“E por que é que elas não podem brincar?” A crônica de Ana Paula Tavares e o direito de contar a própria história

“And why can’t they play?” the chronicle of Ana Paula Tavares and the right to tell your own story

Submetido em: 22/08/2024
Aceito em: 31/10/2024

Karla Renata Mendes[1]

Resumo: A literatura angolana caracterizou-se como um importante veículo de resistência às imposições colonialistas e de afirmação das identidades dos sujeitos pós-coloniais, sendo a obra de Ana Paula Tavares um exemplo disso. Embora mais conhecida por sua poesia, suas crônicas se debruçam sobre aspectos culturais, políticos e sociais de Angola, dialogando mais de perto com a realidade e desmistificando narrativas ocidentais exoticizadas sobre o continente africano. Nesse sentido, o presente artigo propôs-se a analisar de que forma a autora retrata a violência da colonização, ao mesmo tempo em que discute a cultura e a identidade angolana, na crônica “E por que é que elas não podem brincar?”, presente na coletânea *Um rio preso nas mãos* (2019). Para tanto, teorias decoloniais como a colonialidade do poder, de Aníbal Quijano (2005), as Epistemologias do Sul e seus desdobramentos, de Boaventura de Sousa Santos (2002; 2018), juntamente com as reflexões sobre modernidade de Mignolo (2016), serviram como referências para situar a literatura de Tavares nesse panorama. A partir disso, confirma-se, na crônica em foco, os processos de humanização que permitem a criação de um campo de significados mais vasto e digno para as populações historicamente subalternizadas ao Sul global.
Palavras-chave: Literatura angolana; Ana Paula Tavares; Crônica; Colonialidade do poder; Epistemologias do Sul.

Abstract: The Angolan literature has been characterized as an important vehicle of resistance against colonialist impositions and as an affirmation of post-colonial subjects' identities, the work of Ana Paula Tavares being an example of this. Although best known for her poetry, her chronicles focus on cultural, political and social aspects of Angola, dialoguing with reality, demystifying exoticized Western narratives about the African continent. In this sense, this article aimed to analyze how the author portrays the violence of colonization while discussing Angolan culture and identity in the chronicle “E por que é que elas não podem brincar?”, from the collection *Um rio preso nas mãos* (2019). To this end, decolonial theories such as Aníbal Quijano's (2005) coloniality of power, Boaventura de Sousa Santos's (2002; 2018) Epistemologies of the South and their developments, along with Mignolo's (2008; 2017) reflections on modernity, served as references to situate Tavares's literature within this panorama. Consequently, in the chronicle in focus, the processes of humanization that allow for the creation of a broader and more dignified field of meanings for historically subordinated populations in the Global South are confirmed.
Keywords: Angolan literature; Ana Paula Tavares; Chronicle; Coloniality of power; Epistemologies of the South.

Introdução

Marcados pelo início das investidas europeias ao comércio internacional, os séculos XV e XVI foram palco de incontáveis transformações geoeconômicas que

[1] Doutorado em Letras pela Universidade Federal do Paraná. Docente na Universidade Federal de Alagoas, campus Arapiraca. E-mail: karla.mendes@arapiraca.ufal.br. Lattes: http://lattes.cnpq.br/3871231693982699. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-0977-8607.

culminaram em novas ordens de poder, organização e dominação no mundo. Com a inauguração da rota do mercado atlântico – que ligou o Velho Mundo às Américas e à África subsaariana –, as potências da Europa, sobretudo Ocidental, passaram por um significativo desenvolvimento econômico e cultural, aumentando, consequentemente, a influência dessas nações no panorama da globalização que se iniciava. Dessa forma, países como Inglaterra, França, Holanda, Bélgica, Espanha e Portugal colocaram em prática diversas estratégias para expandir seus territórios, conseguir mão-de-obra escravizada, acumular recursos naturais e, especialmente, capital.

Nesse contexto, desde que começou a ser colonizada pelos portugueses, no século XV, Angola foi alvo da exploração europeia, chegando à primeira metade do século XX ainda fortemente assolada por injustiças e opressões, que abarcavam desde a assimilação cultural – como a imposição do cristianismo e da Língua Portuguesa – à integridade física e patrimonial. Assim, surgiram na década de 1950 os primeiros movimentos que lutariam a favor da liberdade e da independência que, de fato, só ocorreria em 1975.

Apesar do desligamento político de Portugal, a paz ainda tardaria a chegar ao território angolano. Logo após a independência, o partido MPLA, altamente influenciado pelos ideais comunistas, assumiu o poder, tendo Agostinho Neto, liderança de protagonismo durante a guerra colonial, como seu primeiro presidente. Todos os que se opuseram ao novo governo eram tratados como dissidentes e foram perseguidos, o que causou grande insatisfação entre os demais movimentos que também haviam lutado a favor da liberdade. Assim, instaurou-se uma guerra civil pelo controle do país, que duraria até 2002.

O conflito impactou a sociedade angolana em todos os âmbitos: com a destruição das instituições do Estado e com a estimativa de 500 mil mortos, somado ao êxodo de mais 500 mil pessoas fugidas da guerra, Angola sofreu como poucas outras nações africanas em seu processo de independência e anda, ainda hoje, a passos curtos em direção a sua reestruturação plena. Parte da dificuldade para essa reparação se deve ao fato de a emigração ter levado boa parte da mão-de-obra ativa e qualificada para além das fronteiras do país, o que produziu um grande impacto no que diz respeito às demandas sociais de trabalho. Sem pessoas empregadas para fazer girar a economia, o país tornou-se dependente dos investimentos internacionais (Gyimah, 2018).

Como se constata, devido a todos os processos que deram conta da formação de Angola, é impossível uma identidade única que traduza o ser angolano. Contudo, assim como no Brasil, escritores atuaram de maneira louvável no amadurecimento das várias faces de seu povo. Foram mais longe até: a literatura em Angola serviu como um dos principais construtos de identidade e como um dos principais fatores no processo de libertação do imperialismo português. Como se não fosse simbólico o bastante, Agostinho Neto, primeiro presidente do país, além de médico e político, era poeta, e junto de diversos outros escritores, usou a literatura como instrumento de progresso, bem como de materialização das dores deixadas pelas chagas do colonialismo e imperialismo português.

