das personagens que detêm o poder de viajar no tempo e no espaço. A variabilidade temporal presente na narrativa — que se por um lado dificulta sua leitura, por outro — permite vislumbrar diferentes estágios da colonização portuguesa em Angola, metaforizada nos elementos marítimos. Esta viagem “fantástica” pelo mar, que se fez português no passado da colonização e que se pretende recuperar no presente revolucionário da libertação, corresponde ao que o filósofo italiano Giorgio Agamben nos diz, em *Infância e história: destruição da experiência e origem da história* (1978), acerca do tempo:

Toda concepção da história é sempre acompanhada de uma certa experiência de tempo que lhe está implícita, que a condiciona e é preciso, portanto, trazer à luz. Da mesma forma, toda cultura é, principalmente, uma certa experiência de tempo, e uma nova cultura não é possível sem uma transformação desta experiência. Por conseguinte, a tarefa original de uma autêntica revolução não é jamais simplesmente “mudar o mundo”, mas também e antes de mais nada “mudar o tempo”. (AGAMBEN, 2012, p. 109)

Mudar o tempo português, que tem início com a expansão marítima, é um dos componentes desta economia<sup>2</sup> narrativa da revolução, a qual se utiliza da escrita literária como um dispositivo

2 Utilizamos o termo “economia” [do grego *oikonomia*], seguindo a semântica adotada por Agamben (2009), para nos referirmos à gestão ou mecanismos de organização utilizados por um determinado governo. No caso em questão, na adoção ou utilização do texto literário como instrumento de afirmação político-ideológica pelo governo angolano recém independente.

acessível ao governo recém instituído. Para Agamben, em *O que é o contemporâneo e outros ensaios* (2009), recuperando as bases conceituais de Michel Foucault, o termo em questão e o qual optamos por associar à escrita narrativa de Manuel Rui, dispositivo, corresponde a um “conjunto de práticas e mecanismos (ao mesmo tempo linguísticos e não-linguísticos, jurídicos, técnicos e militares) que têm o objetivo de fazer frente a uma urgência e de obter um efeito imediato” (AGAMBEN, 2009, p. 35). E para a configuração destes dispositivos, Agamben alarga o panorama anterior, elaborado por Foucault, passando a incluir

qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e — por que não — a própria linguagem, que talvez é o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata — provavelmente sem se dar conta das consequências que se seguiriam — teve a inconsciência de se deixar capturar. (AGAMBEN, 2009, p. 40, grifos nossos)

A obra literária seria, portanto, um dispositivo não exercido diretamente pelo governo do MPLA, que assume a presidência após a libertação do país, não sendo esta um instrumento legislativo ou jurídico; mas exercido por um escritor, passível de ser identificado como um aliado, um apoiador do regime em questão.

Voltando à novela, o personagem escritor, presente como narrador da história, atribui à literatura um papel essencial no cenário ainda de consolidação da nação. O que fica demonstrado pela sua presença na composição do grupo de exploradores que protagonizará a narrativa, grupo este composto por um militar, um historiador, um sociólogo e por ele, o escritor, a quem recai a responsabilidade de subordinar o “maravilhoso” do imaginário “ao risco do real” (1980, p. 119). É o escritor-personagem que, ao final de suas andanças, recebe o livro das mãos do historiador e o encerra, como pode ser evidenciado na citação a seguir:

De resto, se era livro de posse ou um cardápio antigo, se era livro de honra ou um testemunho de uma arrevezada vadiagem ortográfica pela orla do mar. Se um álbum de famílias. Nada disso tenho de memória. Sei apenas que era a última página. Tremeu-me a caneta. O ter de assassinar o maravilhoso com a insônia do tempo. A marca. A subordinação ao risco do real. Cabia-me a responsabilidade. Ninguém dizia nada e o historiador esperava com o livro solenemente aberto entre as duas mãos. Por isso e só por isso, fechei os olhos e escrevi. (RUI, 1980, p. 119)

A missão angolana, chefiada por um major e, como já mencionamos, relatada pelo escritor, viaja até a Ilha dos Padres<sup>3</sup>, ilhéu situado em meio à Baía do Mussulo, usado em séculos anteriores como base para o tráfico negreiro. A região começou a ser explorada pelos colonizadores portugueses em 1562, com a chegada do padre António Mendes, religioso incumbido de organizar uma missão de catequese junto ao reino do Dongo, na foz do rio Cuanza, o qual é representado na narrativa pela personagem D. Junqueira. De pescadores, padres e escravos se fez a memória da ilha.

