

O FRAGMENTO DA MARGEM NO FIM DO IMPÉRIO EM *NAALDEIA DOS CROCODILOS* DE ADELINO TIMÓTEO

DIONÍSIO BAHULE¹

Proposição I

Desde então, a teoria e escrita na construção pós-colonial se transformaram numa tentativa de intervir na construção da cultura e do conhecimento e, para os intelectuais que vêm de sociedades pós-coloniais, de escrever seu caminho de volta numa história que outros escreveram.

(CULLER, 1999, p. 125)

Proposição II

Mas é sobretudo a partir da publicação de Edward Said, *Orientalism*, que se desenvolvem teórica e criticamente os estudos sobre pós-colonialismo, surgindo posteriormente obras de outros intelectuais diaspóricos, que reclama uma voz crítica pós-colonial, oriundos, ou com raízes, nos ex-países colonizados.

(LEITE, 2004, p. 7)

RESUMO

Parece consensual que o projecto de reivindicar uma propriedade antropológica com particularidades específicas não tem seu início no tempo de Kagame e Tempels, mas, numa estrutura geográfica fora de África. Aliás, Eboussi Boulaga estreita o começo do discurso que o pós-colonialismo dado com o *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente* de Edward Said em 78 do século passado procura edificar como lugar de embate discursivo entre a hegemonia ocidental e as possibilidades de resistência dos sujeitos colonial e pós-colonial; aqueles que se impõem na busca da fragmentação do império enquanto denominação colonial na sua mais cruel forma de negação e anulação do outro. Ora, se é na diáspora que se dá o grito de retorno ao lugar-comum – Adelino Timóteo em: *Na Aldeia dos Crocodilos* remete-nos ao realismo mágico; a esse lugar que ultrapassa o âmbito do cogito para mover o imaginário pela linha do fabulário telúrico. É a estas preocupações que o tema: O Fragmento da margem

¹Universidade Pedagógica Nacional de Moçambique. E-mail: dionisiobahule@gmail.com.

no fim do Império em *Na Aldeia dos Crocodilos* de Adelino Timóteo – numa constante travessia com outras práticas discursivas procurará mostrar a construção de uma *gnose* africana como possibilidade de ampliação e renovação de uma epistemologia vinda pela *prise de parole*.

Palavras-chave: Diáspora. Tempo Africano. Pós-Colonialismo. Na Aldeia dos Crocodilos. Adelino Timóteo.

O conceito *prise de parole* – como conquista de fala – remete-nos indiscutivelmente ao processo não pacífico da ascensão do negro ou de países colonizados à concretização de si apresentado por José Castiano no *Referenciais da Filosofia Africana* – quanto a nós – um bem conseguido livro que busca fixar a metamorfose do que ele chama por momento de subjectivação. Ora, se à este processo, primeiro, chegaram os abolicionistas brancos – que categorizam o exercício de luta como espaço de objectivação – por ser eles a relatarem os malefícios da colonização, para o da subjectivação, exige do próprio sujeito negado a construção da própria narrativa crítica, ou seja, “passar a ser o sujeito na construção do discurso sobre a sua condição de existência social e política” (CASTIANO, 2010, p. 31). Mas o interessante da abordagem de Castiano, e que, nos leva a pensá-lo na mesma perspectiva de Valentin Mudimbe, uma vez que a ponte de reflexão puxa-nos ao rastreio do começo – é obviamente na América onde se instaura o primeiro manifesto para a formulação de um locus social genuinamente africano.

Quer de um lado, Pires Laranjeira e, de outro, Severino Ngoenha – ambos tomam o Renascimento Negro norte-americano como estando na génese do surgimento das preocupações dos negros lutarem para tomar parte da história – peso embora, esta luta empenhada em participar na “crescente valorização do homem negro e na luta pela igualdade de direitos com os brancos” tenha sido de fora para dentro – ela situa o problema de forçar o discurso pós-colonial na génese deste movimento como Amadou Mahtar N’bow bem defendeu afirmando que:

Se a palavra é de Césaire e se Senghor foi o poeta mais escutado, a coisa tomou corpo na diáspora negra. Este movimento de revindicação chamou-se Renascimento Negro nos Estados Unidos dos anos vinte, com Eric Buurghart Dubois, Contee Cullen, Langaston Hungues, Jean Toomer; ou indignismo

em Haite, em 1925, durante a ocupação americana, com Jean Price-Mars, Jacques Rouman, Carl Brouard, Jean Brierre e outros; ou ainda Cubanismo em Cuba coma a geração de Nicolas Guillen.