Em Angola, nomes como Luandino Vieira, Manuel Rui e o foco dessa pesquisa, Ana Paula Tavares, fazem parte de um importante embate travado contra os ataques silenciosos do colonialismo e contra o apagamento da História. Lutando a favor do reconhecimento das múltiplas identificações do povo angolano, da sua valorização e do resgate das suas culturas e tradições, a literatura constituiu-se como importante aliada na tentativa de desmistificar a essência exótica construída pelo Ocidente sobre África, bem como para exigir participação no debate epistemológico mundial, já que secularmente os conhecimentos vindos do Sul global foram excluídos e invisibilizados.

Nesse contexto, a designação “Sul global”, nos estudos pós-coloniais, dá conta de agrupar países historicamente vitimados pelo colonialismo, neocolonialismo e imperialismo. Sendo uma contraposição ao Norte global, responsável pela exploração e violência social, econômica e epistemológica, o Sul global representa, portanto, as nações em desenvolvimento e regiões com maiores índices de pobreza e desigualdade no mundo.

A crônica de Ana Paula Tavares: por uma abordagem literária decolonial

Os séculos de exploração e violência gerados pelo colonialismo europeu, pela globalização e modernidade marcaram permanentemente o mundo e legaram à posteridade sequelas que levaram os povos colonizados a um enclausuramento social, cultural e epistêmico; uma espécie de exílio em seu próprio lugar. Assim, há, sem dúvida, elementos que impedem radicalmente que as identidades, a cultura, a memória e o conhecimento advindos de países do Sul global sejam validados, eternizando a imagem excêntrica, e, portanto, estrangeira do continente.

A partir desse cenário, nas últimas décadas, especialmente, diversos pensadores e pensadoras de todos os lugares do mundo empenham-se em explicar as razões pelas quais o fim do colonialismo não espelhou o fim de todos os seus abusos, bem como o porquê de as nações imperialistas, mesmo após o fim do controle político direto, atuarem, sobretudo, no apagamento de aspectos que possam deixar avivar as origens e as tradições dos povos colonizados. Assim, hoje, são muitos os esforços teóricos interessados em ampliar as possibilidades de inclusão desses universos historicamente subalternizados na discussão epistêmica mundial.

Walter Mignolo, por exemplo, em seu texto *Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade* (2016), discute sobre o contexto de criação da modernidade a partir das investidas europeias ao Novo Mundo e classifica esse fenômeno no decorrer do tempo:

> América não era uma entidade existente para ser descoberta. Foi inventada, mapeada, apropriada e explorada sob a bandeira da missão cristã. Durante o intervalo de tempo entre 1500 e 2000, três fases cumulativas (e não sucessivas) da modernidade são discerníveis: a fase ibérica e católica, liderada pela Espanha e Portugal (1500-1750, aproximadamente); a fase "coração da Europa" (na acepção de Hegel), liderada pela Inglaterra, França e Alemanha (1750-1945); e a fase americana estadunidense, liderada pelos Estados Unidos (1945- 2000). Desde então, uma nova ordem global começou a se desenvolver: um mundo policêntrico e interconectado pelo mesmo tipo de economia. (Mignolo, 2016, p. 4).

Esse fenômeno trazido com a globalização fundada nas grandes navegações desencadeou, segundo o célebre sociólogo e filósofo humanista peruano Aníbal Quijano, uma série de problemáticas que têm como eixo principal o *etnocentrismo* e, consequentemente, o *eurocentrismo*. É importante destacar, contudo, que o eurocentrismo

> Não se refere a todos os modos de conhecer de todos os europeus e em todas as épocas, mas a uma específica racionalidade ou perspectiva de conhecimento que se torna mundialmente hegemônica colonizando e sobrepondo-se a todas as demais, prévias ou diferentes, e a seus respectivos saberes concretos" (Quijano, 2005, p. 115).

Essa nova maneira de se enxergar, se identificar e se relacionar com o *outro* mudou para sempre a forma como o homem transforma o mundo. Então, motivado pela busca do entendimento dessa metamorfose da ordem mundial, Aníbal Quijano dedicou grande parte de sua produção a explicar os desdobramentos dessas transformações no contexto latino-americano. Todavia, embora o recorte do autor seja a América Latina,

é possível colocar sua teoria em diálogo com as demais conjunturas coloniais no mundo – como têm feito vários pesquisadores decoloniais nos últimos anos –, já que elas possuem engrenagens e sistemas de exploração semelhantes, como é o caso das cinco nações africanas colonizadas por Portugal.

Desse modo, Quijano, em *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina* (2005), afirma serem o etnocentrismo e eurocentrismo a base da "classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica" (Quijano, 2005, p. 107). Essa tendência de observação do mundo, ainda segundo o autor, tem origem e essência colonial, visto que deriva do contato europeu com sociedades por eles então desconhecidas durante as invasões expansionistas do século XV e XVI.

Tal movimento promoveu a criação de relações sociais que geraram, na América, identidades sociais historicamente novas, como as indígenas, as negras e mestiças. Até então, ser português ou espanhol, por exemplo, não representava nada mais que derivação geográfica, um indicador do país de origem. Só com o desenvolvimento das relações sociais, que aconteceu sob a lógica da dominação racial dos povos das Américas e África, foi que tais procedências transformaram-se em parte constitutiva das identidades que se tornariam o padrão que se instituía (Quijano, 2005).