As viagens empreendidas pelo grupo de exploradores se dão através do mar, em uma embarcação não descrita, porém dotada da capacidade de retroceder ou avançar no tempo, levando consigo os observadores destinados a relatar os acontecimentos que tiveram lugar na ilha no período colonial, os chamados “quinhentos”:

Na verdade, há quinhentos anos que a ilha era objeto das nossas preocupações. Depois, sabíamos que durante essa metade de milênio a ilha fora habitada e sofrera algumas transformações ecológicas. Durante esses quinhentos anos, a ilha beneficiara das grandes descobertas da técnica e da ciência. Simplesmente, com o calar dos obuses e das metralhadoras, acabada a guerra e os quinhentos anos, desconhecíamos o que se passava hoje na ilha porque seus habitantes haviam deixado de dar sinal de vida e o próprio sino da igreja, misteriosamente, escondera seus badalos no silêncio. Durante aqueles quinhentos anos, os sinos fartaram de repicar diariamente na ilha. E diariamente, abençoados padres da “ilha dos padres” cumpriram suas sagradas obrigações na ilha. (RUI, 1980, p. 15)

A primeira viagem relatada na narrativa se dirige à ilha dois anos depois dos quinhentos e a encontra em total silêncio, restando apenas marcas de seus antigos moradores nos dois croques utilizados pelo major, os quais “traziam as pontas repletas de crucifixos, contas de terço, anzóis, amostras de corrico, chumbadas, pedaços de amarras e outros apetrechos de fé e pescaria” (RUI, 1980, p. 14). Temerosos do que poderia ter acontecido, decidem voltar a dois anos antes de “finado o tempo colonial” (RUI, 1980, p. 13) e, portanto, quatro anos antes desta primeira viagem. No segundo deslocamento dos exploradores, são, então, recebidos pelos padres que administram a ilha, “os religiosos de origem, os que chega[ram lá] para evangelizar” (RUI, 1980, p. 23). Esta visita acontece no dia da padroeira de Portugal, na narrativa, Nossa Senhora de Fátima<sup>4</sup>, de onde podemos inferir que a viagem os tenha levado ao dia 13 de maio de 1973.

3 Segundo o site **Ver Angola**, é a Ilha da Cazanga, “[t]ambém conhecida como Ilha dos Padres, maior ilhéu situado entre a costa sudoeste e o Mussulo. Antigamente, foi usada para converter à força, milhares de escravos ao cristianismo”. (<https://www.verangola.net/va/pt/062021/sugestoes/25908/Ilha-da-Cazanga-O-que-fazer.htm>. Acesso em 15 de setembro de 2021)

4 Aqui, a narrativa altera a denominação atribuída à padroeira. A devoção à Nossa Senhora da Conceição, celebrada no dia 08 de dezembro, remonta aos primórdios da nação portuguesa, tendo sido celebrada uma missa em sua honra na ocasião da retomada de Lisboa aos mouros, em 1147. Em 1646, D. João IV a proclama “Rainha e Padroeira de Portugal e de todos os territórios ultramarinos” e, em 1946, em comemoração ao tricentenário da sua proclamação como padroeira, a nação portuguesa foi consagrada à

— Noutros tempos — disse o padre superior erguendo as mãos aos céus — quando chegavam visitantes num dia como hoje, o da padroeira de Portugal, recebíamos-los com foguetes. Agora isso é impossível. No continente começou a guerra e os foguetes tornaram-se perigosos (...) quando nos chegam os estrondos da guerra que o demônio por lá semeia contra os homens e a palavra de deus. (RUI, 1980, p. 27)