Ao pensar o começo da luta do povo negro de todo mundo nos anos 20 do século passado implica dizer que a ideia da africanidade como Amadou, Laranjeira e Ngoenha aqui propõem é essencialmente diaspórica – o que pressupõe afirmar que ela vem de fora. Nasce fora do continente. É com a elite intelectual que se encontrava em Harlem que chega para a África o imperioso canto de rebeldia, de dor, do sofrimento, “mas também a esperança. [...] esta geração de intelectuais interessava-se directamente pelas questões sociais e muito rapidamente o seu protesto se tornou militante”(NGOENHA, 2016, p. 35). Mas é na geração 56 onde o curso da palavra sai do estético para a *gnose* como proposição ampliada do saber sobre a África. Aliás, é com estes que se começa a:

Suscitar a questão do lugar e da função da história numa África em emancipação na altura do Congresso dos Escritores e Artistas Negros, organizado na Sorbonne, pela Présence Africaine. Essa foi a geração de J. F. Ade Ajayi, A. I. Akinjgbin, Adu A. Boahen, Saburi O. Biobaku, Onwuka K. Dike, Cheikh Anta Diop, Joseph Ki-Zerbo, e outros. Participando no combate político, apressaram-se a regressar à África para nela reencontrarem os poetas tradicionais e os tradicionalistas, bem como os historiadores de formação islâmica: foi a fecundação original da tripla herança africana – a herança das tradições, a herança do islã, a herança ocidental – que permitiu aos historiadores africanos, não só questionar a historiografia colonial do continente africano, mas também e sobretudo superá-la qualitativamente em todos os pontos. (M'BOKOLO, 2011:681)

Parece ser com esta geração que a ideia da pós-modernidade que muito coincide com o pós-colonial surge. É com ela que se mostra o que chamamos por segundo momento da edificação da casa que faz casar o estético e a *gnose* e que, determinaria em muito o manifesto pós-moderno como aquilo que dá voz ao subalterno; para além disso – dá fim o monopólio do ocidente para o resto do mundo. Aliás, se ao primeiro momento – a quele que toma Harlem dos anos 20; concretamente, intimamente ligado ao lançamento do livro de Alain Locke – *The New Negro* (1925) com referências umbilicalmente coladas à doutrina de Marcus Garvey – o surgimento de um tecido estético como reduto da rebelião contra a espoliação do ser, o segundo – aquele que vem com a geração 56 – mesmo retomando aos poetas tradicionalistas –

ela traz consigo o pendulo crítico fazendo surgir o tempo pós-moderno. E como diz Eleanor Heartney:

[...] o pós-modernismo é impensável sem o Modernismo. Pode ter sido construído como reacção contra os ideais do Modernismo, como retorno à situação que precedeu o Modernismo, ou até o prolongamento e conclusão de diversas tendências dentro do Modernismo. Mas, independentemente de a vinculação ser definida como parasítica, canibalística, simbólica ou revolucionária, uma coisa é evidente: torna-se impossível conceber o Pós-Modernismo sem o Modernismo (2001, p. 6).