Foi alicerçada nesses domínios que a Europa Ocidental, agora centro do sistema-mundo capitalista, conseguiu o controle colonial sobre grande parte dos territórios mundiais, promovendo uma sucessão de mudanças relativas às identidades dos povos colonizados:

> [...] a Europa não somente tinha o controle do mercado mundial, mas pôde impor seu domínio colonial sobre todas as regiões e populações do planeta, incorporando-as ao "sistema-mundo" que assim se constituía, e a seu padrão específico de poder. Para tais regiões e populações, isso implicou um processo de re-identificação histórica, pois da Europa foram-lhes atribuídas novas identidades geoculturais. Desse modo, depois da América e da Europa, foram estabelecidas África, Ásia e eventualmente Oceania. Na produção dessas novas identidades, a colonialidade do novo padrão de poder foi, sem dúvida, uma das mais ativas determinações (Quijano, 2005, p. 110).

Essa tentativa de submeter as inúmeras culturas e histórias das sociedades que sofriam com o colonialismo a uma única forma de configuração política, cultural e social

revelou-se como uma das mais bem-sucedidas formas de controlar – para além dos recursos naturais e da força de trabalho – a subjetividade, as experiências, os produtos culturais e o conhecimento inerentes a essas sociedades. Isso atesta, portanto, o caráter uniformizador do Estado Moderno, que desde a implementação de uma língua única à imposição do cristianismo, apaga a diversidade cultural dos povos originários (Quijano, 2005). Essa fusão de dominações, sempre ancoradas no etnocentrismo e eurocentrismo, transverteu-se no amálgama que ratificaria a razão pela qual os europeus "foram levados a sentir-se não só superiores a todos os demais povos do mundo, mas, além disso, naturalmente superiores" (Quijano, 2005, p. 111).

Tal hierarquização racial promoveu uma ruptura filosófica no que diz respeito ao lugar de cada povo no mundo: com a utilização da lógica de Descartes para a separação entre "corpo" e "razão" (na qual o corpo é visto unicamente como *objeto de estudo*, ao passo que a razão é colocada como a globalidade do *sujeito*, ou seja, o "espírito" ou "as ideias"), os 'não europeus' foram vistos como mais próximos da natureza, enquanto objeto, do que dos humanos propriamente. Logo, segundo Quijano (2005, p. 118), na "perspectiva eurocêntrica, certas raças são condenadas como "inferiores" por não serem sujeitos "racionais". São objetos de estudo, "corpo" em consequência, mais próximos da "natureza". Em certo sentido, isto os converte em dominàveis e exploráveis".

Dada tamanha força e poder, não é uma surpresa total o fato de o fim do colonialismo não ter modificado significativamente o cenário global a ponto de todas essas questões de natureza simbólica terem findado junto com ele. Embora as guerras de resistência ao colonialismo tenham, em muitos casos, expulsado as tropas coloniais e o colonialismo político dos territórios explorados, o poderoso controle imperialista sobre o *ser* e o *saber* continua vivo e operando em prol dos interesses dessas nações. Assim, no presente, os sintomas da colonização se revelam ainda inibidores do resgate de culturas originárias e dos conhecimentos tradicionais dos povos do Sul global. A essa perpetuação da mentalidade colonial através dos séculos, Quijano dá o nome de *colonialidade do poder*.

Porém, para dificultar ainda mais a conjuntura, a colonialidade do poder se alia a uma ferramenta adicional ainda mais antiga que essa idealizada a partir do conceito de raça: a dominação de gênero. Kimberlé Crenshaw, uma das mais importantes pensadoras norte-americanas sobre raça e gênero, se ocupou em produzir reflexões

que unificassem e explicassem as dinâmicas dessa dupla dominação e, assim, destacar a exigência de empreender esforços abrangentes para eliminar essas barreiras.

Em seu texto *A Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero* (2004), a autora descreve a motivação que explica o seu empenho em estudar as referidas questões e, a partir disso, revela também o porquê da necessidade do cruzamento dos recortes racial e de gênero para o entendimento e superação desse impasse. Crenshaw, em seu artigo, narra sua ida, acompanhada de dois colegas afro-americanos, a um encontro de estudantes num grupo de estudos em seu primeiro ano cursando direito em Harvard. A agremiação em questão, tradicionalíssima na universidade, era conhecida pela proibição de negros como membros até a ingressão de um dos colegas supracitados, o que justificou a tensão que antecedeu o compromisso:

> Chegou o dia, caminhamos até a porta da frente da agremiação e tocamos a campainha. Nosso colega negro abriu a porta e saiu muito envergonhado, muito sem jeito. Então ele disse: "Estou muito constrangido, pois esqueci de dizer que vocês não podem entrar pela porta da frente". Meu colega imediatamente retrucou: "Bem, se não pudermos entrar pela porta da frente, não vamos entrar. Não vamos aceitar qualquer discriminação racial". O colega anfitrião esclareceu: "Não é uma questão de discriminação racial. Você pode entrar pela porta da frente. A Kimberle é que não pode, porque ela é mulher". Aí veio a surpresa, meu colega disse: "Ah, então não tem problema: vamos entrar pela porta dos fundos". E enquanto dávamos a volta no edifício para entrar pela porta dos fundos, fiquei pensando que, embora tivéssemos assumido uma postura de solidariedade contra qualquer discriminação racial, essa solidariedade simplesmente havia desaparecido quando ficou claro que a discriminação não era racial, mas de gênero (Crenshaw, 2004, p. 7-8).

O episódio acima sinaliza, como esperado, que o racismo atravessa as pessoas de maneiras específicas, sobretudo quando relacionadas ao gênero. Ele ilustra, do mesmo modo, o desafio que é "incorporar a questão de gênero à prática dos direitos humanos e a questão racial ao gênero" (Crenshaw, 2004, p. 8). Nessa perspectiva, Crenshaw cria o termo *interseccionalidade entre raça e gênero*, que sugere uma análise que vai além de um olhar ligado à diferenciação de grupos de pessoas (seja por raça, sexo, idade etc), mas que atenta, precisamente, à justaposição desses grupos, uma vez que

> [...] ao sobrepormos o grupo das mulheres com o das pessoas negras, o das pessoas pobres e também o das mulheres que sofrem discriminação por conta da sua idade ou por serem portadoras de

> alguma deficiência, vemos que as que se encontram no centro – e acredito que isso não ocorre por acaso – são as mulheres de pele mais escura e também as que tendem a ser as mais excluídas das práticas tradicionais de direitos civis e humanos (Crenshaw, 2004, p. 10).