O padre relembra ainda a visita da imagem de Nossa Senhora de Fátima ao continente africano, peregrinação de fato ocorrida em 1948, e lamenta a impossibilidade de que a imagem da santa os possa visitar naquele momento. E a narrativa destaca em negrito as palavras do padre em defesa da fé e da suposta paz perdida:

**(...) nos dias que vão passando os homens do continente esquecem a mensagem de paz que a mãe de deus, nossa senhora de Fátima, nos oferece. (...) E até os burros, que não têm alma, são invadidos, na sua natureza, pela acção venenosa do diabo.**

(...)

**Dantes a paz reinava nos corações de todos os homens do continente. Havia humildade, resignação e fé em deus todo-poderoso. E agora? Há a guerra, o sangue, o ódio. Nós que nesta ilha procuramos cumprir, constantemente, os mandamentos da lei de deus, devemos agradecer (...). Por isso oremos e cantemos em seu louvor.** (RUI, 1980, p. 34)

Segundo o historiador português Fernando Rosas, “após a institucionalização do Estado Novo, em 1933, (...) se inicia um processo — com consagração institucional — de progressiva confessionalização do Estado e, simultaneamente, de crescente integração da Igreja católica nos propósitos ideológicos do novo regime” (ROSAS, 2013, p. 257). Esta integração traduzia-se em uma

atitude permanente e continuada na legitimação ideológica e moral do regime, na construção da imagem providencial do seu «chefe» e na apologia das suas principais opções políticas: o nacionalismo autoritário e antidemocrático, o corporativismo, o colonialismo «imperial», assim inculcados como o reencontro com a «verdadeira» tradição e história da nação, e desígnios da providência. A Igreja ficava impedida de fazer a «sua» política, mas aceitava abençoar e legitimar a política do regime. A aliança da «cruz e da espada» reeditava-se sob a hegemonia do poder político e exprimia-se sem reservas, até na iconografia propagandística do salazarismo.

---

Virgem Maria. Entretanto, essa troca de denominação não é aleatória, substitui-se a invocação dogmática, da imaculada concepção, pelo local de aparição, Fátima, localizando metonimicamente, sem deixar dúvidas, em Portugal. E, reforçando a filiação narrativa à ideologia comunista, uma vez que a aparição da santa, em 1917, ano da Revolução Russa, e, posteriormente, em 1929, à já irmã Lúcia, tenha pedido a consagração da Rússia a seu imaculado coração, apontando o comunismo como uma grave afronta.

Em matéria «imperial», o Acordo Missionário foi até mais longe: nas colônias, a Igreja Católica actua explicitamente, administrativamente, ao serviço do projecto colonial do regime, e é paga pelo Estado para o exercício de uma ação missionária orientada pelas prioridades da política do Governo. (ROSAS, 2013, p. 258)

Compreende-se a partir desta contextualização o uso figurativo da santa na narrativa como elemento representativo do dispositivo religioso utilizado pelo governo português uma vez que, ainda segundo Rosas, “a Igreja católica aceitava legitimar e apoiar o Estado Novo, porque entendia que ele era um instrumento temporal da providência divina” (ROSAS, 2013, p. 269) e que havia uma “missão providencial da evangelização conferida ao colonizador português” (ROSAS, 2013, p. 278), reforçando assim, em tempos salazaristas, o mito da “essência católica na identidade nacional portuguesa” (ROSAS, 2013, p. 326)<sup>5</sup>.

Recuperando a narrativa, os viajantes, uma vez tendo feito o reconhecimento da ilha nos dois anos antes do fim dos quinhentos, ainda habitada pelos padres colonizadores, deslocam-se novamente para dois anos após os quinhentos, voltando ao ponto em que estavam na primeira viagem narrativa, não por acaso, no dia da padroeira. E surpreendem-se com os habitantes da ilha naquele período. Os burros que outrora serviam aos padres agora falavam como homens e viviam livremente na ilha, cobrindo de fezes todo o chão das construções abandonadas, inclusive a igreja.