Ora, se o pós-modernismo é retorno ao que precedeu a modernidade; a essa realidade rural e tradicional cujo concreto é dado pela imagem de ordem e harmonia, o moderno surge como aniquilamento ou: como o anti-tradicional. Mais do que o retorno ao acto que precedeu às luzes do iluminismo – ligando-se à pós-modernidade – o pós-colonial é o lugar da interrogativa; «da tentativa de compreender os problemas postos pela colonização europeia e suas consequências. [E] nesse legado, as instituições e experiências pós-coloniais, da ideia de nação independente à ideia da própria cultura, se misturaram com as práticas discursivas do Ocidente». Aqui, parece tão-certeiro o tiro da Ana Mafalda Leite ao se referir à crítica pós-colonial como um exercício de refutação do império. Aliás – este modelo de crítica:

[...] esforça-se por combater e refutar as categorias, e propõe uma nova visão de um mundo, caracterizado pela coexistência e negociação de línguas e de culturas. [...] é também uma plataforma de reinterpretação da discursividade colonial, por isso o sentido cronológico do termo revela-se insuficiente, (LEITE, 2004, p. 6-7).

É correcto concordar aqui com a ideia de declinar o sentido cronológico do pós-colonial, principalmente, quando taxada na década 80 com Said. A teia discursiva sobre os malefícios da negação d' outro – vem antes desta data. É certo que a imagem teórica que se tem é sempre a feita pelo Ocidente como o que as academias nos forçam a aceitar a Grécia, Alexandria e Roma como redutos do saber no seu começo. Adelino Timóteo mostra *Na Aldeia dos Crocodilos* o exercício de retorno ao que precedeu à modernidade; ao lugar usurpado pelo império. E aqui – mostra-se um casamento com Barcolino – um pescador que desaparece nas águas da Costa do Sol e que, torna o Bairro dos Pescadores um corredor de espanto. É o maluco do Barcolino- diz um dos interlocutores.

O bairro pegou nos candeeiros *Petromax* e saiu à rua. O curioso é que ninguém sabia de onde o pescador tinha desaparecido para, de repente, aparecer no mar. Durante o verão ninguém o vira no mar ou fora dele. Há quem diga, entretanto, que quando chegaram as madrugadas enevoadas daquele inverno, era possível distinguir nas águas uma sombra de proporções apenas comparáveis a monstros marinheiros (MANJATE, 2018:24).

Aquilo que para a Alemanha do Século XIX [início], equivale ao aparecimento do fantástico no Conto – aquilo que «diz muitas coisas sobre a interioridade do indivíduo e sobre a simbologia colectiva», para nós, nós humanos de África – a ideia do fantástico é congénita ao «ser próprio africano» - igual ao que a *Poética* de Aristóteles diz sobre o conceito de «imitação». Aliás: se a “literatura, [...] foi ela, em suas diversas formas poéticas, mitológicas e/ou narrativas, que inaugurou a tarefa de cultivar o espírito humano a se abrir a algo maior a ele, e assim se descobrir como sempre em advento de sua própria espécie” (BOAS, 2016, p. 16), a essa coisa – chamemos de assombro; de fantástico ou, ainda – de incógnita – o que escapa ao racionalismo. O fantástico – é esse mistério – essa segunda moradia que aparece inquietante e perturbadora que vem do tão-habitual – e se molda como essência – aquilo “a partir do qual e através do qual uma coisa e o que é, e como é” (HEIDEGGER, 1977, p.11). Quer Timóteo, quer Manjate – ambos têm água como lugar do mistério e da concretização do efeito narrativo. Parece ser exactamente isso que a palavra «defrontação» significa - «uma perplexidade diante de um facto inacreditável, uma hesitação entre uma explicação racional e realista e o acontecimento do sobrenatural» - o que em outras palavras chamaríamos de âmbito metafísico. Ao cavalgar a aldeia dos crocodilos – um arranjo metafórico para ilustrar os vícios do poder – Adelino pinta Chanaze e Tomoncenne encrustados no mágico como reposição de uma realidade nossa, mas é também na descrição de ubuntu onde se reserva a caminha como se pode ilustrar.

O avô Boa assim era tratado na aldeia Boaventura, ia dizendo ao neto que aqueles crocodilos na realidade não eram crocodilos, o que significa gente. Mandonguinhas ouvia as estórias do avô olhando para os seus olhos embaciados e penava para si mesmo que tudo aquilo não passava de alucinações de velhice (TIMÓTEO, 2013, p.4).