No contexto africano, a secundarização (ou terceirização) da intelectualidade e das experiências de mulheres também foi influenciada pela força do patriarcado e da tradição religiosa. Paulina Chiziane, escritora moçambicana e recentemente premiada com o Prêmio Camões (2021), em sua publicação *Eu, mulher... por uma nova visão do mundo* (2013), relata que as adversidades enfrentadas por mulheres surgem com os mitos criacionistas, "ideologias ditadas pelo poder sob a máscara da criação divina (Chiziane, 2013, p. 119).

A defesa de que essas vozes e memórias sistematicamente silenciadas exerceram e exercem fundamental importância para a compreensão justa dos fenômenos históricos é, de acordo com Cunha (2012, p. 72), o primeiro passo para a construção de um possível "pensamento que engendra as possibilidades de uma abordagem pós-colonial". Esses argumentos, portanto, reforçam o fato de as teorias feministas pós-coloniais terem oferecido importantíssima contribuição para a superação dos resquícios do império colonial, tão recorrentes ainda no *zeitgeist*[2] do século XXI.

Nesse cenário, o compromisso assumido pelas literaturas de diversas autoras historicamente subalternizadas, em detrimento da *universalidade* das epistemologias do Norte, tem promovido contribuições importantíssimas para a criação de uma perspectiva decolonial capaz de legitimar o conhecimento e as cosmovisões advindos do Sul global. Essas literaturas tensionam as estruturas criadas pelo colonialismo e pela colonialidade do poder e trazem maneiras alternativas aos modelos eurocêntricos de explicar as complexidades presentes "do outro lado da linha", bem como escancaram a obscuridade resultante das hierarquias raciais, de gênero, sexualidade e classe no interior dos processos geopolíticos, geoculturais e geoeconômicos do sistema-mundo colonial/moderno (Grosfoguel, 2009).

A partir desse cenário, Ana Paula Tavares – poeta, prosadora, historiadora angolana –, através de sua particular linguagem poética, cria e recria, entre outras tantas coisas, universos contidos na tradição e nos saberes de povos africanos,

[2] Introduzido inicialmente pelo filósofo e escritor Johann Gottfried von Herder e popularizado pela obra *Filosofia da História*, de Hegel, *zeitgeist* é um termo alemão que designa o que seria o "espírito do tempo". Refere-se ao conjunto de concepções, representações, crenças, condutas e influências que constituem o espírito de uma determinada época.

principalmente angolanos, com o objetivo de avivar as suas maneiras de *ser* no mundo e diminuir, dessa forma, o apagamento e silenciamento aos quais estas populações foram e são sujeitadas historicamente pelas epistemologias hegemônicas do Norte global.

Além disso, Tavares dedica-se de forma igualmente central – principalmente em sua poesia, mas não somente – às experiências vividas pelas mulheres que são atravessadas pela dupla ou tripla colonização, isto é, aquelas que fazem parte da invisibilidade do Sul Global. Nesse sentido, conforme Secco,

> Um dos eixos que permeia sua trajetória poética é a consciente opção por romper o silêncio que, em grande parte, envolve as mulheres angolanas, em particular as originárias das etnias do sul de Angola, onde a pastorícia e a agricultura definem o modo de vida, os ritos, os contratos, enfim, os costumes e a história desses povos (Secco In Tavares, 2021, p. 2).

Nesse contexto, a reverência e a menção da significância das mulheres da sua terra e do seu país sempre foram destacadas como fontes primárias de sua literatura. Ana Paula Tavares, em seus discursos, não economiza palavras de gratidão a essas mulheres, que, não sabendo ler, contavam muitas histórias, histórias das memórias, das famílias, das linhagens, das ligações familiares, das origens.

Esse panorama de temas e abordagens pode ser facilmente encontrado também em seu livro de crônicas *Um rio preso nas mãos*, publicado pela editora Kapulana. A obra, lançada em 2019, é composta por crônicas publicadas originalmente, entre 2014 e 2015, de forma esparsa no já extinto jornal online *Rede Angola*, "portal de jornalismo independente, cujos objetivos eram a informação, o entretenimento, a divulgação não só da cultura e do pensamento angolano, mas também de acontecimentos sociais, políticos, econômicos, culturais do mundo" (Secco In Tavares, 2019, p. 8). Carregadas de lirismo, as crônicas de *Um rio preso nas mãos* podem confundir leitores e leitoras desavisados/as que buscam no gênero em questão apenas o corriqueiro. Secco, logo no início de *Avisos à navegação* (2019), prefácio do livro, diz:

> Suas crônicas são curtas, densas e profundamente políticas. A escritora – também exímia poeta – maneja as palavras com labor e arte, construindo sentidos que transformam seu discurso em viagem por dentro do tempo e da linguagem. Viagem que se converte em autoconhecimento, em regresso à própria casa, à terra natal, ao âmago de si e do poético. Ler Ana Paula é penetrar nos labirintos da história, repensando perdas, dores, tradições. É mergulhar no íntimo dos vocábulos que brilham com olhos de sabedoria e prazer. As crônicas de Um rio preso nas mãos, de Ana Paula Tavares, questionam aspectos

> do presente angolano, ao mesmo tempo que reinventam tradições silenciadas de povos de Angola (Secco, In: Tavares, 2019, p. 7).