Percorremos todas as habitações da ilha. E em todas deparámos como o mesmo espetáculo. Repletas de burros acotovelados nos outros. As cabeças para baixo sem levantar os olhos. No chão, uma grossa camada de fezes.

[...]

Quando entrámos na igreja, era verdade. Nem um só burro. Entretanto, assinalava-se a sua presença noutros dias porque o chão também se forrava completamente de dejetos. (RUI, 1980, p. 62-63)

A ilha, agora libertada da presença dos padres, é profanada pelos burros. Para Agamben, “a profanação é o contradispositivo que restitui ao uso comum aquilo que o sacrifício tinha separado e dividido” (AGAMBEN, 2009, p. 45), ou seja, gesto, discurso ou ação que promova a devolução do uso e propriedade aos homens comuns daquilo que foi sacralizado e, portanto, restrito ao divino. As habitações dos padres, incluindo o edifício da igreja, são devolvidos ao uso coletivo, ainda que de burros se tratem. O sacrifício inicial dos escravizados negros, o qual sacraliza a ilha e dispõe um novo regime para seu uso, não é anulado — uma vez que a

---

5 Ressalta-se que uma crise entre o Governo ditatorial português e a Igreja só se dará com uma nova atitude do papado, sob as mãos de João XXIII e após Concílio Vaticano II, de 1962, sobre o direito à autodeterminação e independência dos povos africanos e o surgimento de uma oposição católica ao Estado Novo em finais da década de 50, mas de um alcance muito diminuto.

profanação não prevê um retorno a seu uso original, anterior à sacralização — mas, modificado, através de um novo sacrifício — metaforicamente lido na sequência narrativa em que o busto de Dom Junqueira, o fundador, e o padre superior da ilha são engolidos pela fúria da Quianda que irrompe mar adentro. As fezes que cobrem o chão dos edifícios, ora habitados pelos burros, reforçam, pelo uso incongruente que fazem das edificações, a dessacralização dos espaços, remetendo-os à natureza e afastando-os da aura religiosa que os cercava. Para Agamben,

(...) a criação de um novo uso só é possível ao homem se ele desativar o velho uso, tornando-o inoperante.

A separação dá-se também e sobretudo na esfera do corpo, como repressão e separação de determinadas funções fisiológicas. Uma delas é a defecação, que, em nossa sociedade, é isolada e escondida através de uma série de dispositivos e de proibições (que têm a ver tanto com os comportamentos quanto com a linguagem). O que poderia querer dizer: profanar a defecação? Certamente não encontrar nisso uma pretensa naturalidade, nem simplesmente desfrutá-lo como forma de transgressão perversa (o que, aliás, é melhor do que nada). Trata-se, sim, de alcançar arqueologicamente a defecação como campo de tensões polares entre natureza e cultura, privado e público, singular e comum. Ou melhor, trata-se de aprender um novo uso das fezes, assim como as crianças estavam tentando fazer a seu modo antes que intervissem a repressão e a separação. As formas desse uso só poderão ser inventadas de maneira coletiva. (AGAMBEN, 2007, p. 78)