Na verdade – parece residir aqui a medula do texto; compreender a anatomia do ubuntu como colectividade e os perigos das corruptelas do tempo que fissuram a harmonia da comunidade. Vindo de reivindicações coloniais – *ubuntu* – a manifestação do ser no conjunto – e formulado no pensamento bantu para sintetizar a grande máxima – *eu sou porque tu és* – “que sublinha que a nossa existência como indivíduos só se pode compreender através dos outros membros da comunidade; a nossa humanidade só é possível manifestar-se ao reconhecermos a humanidade dos outros” (CASTIANO, 2010, p. 158). Mas do que reconhecer a humanidade d’ outros – Mandoguinhas – é síntese do que o *ubuntu* procura: não cruzar as mãos enquanto o outro precisar.

CONCLUSÃO

Colocar o começo do século XX como o tempo que dá o passo decisivo à fragmentação do Império – configura uma possibilidade vista a duas janelas: a primeira – que é a que mostra os anos vinte – a edificação de uma estrutura interrogativa que tem no estético a força de irrupção e, a segunda – tem na insatisfação colectiva a formulação dos primeiros estudos sobre os malefícios da dominação e, conseqüentemente – o surgimento da primeira elite africana que mostra por meio do raciocínio a vontade colectiva de recuperar o centro perdido, isto é: a medula que define as particularidades diabolizadas pelo embrutecimento do império. É o exemplo desta luta – a geração 56 de que a exposição de artes negras da década 60 apresenta. Foram estas mentes que ditaram até as concepções pós-modernas que buscam no subalterno a voz de rebeldia e de requalificação do que chamo por cento perdido. As Literaturas apresentadas no caminho destas acirradas manifestações acabaram por ser rotuladas por Pós-Coloniais por levaram para o seu manifesto as negociações e cartografias de pilhagem antropológicas. Adelino Timóteo *Na Aldeia dos Crocodilos*, revela uma dupla fragmentação: uma – que surge com as corruptelas do poder e, outra – a que mais interessa – assinalando o caminho de retorno ao acto humano pilhado. Ao cruzar duas figuras situadas na ruralidade caracterizada pelo oral – mostra igualmente um exercício de passagem protagonizado pelo Boa; figura que para a tradição africana – é repositório do saber popular.

REFERÊNCIAS

BOAS, Vilas. **Teologia em Diálogo com a Literatura** – Origem e Tarefa Poética da Teologia. Ed. Paulus. São Paulo, 2016.

CASTIANO, José. **Referenciais da Filosofia Africana** – Em busca da Intersubjectividade. Ndjira. Maputo, 2010.

CAPONE, Stefania. **Os Yoruba do Novo Mundo** – Religião, Etnicidade e nacionalismo Negro Nos Estados Unidos. Ed. Pallas Editora. Rio Janeiro, 2011.

CULLER, Jonathan. **Teoria Literária** – Uma Introdução. Ed. Beca Produções Culturais Ida. Trad. Sandra Vasconcelos. São Paulo, 1999.

HEARTNEY, Eleanor. **Pós- Modernismo**. Ed. Editorial Presença. Lisboa. 2001

HEIDEGGER, Martin. **A Origem da Obra de Arte**. Ed. Edições 70. Lisboa, 1977.

LEITE, Ana Mafalda. **Literaturas Africanas e Formulações Pós-Coloniais**. Ed. Imprensa Universitária. Maputo, 2004.

M'BOKOLO, Elikia. **África Negra** – História e Civilizações. Ed. EDUFBA – Casa das África. Trad. Manuel Resende. São Paulo, 2008

MACEDO, José Rivair. **O Pensamento Africano no Século XX**. Ed. Outras Expressões. São Paulo, 2016.

MANJATE, Lucílio. **A Triste História de Barcolino**. Ed. Cavalo do Mar. Maputo, 2018.

NGOENHA, Severino. **A (IM) possibilidade do momento moçambicano** – Notas Estéticas. Alcance Editores. Maputo, 2016.

DIONÍSIO BAHULE

É filósofo e crítico literário moçambicano. Possui graduação em Ensino de Filosofia pela Universidade Pedagógica – Moçambique(2014). Tem experiência na área de Filosofia.