Mantendo-se coerente com sua infinita dedicação em dar voz e protagonismo às mulheres de sua terra, Ana Paula Tavares cria uma teia representacional que enriquece o panorama feminino angolano, atribuindo a cada uma (e suas manifestações culturais) a importância que lhes cabem. Assim, os textos, conforme Secco (2019, p. 8):

> focalizam, em sua maioria, diversas tradições angolanas esquecidas, como, por exemplo, a das mulheres que vestiam panos, cumpriam rituais, cozinhavam com óleo de palma, bordavam colares de miçangas e modelavam o barro vermelho, ao mesmo tempo que recordavam os lemas revolucionários, quando eram ainda jovens e esperançosas da edificação de uma Angola livre e solidária (Secco, In: Tavares, 2019, p. 8).

Construindo ciência, paisagens, memórias e saberes de uma época através do discurso literário, Ana Paula Tavares cria um diálogo com a identificação das identidades angolanas, com o chão de seu país, com as dores e feridas que precisam ser rememoradas para obter a cura e, sobretudo, com a liberdade que desata os nós deixados pelo colonialismo e pela colonialidade do poder. Esse movimento, logo, colabora com a quebra da invisibilidade legada a essas sociedades, bem como com a fratura da expectativa de exoticidade criada pelo Ocidente a respeito de Angola e África em geral, pois contribui com a criação de uma epistemologia do Sul concebida pelo Sul, a qual humaniza e maximiza a complexidade desses povos historicamente subalternizados.

Tais questões podem ser vislumbradas na crônica “E por que é que elas não podem brincar?”, publicada originalmente em 05 junho de 2015, no jornal *online Rede Angola* e posteriormente no livro *Um rio preso nas mãos* (2019). Através de uma linguagem poética, o texto em evidência circunscreve-se na busca de Ana Paula Tavares pelas vozes, pelas manifestações culturais, pelo olhar direcionado à humanização de mulheres e pela consciência das mazelas pendentes do pós-independência de Angola. Assim, Tavares reflete e ironiza, de forma geral, a maneira que o Ocidente enxerga e descreve África, sobretudo ao atribuir um caráter exótico à sua cultura.

No texto, o foco da voz narradora debruça-se sobre a forma como a Europa, principalmente, trata as bonecas africanas (possivelmente as do sudoeste de Angola), brinquedos que possuem uma importância e sentido que vão muito além das narrativas

eurocêntricas. Mas, para além disso, a autora apresenta uma perspectiva que expande as dinâmicas relativas ao brinquedo, e adentra no universo simbólico das sociedades que o produzem, especialmente dando protagonismo para meninas e mulheres, compondo uma valorização da tradição e da riqueza que permeiam a criação dessas bonecas.

Ana Paula Tavares, desde o início do texto, traz à centralidade o protagonismo da mulher sob a ótica decolonial, tanto no que diz respeito à colonialidade do poder, como à colonialidade de gênero. Aqui, então, a voz feminina e africana é a responsável pela representação do universo simbólico dessas mulheres. Dessa maneira, a epígrafe da crônica já parte de um provérbio Kwanyama: 'Cada boneca tem sua própria fala e nós aprendemos a ouvi-las'" (Tavares, 2019, p. 45). Esse pensamento traduz o valor que assumem as bonecas: enquanto são vistas pelo Ocidente como um objeto inanimado e sem vida e que desempenha papel estanque na experiência feminina, para as meninas e mulheres desse contexto, de acordo com a crônica, as bonecas se personificam, falam, representam, integram-se à realidade objetiva.

A cronista propõe, então, um resgate das histórias que povoam o imaginário social acerca do passo a passo da produção das bonecas, das relações interpessoais e com a natureza que derivam disso. No decorrer de todo o texto, os elementos do universo natural e seus fenômenos exemplificam e reforçam a profundidade que há no liame entre o homem e a natureza nas tradições africanas e como são parte fundamental para a compreensão de seus mundos. O início propriamente dito, somado a vários momentos da crônica, já evidencia tal ponto:

> E são [as bonecas] de madeira, de sementes de árvores de grande porte, de carolo de milho, de terracota, de galhos de árvore bifurcados [...] e tudo são corpos e regras de aprendizado e conhecimento das fontes e da dureza do barro, ciclos da chuva e suspensão do tempo [...] São bonecas tronco, bonecas osso, bonecas argila, bonecas tecido que se transformam em objetos nobres revestidos de algodão e fibra e fios finos de cera que suportam as missangas em cada trança de entrecasca de árvore. A cabeça suporta o penteado que mima o movimento da terra em volta do sol, tantos e de tantas cores são os fios de missanga que suportam, alternados com caroços secos de frutos perfumados (Tavares, 2019, p. 45-46).

Essa relação com a natureza, inerente às várias culturas do continente e sociedades originárias em todo o planeta, apresenta uma representação diferente daquela comum ao Ocidente capitalista: enquanto o sistema-mundo hegemônico

enxerga os recursos naturais e o próprio planeta como pertencentes a ele próprio, como objeto e como fonte de exploração, esses povos que se aplicam no fabrico das bonecas, por exemplo, constroem um "parentesco original entre o homem e a natureza" (Domingos, 2014, p. 2), concebendo vínculos que não são puramente técnicos e que estimulam o respeito e a complementaridade com tudo que os rodeia.

A partir dessa inserção da oralidade através do provérbio, do conhecimento ancestral que nele é refletido, e da maneira como o humano se relaciona com a natureza no contexto africano, Ana Paula Tavares inicia o processo de revisitação da tradição de Angola e de seus povos na crônica, trazendo para o centro da narrativa ângulos da cultura do Sul global pelo prisma do Sul global, ou seja, promovendo o que Boaventura de Sousa Santos (2018) prega nas *Epistemologias do Sul*, visto que essas reflexões contemplam e acrescentam aos discursos etnográficos as particularidades presentes nas experiências para além dos saberes institucionalizados pelo Norte.