Os burros que aparecem, na segunda viagem dos exploradores, carregando pesadas cargas, sendo chicoteados e amaldiçoados pelos padres, podem ser lidos como uma metaforização do escravizado, do colonizado, expondo a desumanização contida na dominação colonial. Entretanto, acrescentamos a esta leitura da função simbólica do animal na narrativa, os processos de dessubjetivação descritos por Agamben como resultados do uso de dispositivos, tal qual, na narrativa, a dominação pela fé, o servir à Igreja, aos padres, que não conferem aos viventes efetiva subjetivação. Para o filósofo italiano, haveria “assim duas grandes classes, os seres viventes (ou as substâncias) e os dispositivos. E, entre os dois, como terceiro, os sujeitos. Chamo sujeito o que resulta da relação e, por assim dizer, do corpo a corpo entre os viventes e os dispositivos” (AGAMBEN, 2009, p. 40-41). Porém, há relações entre viventes e dispositivos não geradoras de subjetivação, tais relações seriam marcadas pelo efeito contrário, a dessubjetivação. “Todo dispositivo implica um processo de subjetivação sem o qual o dispositivo não pode funcionar como dispositivo de governo, mas se reduz a um mero exercício de violência” (AGAMBEN, 2009, p. 46). Os burros habitantes da ilha só alcançariam sua subjetivação, representada narrativamente pela fala, uma vez derrotada a violência que os cercava, derrota esta simbolizada na profanação da igreja. Os burros, outrora dominados e dessubjetivados, encontram-se, neste momento da narrativa, livres, subjetivados e não mais à mercê da violência colonial.

O grupo de pesquisadores, ao deixar a ilha, em seu terceiro deslocamento, encontra outra embarcação e nela ouve o relato de um velho griot acerca da ilha, do padre fundador da comunidade eclesíastica e das consequências de sua gestão no local. A história envolvendo a catequização dos negros retirados à força do continente, o assassinato daqueles que se revoltaram contra as proibições dadas pela igreja, traz também a figura da Quianda, intervindo a favor dos nativos, mais uma vez no dia da padroeira de Portugal:

(...) dias depois, quando na ilha se comemorava a padroeira, a Quianda cumpriu sua promessa, rasgou a barra, entrou no oceano e, quando o superior se punha em fuga numa embarcação roubada, ante o susto de ainda ver a sereia engolir o busto de D. Junqueira, também ele, superior, foi engolido pela boca da sereia. (RUI, 1980, p. 72)

O religioso após engolido pela divindade africana reaparecerá, nu e transtornado, no submarino português que se encontra à espera de um sinal do continente para emergir à superfície e se juntar à ofensiva portuguesa contra os movimentos de libertação na noite de onze de novembro, que inferimos ser de 1975. Nas palavras do comandante da embarcação portuguesa: “— Haja o que houver a guerra está ganha. Demonstraremos em Lisboa o que foi a grande traição de vinte e cinco de Abril e desfilarremos no Terreiro do Paço com os generais fiéis às tradições da pátria”. (RUI, 1980, p. 80).

No submarino, encontram-se, além dos militares portugueses, o naufrago padre superior, uma mulher portuguesa retornada e seu caixote, um escravo capturado (o mesmo que passa a acompanhar a expedição angolana, no futuro) e o vice-rei das Índias e sua comitiva, que vem a conclamar, em nome do Rei, que se reestabeleça o domínio de Portugal:

Entrou no salão envergando um manto vermelho de vice-rei das Índias, sapato de fivela e meia alta branca. A espada reluzia à cinta. Na cabeça um chapéu de corsário adornado de plumas. Estavam ali todos os fidalgos da tripulação cada um de sua espada à cinta e também os padres. (...)

— Senhores, ordena-me el-rei por graça, que imponhamos a fé ao infiel e a civilização ao gentio que em troca nos deverá pagar o insignificante e material tributo da canela, do ouro e do marfim.

(...)

— Sou o vice-rei das Índias e trago por missão continuar a nossa epopeia dos descobrimentos. (RUI, 1980, p. 99-100)

Na economia dispositiva da revolução, são todos componentes de uma memória de um mar colonial.

O grupo de exploradores volta à superfície e ao presente pós-independência do qual haviam partido, trazendo como espólio apenas as grillhetas do escravo resgatado para oferecer ao museu da escravatura, uma vez que “[p]orcelanas das Índias, condecorações de ouro, pratos, dentes de elefantes, pedras preciosas, o próprio testamento de Diogo Cão”, tudo fora deixado no fundo do mar, “[p]orque pertencia ao passado e os seus homens já nada tinham com o presente” (RUI, 1980, p. 108). Para os exploradores, o resultado mais importante da missão era o domínio do tempo, e domínio, para eles, significava compreensão, “Dominar para nós era perceber. E o tempo era mais do que as pessoas, as coisas, a vida. Era o seu sentido” (RUI, 1980, p. 106). Compreender na contemporaneidade da libertação os traços do passado para, enfim, dominar o tempo e quem sabe transformá-lo.

No filme exibido no Cine-Teatro 4 de Fevereiro, outrora chamado Aviz, visitado pelo grupo de explorados ao retornarem à capital, Luanda, cenas da antiga Ilha dos Padres, agora chamada de Ilha dos Pioneiros, são vistas pelo grupo emocionado:

(...) a ilha de nossa expedição. Pioneiros corriam alegremente pelos jardins coloridos. (...) No centro de um lago, expunha-se uma Quianda gigante de onde os miúdos escorregavam para a água. (...) Apareciam os burros! Transportando, amigavelmente, sem sela e sem chicote, os pioneiros mais pequenos.

Depois surgiram no écran as imagens da igreja. Mas já não era uma igreja porque não havia religiosos na ilha. “O edifício é utilizado para convívios, recitais e outras manifestações de carácter cultural. (RUI, 1980, p. 116-117)

No então presente narrativo, os padres são substituídos pelos pioneiros, pela projeção do futuro angolano. A profanação da igreja tem continuidade na narrativa, deixando esta de ser ocupada apenas pelos burros e devolvida ao uso comum dos homens.

A história se encerra com uma informação omitida durante todo texto, uma data precisa: “feito em Luanda, Fevereiro de 1978” (RUI, 1980, p. 119). A assinatura do livro/relatório escrito pelo narrador vem acompanhada de uma lágrima, “[s]algada. Mesmo de mar” (RUI, 1980, p. 119). Um mar não mais português, um mar angolano finalmente restituído aos seus.

Mas, seguindo Agamben, que nos serviu de guia na leitura de tão intrincada obra, nos questionamos, ao tentar sintetizar nossa análise quanto ao uso dos três componentes narrativos por nós aqui destacados. A viagem temporal como metáfora da apropriação/mudança da história; o uso da literatura como dispositivo de governo revolucionário contrário a um dispositivo colonial traduzido na devoção à santa padroeira e, por fim, a subjetivação oriunda da relação entre o novo dispositivo e os angolanos recém-libertos.

A declaração da independência foi alcançada na noite de 11 de novembro de 1975, porém a construção de uma sociedade idílica, como a representada na Ilha dos pioneiros, já dava sinais

de difícil concretização. Embora os exploradores desconheçam o destino do primeiro-tenente, personagem que encabeçara um motim a bordo do submarino, plantando sementes e declarando fim ao período marítimo português, constatam que a presença portuguesa no continente se faz mais sólida que as vagas do mar, já que a biblioteca existente na embarcação “conservava livros de cinco séculos, (...). Todos eles estavam escritos em português. Nem um só livro científico escrito numa das línguas originárias do continente. Nem um só manual de ciência política. (...) Apenas um catecismo em quimbundo (...)” (RUI, 1980, p. 110), simbolizando assim a permanência de uma certa discursividade colonial.

A Quianda, que tão bravamente defende a ilha engolindo o busto do fundador, é reduzida a brinquedo de criança, plantada no meio do lago: “[a] sereia tinha várias cores e da sua cauda saíam repuxos luminosos. O mais engraçado é que lhe tinham pintado uma cara ridente e, sobre os olhos, colocado umas lunetas de formato das de D. Junqueira” (RUI, 1980, p. 116), padre fundador da ilha. Não só a figura da Quianda é profanada nesta cena de alegria infantil, outras práticas religiosas são de igual modo dessacralizadas: a figura do severo Padre fundador, D. Junqueira, e por extensão, da igreja católica, e os médiuns espíritas evocados, também pelos óculos de D. Junqueira, na memória do escritor-narrador, conforme verificamos na passagem a seguir:

Tinha aquele nome [D. Junqueira] de memória transmitida por meu pai quando à luz de um candeeiro a petróleo, [...] abria um besuntado canhenho e lia em voz alta coisas sobre D. Junqueira, espírito superior que o médium do centro várias vezes trouxera à sessão racionalista, com o grande foco e os astrais superiores. Meu pai, antes de abrir o canhenho, colocava sempre nos olhos umas pretensiosas lunetas. Sabia eu, pela palavra de minha mãe, terem sido aqueles óculos quase binóculos oferecidos por um padre [...].