Para além disso, a crônica oferece um panorama que ultrapassa as definições simplistas oferecidas a respeito da função das bonecas, já que não dão conta de transmitir o senso de comunidade e a promoção da já referida relação simbólica entre mulheres que podem ser vistas no terreno do sudoeste e sul de Angola. Ana Paula Tavares, no texto, através da propriedade que possui para falar do assunto – não só por ser descendente de Kwanyamas, mas por sempre ter tido contato com essas manifestações, descreve a riqueza das relações sociais presentes nesses ambientes:

> [...] Cada objeto é único e preparado pelas tias e pelas mães, sem modelos que não sejam os que se aparentam ao tecido social que rodeia os povos e onde as meninas se inserem, aprendendo a ler suas bonecas com a arte de adivinhar o sonho e a vida do futuro. [...] Cada uma delas tem, para toda a vida, um nome escolhido pelo primo do lado da mãe, que deve ser pronunciado todos os dias sem enganos enquanto se prepara o porta-bonecas que a segura às costas. [...] Estas meninas rasgam a vida com seus risos absolutos e partilham com as miniaturas de si os óleos de proteção que as antigas deixaram pela casa, e movem-se dentro da luz com as suas bonecas de brincar. (Tavares, 2019, p. 45-46).

O trecho acima destaca, valoriza e atribui importância a tudo que envolve a criação dos objetos culturais. Aqui não há uma lógica reducionista que privilegia apenas a imagem, muitas vezes com narrativas que reforçam estereótipos; pelo contrário: a criação das bonecas envolve a aproximação familiar e feminina, a tradição – transmitida

oralmente – que privilegia os saberes ancestrais e o encanto do brincar e do fantasiar a vida.

O uso dos óleos de proteção mencionados na crônica, por exemplo, remonta ao legado de conhecimento deixado pelas gerações passadas às novas para o cuidado físico e espiritual das pessoas e, consequentemente das bonecas, visto que há uma espécie de personificação delas na sua relação com as meninas. Essa conjuntura ratifica a função da herança epistemológica dessas sociedades e põe luz sobre a necessidade daquilo que Boaventura de Sousa Santos (2018) chamou de *justiça cognitiva global*, aspecto inerente das Epistemologias do Sul, e que pretende somar o conhecimento tradicional ao conhecimento científico, já que configura apenas como uma maneira diferente de se fazer ciência.

A partir disso, Ana Paula Tavares continua a construir os contrastes, que são centrais para o entendimento pleno da crônica, à medida que traz luz para a relação dessas sociedades com o brinquedo. As bonecas em evidência, diferente da tradição europeia e estadunidense, estão comprometidas com a representação fenotípica das meninas que com elas brincarão: elas não são feitas “sem modelos que não sejam os que se aparentam ao tecido social que rodeia os povos e onde as meninas se inserem” (Tavares, 1019, p. 45). Como as mulheres produzem o objeto cultural tendo em vista a pessoa que irá possuí-lo, a aparência delas sempre irá corresponder à do brinquedo, e por isso, há a promoção da valorização da imagem, aspecto valiosíssimo que ajuda a construir a autoestima da identidade angolana e africana.

Ao contrário da lógica ocidental de confecção em série, as bonecas produzidas são únicas, feitas especialmente para uma pessoa. Isso pode ser notado no fragmento “[...] Ali não há brinquedos em série e nada é igual e se repete naquele mundo das palavras de um universo, onde cada dia é novo e se insinua” (Tavares, 2019, p. 45). A singularidade advinda de uma tradição que preenche o brinquedo de significado confronta o esvaziamento e a descartabilidade promovidos pelo capitalismo. Tal fato desencadeia o sincero apreço que as jovens têm por ele, visto que a cultura do brincar, nesse contexto, não preza pela quantidade: “Nenhuma menina tem muitas bonecas, por isso sabe como cuidar da sua com o cuidado do pássaro em ato de voo, ou na finura do canto” (Tavares, 2019, p. 45).

Outra marca do texto é a ironia. Pensada como uma maneira de criticar e satirizar a dita “esperteza” ocidental, a ironia opera politicamente revelando a maneira como a

cultura hegemônica do Norte teoriza objetivamente as vivências ao Sul, ignorando o caráter subjetivo que vem das emoções e sentimentos evocados a partir dos comportamentos e práxis desses povos. Logo no início da crônica, a voz narradora diz:

> [...] estão à mostra [as bonecas] em todos os dias, estão escondidas atrás das portas sagradas dos cofres da vida. Estão em museus e expõem a teoria da fertilidade atribuída a uma "África Ambígua" e para sempre desconhecida, onde se confunde espaço de criação e memória antiga do brinquedo e do seu sentido apagado para sempre de uma teoria do brincar, singularidade e uniformização – disse o senhor Benjamim e outros, os que foram ao sul em busca das teorias da fertilidade e renovação, gesto e palavra do grupo na margem sul da humanidade. (Tavares, 2019, p. 45).

É interessante perceber, nesse fragmento, a forma como Tavares faz dos contrastes imagéticos e simbólicos um dos princípios vitais de seu texto. Desde o uso simples de "estão à mostra" em contraposição com "estão escondidas", até às construções mais complexas, como "estão escondidas atrás das portas sagradas os cofres da vida" em choque com "estão em museus e expõem a teoria da fertilidade", a cronista não deixa fugir do foco o fato de que as bonecas possuem dois sentidos diferentes: por um lado, são tesouros guardados e protegidos com o esmero pelo qual se zela pelo divino, por outro possuem um caráter utilitário representado pela visão reducionista dos museus ocidentais e universais.

Esse reaver do sentido original das bonecas feito por Tavares remonta a um dos conceitos basilares das Epistemologias do Sul, a *Sociologia das ausências* (Santos, 2002), isto é, o resgate de experiências e conhecimentos do Sul, que são invisibilizados, para o centro da discussão epistemológica. Essa proposta, através da crônica, destaca o apagamento que os discursos museográficos, jornalísticos, históricos, jornalísticos etc operam na realidade social de contextos do Sul global, como no caso das pessoas que protagonizam o texto em questão. E mais que isso, humaniza os sujeitos (nesse caso, as meninas e mulheres que fazem e interagem com as bonecas), tornando-os presentes ao articular a identificação e validação de seus saberes e práticas culturais. Por meio dessa dinâmica de diagnóstico que mapeia as incompletudes relativas às cosmovisões do Sul em função das narrativas do Norte, os contrastes vão evoluindo durante a crônica.