Isto era na minha infância. Depois, na adolescência, certifiquei-me de que as lunetas não eram graduadas, só vidro vulgar. Mas davam simulacro de autoridade e, conseqüentemente, prestígio. Assisti ao uso dessas lunetas para as situações mais difíceis e os momentos mais insólitos. Lembro-me: quando meu pai precisava delas de emergência — o caso das sessões de espiritismo [...].

Agora no busto de D. Junqueira, o mesmo tipo de lunetas. (RUI, 1980, pp. 42-43)

E agora, por fim, na Quinda-brinquedo, o mesmo tipo de lunetas. Elemento indicador de atravessamentos e disputas de ordem cultural, os óculos simbolizam a permanência de elementos a serem combatidos nessa nova ordem social.

A presença dos burros carregando as crianças, nas imagens finais do texto, nos levam a pensar na efetividade dos processos de subjetivação oriundos da relação entre o dispositivo, a

literatura revolucionária, e os viventes, o povo angolano. No texto literário, os burros voltaram a agir como burros (se ainda falantes, não sabemos). O risco de um eclipse da política, como apontado por Agamben, recai sobre o mau uso de dispositivos que não geram nenhuma subjetivação real, apenas visam a reprodução do governo que os engendra. A secularização, passível de ser orquestrada pelo novo governo, ao contrário da profanação, capaz de restituir ao homem comum aquilo que lhe foi apartado, apenas mudaria de mãos aquilo que outrora foi sacralizado, mantendo intactas as formas de poder.

A leitura da viagem de retomada do mar angolano, imaginada por Manuel Rui há quase cinco décadas, nos alerta acerca de “nossa capacidade de dar ouvidos a essa exigência e àquela sombra [do passado], de ser contemporâneo não apenas do nosso século e do ‘agora’, mas também das suas figuras nos textos e nos documentos do passado” (AGAMBEN, 2009, p. 73), buscando compreender, assim como o grupo de exploradores descrito no texto literário, o êxito ou insucesso da retomada de um mar, um dia português, por novos sujeitos angolanos.

E a embarcação aparecia como um barco de recreio.

[...]

Nós e as coisas

Nada permanece que não seja

para a necessária mudança.

Que diga o mar.

(RUI, 1985, p. 109 e 111)

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Trad. Selvino José Assman. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.

\_\_\_\_\_. **Infância e história: destruição da experiência e origem da história**. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2012.

CRUZ, Manuel Braga da. **O Estado Novo e a Igreja Católica**. Lisboa: Bizâncio, 1998.

ROSAS, Fernando. **Salazar e o poder: a arte de saber durar**. Lisboa: Tinta da China, 2013.

RUI, Manuel. **Memória de mar**. Luanda: UEA, 1980.

\_\_\_\_\_. Mar novo. In: \_\_\_\_\_. **Cinco vezes onze poemas em novembro**. Luanda: UEA, 1985, pp. 109-111.

\_\_\_\_\_. O Mar. In: \_\_\_\_\_. **Onze (1976-1984)**. Vila Nova de Cerveira, Portugal: NósSomos, 2012, p. 12.

SECCO, Carmen Lucia Tindó Ribeiro. **A magia das letras africanas: Ensaios escolhidos sobre as literaturas de Angola e Moçambique e alguns outros diálogos**. Rio de Janeiro: ABE Graph Editora/ Barroso Produções Editoriais, 2003.

WHEELER, Douglas; PÉLISSIER, René. **História de Angola**. Lisboa: Tinta da China, 2013.