É o que acontece no trecho "Estão em museus e expõem a teoria da fertilidade atribuída a uma 'África Ambígua' e para sempre desconhecida" (Tavares, 2019, p. 45). O destaque derivado do uso das aspas no termo "África Ambígua" pode denotar uma

simples paráfrase lida ou ouvida pela cronista em algum determinado momento de sua vida, contudo, pode-se inferir também a possibilidade do recurso do sinal de pontuação para ilustrar o artifício da ironia pelo qual as aspas também são usadas na argumentação. De qualquer modo, essas perspectivas apresentam a contradição que é a África ser o continente de onde data a primeira forma de vida humana na Terra – o que faz com que sua imagem comumente seja relacionada às alcunhas "Mãe África", "Mama África", "berço da humanidade" etc. – mas que em contrapartida é vista pelo Ocidente, sobretudo, como sinônimo de atraso e morte, o lugar de onde tudo vem e mesmo assim permanece para sempre desconhecido.

Essa África enquanto lugar desconhecido é, segundo a crônica, a zona em que o brinquedo é apagado de seu sentido primeiro: o de brincar. Ainda de acordo com o trecho acima, para o "senhor Benjamim"[3] e os "outros que foram ao sul em busca das teorias da fertilidade e renovação", o brinquedo ganha contornos que o colocam na esfera do etnográfico, do ritualístico e do exótico, elementos que parecem exclusivos do "grupo na margem sul da humanidade". Dado todo esse contexto, a escolha lexical da autora pelo pronome de tratamento "senhor" para se direcionar a "Benjamim" ganha camadas que agregam valor às intenções argumentativas da crônica em questão: usado geralmente como um indicativo de respeito e seriedade, o "senhor" aqui parece funcionar como mais um meio pelo qual a ironia se instaura. É como se estabelecesse, portanto, uma separação cínica entre aqueles que estão "desse lado da linha", vistos como maduros, importantes e superiores, e os habitantes do Sul, que tradicionalmente, pela lógica do Norte global, servem apenas como matéria etnográfica.

Coisa parecida ocorre no seguinte trecho: "[...] E os senhores sérios até podem ter razão e fixaram taxonomias e diferenças de adorno e de tamanho, e deixaram tratados sobre rituais de passagem e símbolos de fertilidade" (Tavares, 2019, p. 46). Nessa situação, ainda há o acréscimo da adjetivação "sérios", que potencializa o tom irônico para essa classe (que incluem os etnógrafos e antropólogos contemporâneos), que faz viagens exploratórias a países da África subsaariana em busca de práticas culturais que estimulem as suas produções de estudos sociais. A passagem ainda parece caçoar da "seriedade" com a qual esses homens manipulam as bonecas ao

[3] Embora a grafia de seu nome seja diferente, supostamente trata-se do ensaísta e crítico literário alemão Walter Benjamin, que se debruçou sobre reflexões sobre a criança e o brinquedo.

passo em que produzem “tratados”, algo que nada se aproxima da leveza que é típica do brinquedo e da brincadeira.

E a partir desse tom desdenhoso, a voz narradora dá continuidade à teia de contrastes que enreda a crônica: a utilização das palavras “sérios” e “razão” da passagem predita, usados, nesse quadro, para caracterizar o discurso epistemológico europeu acerca das bonecas, defronta tudo aquilo proposto por Tavares durante o texto, ou seja, o caráter alegre, leve, lúdico, pessoal e emocional do brinquedo. Logo, há a ausência, naquele discurso, daquilo que existe para além da *razão* dos “senhores sérios”, daquilo que rodeia as populações envolvidas na tradição da confecção e nas relações com as bonecas: a emoção. Esse fator, elemento vital para o saber dessas mães, tias e filhas, é corriqueiramente ignorado ou colocado em terceiro/quarto plano de prioridade nas narrativas museográficas ao redor do mundo.

Todavia, por outro lado, a voz narradora reconhece que os aspectos comumente relacionados às bonecas pelos museus e pessoas responsáveis pelas “recolhas” não são completamente falaciosos: é reconhecível que esses brinquedos, além do brincar e de ser um canal para imaginar “o sonho e a vida do futuro”, desempenham papéis chaves em ritos de passagem e questões ligadas à fertilidade feminina. Entretanto, o que está em pauta na crônica é, justamente, a problemática de esses fatores ganharem uma enorme notoriedade em detrimento das outras facetas do objeto por servirem aos interesses das narrativas do Norte, normalmente empenhadas na construção de uma imagem exótica, e por consequência, desumanizada do continente.

Tal ponto pode ser exemplificado no seguinte trecho da crônica: “Os museus do mundo arrumaram-nas como objetos em quartos brancos e muito limpos chamados gabinetes de raridades e coisas exóticas” (Tavares, 2019, p. 46). Assim, a milhares de quilômetros de distância do lugar onde foram criadas e ainda mais longe do propósito pelo qual foram produzidas e do significado que representam, as bonecas acabam enclausuradas em vitrines que preenchem halls de museus, de onde são observadas de longe, sem o toque, e que acabam por lhe conferir, afinal, uma espécie de *status* de fetiche. (Vergès, 2023, p. 231).

Conhecer os significados que circundam as bonecas e sua produção é estabelecer um diálogo com as epistemologias nas quais estão inseridas. Mas apesar dessa possibilidade de contemplar a integralidade dos brinquedos em evidência e, consequentemente, dos indivíduos que os produzem, as epistemologias dominantes

não parecem, embora haja certos avanços nos últimos anos, ceder espaço para contestações e assim assumir responsabilidades pela violência simbólica e apagamento de povos e da História. Diante disso, a voz narradora continua a elucidar os embaraços sofridos pelas bonecas nos museus internacionais: “Cresceram narrativas sobre o uso, a família, o casamento, o nascimento e tantas outras notas para redefinições de cultura e outras coleções” (Tavares, 2019, p. 46).

Confirmando o que a colonialidade do poder exerce nas sociedades pós-coloniais, Ana Paula Tavares, através da crônica, critica a maneira como as culturas angolanas e as culturas africanas, como um todo, são recriadas segundo o crivo ocidental. O interesse seria direcionado apenas ao viés ritualístico, próximo das noções excêntricas e primitivas que cabem nas narrativas e nos produtos culturais, na imprensa e na ciência exportados pela Europa e Estados Unidos a respeito de África. Tal fator soma-se à irresistível generalização a que o continente está sujeito e que opera para que muitas culturas sejam neutralizadas ou ignoradas.

Assim, ao passo que o Ocidente redireciona e rearranja a cultura angolana a partir da construção museográfica das bonecas, a voz narradora despede-se, na crônica, com palavras que, para além de aproximarem os brinquedos do seu solo sagrado, traduzem o verdadeiro sentido de sua criação: “Enquanto isso, as meninas brincam com as suas bonecas de madeira, semente e tronco de árvore. Sabem, um por um, os nomes delas e nunca se enganam. Correm, brincam a inventar o leite enquanto ninam as bonecas nos seus braços de sonho e de futuro” (Tavares, 2019, p. 46). Ana Paula Tavares, com isso, cria o contraste final, aquele que esclarece de uma vez por todas que a teorização acerca das práticas culturais de seu país e de seus povos pelas instituições dominantes não espelha a realidade concreta e simbólica que os rodeiam. Por fim, dá conta de elucidar, também, que a pilhagem, a catalogação simplista e redefinição dos objetos culturais que são realizadas por meio dos museus internacionais serão sempre incapazes de fazer justiça e representar o Sul com a dignidade e acolhimento de suas epistemologias e cosmovisões que tanto merecem.

Dessa maneira, em “E por que é que elas não podem brincar?”, Ana Paula Tavares demonstra o valor que as culturas e as identidades dos povos continuamente subalternizados ganham a partir da conquista do direito de contar suas próprias histórias. Com a crônica, a autora promove um mergulho na tradição angolana e cria uma cadeia complexa de relações que se aprofunda substancialmente no modo de viver

e de se relacionar com o mundo. Nesse exercício, há o acréscimo de elementos que não fazem parte das narrativas institucionalizadas do Norte e que operam na tentativa de desmistificar aspectos epistemológicos que conduzem essas manifestações culturais para o campo do *outro*, do estrangeiro, do diferente, do exótico. Esse processo de humanização, sobretudo de mulheres e meninas, alicerçado segundo os conhecimentos do Sul, se oferece, então, como uma importante ferramenta para a problematização das mazelas da colonialidade do poder e da superação do pensamento abissal.

À medida que Tavares identifica, em seu texto, experiências invisibilizadas em detrimento de parâmetros racistas, eurocêntricos e patriarcais, expande, como consequência, o olhar para as possibilidades da realidade e torna o campo de significados cada vez mais vasto e justo para populações como as que produzem as bonecas do sudoeste de Angola. O que fica evidente, afinal, é a importância de reconhecer que o mundo moderno e globalizado é pensado sob uma ótica ainda colonial, que divide as pessoas e comportamentos a partir de um referencial branco, rico e masculino. Essa lógica, como foi demonstrado, é estendida para todas as searas do mundo, inclusive para as artes. Nesse cenário, as ideologias e filosofias decolonias, como as Epistemologias do Sul, de Santos e, principalmente, a produção de autores e autoras como Ana Paula Tavares põem em xeque as arbitrariedades, desigualdades e violências do sistema-mundo e apresentam possíveis saídas para a superação das marginalizações política, econômica, cultural e epistêmica impostas aos países ao Sul do globo.

REFERÊNCIAS

CHIZIANE, P. Eu, mulher... por uma nova visão do mundo. *Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana da UFF*, v. 5, n. 10, p. 199-205, abr. 2013.

CRENSHAW, K. A interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero. *In*: VV.AA. *Cruzamento: raça e gênero*. Brasília: Unifem, 2004. p. 7-16.

CUNHA, T. As memórias das guerras e as guerras de memórias. Mulheres, Moçambique e Timor-Leste. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 96, p. 67-86, 2012.

DOMINGOS, L. T. A visão Africana em Relação à Natureza. *In*: III ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES, 2013, Maringá. *Anais [...]. Maringá: Revista Brasileira de História das Religiões*, 2014. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/luis_tomas_domingos_-_vis%C3%A3o_africana_bantu_da_natureza.pdf. Acesso em: 03 jul. 2024.

GROSFOGUEL, R. Para Descolonizar os Estudos de Economia Política e os Estudos Pós-Coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *In*: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (org.). *Epistemologias do Sul.* Coimbra: Almedina, 2009. p. 383-417.

GYIMAH, A. Flashback: The implications of Angola's Civil War. *The McGill International Review*, Montreal, 17 de janeiro de 2018. Disponível em: https://www.mironline.ca/angola-civil-war-lourenco/. Acesso em: 23 jul. 2024.

MIGNOLO, W. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (RBCS), v. 32, n. 94, p. 1-18, jun. 2016.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-126.

SANTOS, B. de S. Introdução às Epistemologias do Sul. *In*: MENESES, M. P. *et al.* (org.). *Construindo as Epistemologias do Sul: Antologia Esencial*, v. 1. Buenos Aires: CLACSO, 2018. p. 297-335.

SANTOS, B. de S. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 63, p. 237-280, out. 2002.

TAVARES, A. P. *Um rio preso nas mãos*. São Paulo: Kapulana, 2019. 108p.

VERGÈS, F. *Decolonizar o museu: programa de desordem absoluta*. São Paulo: Ubu, 2023. 272p

Re-UNIR