



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS  
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO ARTES E LETRAS – FALE



---

**THAIS GOMES DE SOUZA**

**ENTRE O PASSADO E O PRESENTE: UMA ANÁLISE DA  
ANCESTRALIDADE E IDENTIDADE FEMININA NEGRA EM *BARÁ NA  
TRILHA DO VENTO*, DE MIRIAM ALVES**

DOURADOS-MS  
2025



**THAIS GOMES DE SOUZA**

**ENTRE O PASSADO E O PRESENTE: UMA ANÁLISE DA  
ANCESTRALIDADE E IDENTIDADE FEMININA NEGRA EM *BARÁ NA  
TRILHA DO VENTO*, DE MIRIAM ALVES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras – área de Literatura e Práticas Culturais – da Faculdade de Comunicação, Artes e Letras (FALE), da Universidade Federal da Grande Dourados, como requisito para o exame de defesa.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Leoné Astride Barzotto.

DOURADOS – MS

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

S729e Souza, Thais Gomes De  
ENTRE O PASSADO E O PRESENTE: UMA ANÁLISE DA ANCESTRALIDADE E  
IDENTIDADE FEMININA NEGRA EM BARÁ NA TRILHA DO VENTO, DE MIRIAM ALVES  
[recurso eletrônico] / Thais Gomes De Souza. -- 2025.  
Arquivo em formato pdf.  
  
Orientador: Leoné Astride Barzotto.  
Dissertação (Mestrado em Letras)-Universidade Federal da Grande Dourados, 2025.  
Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:  
<https://portal.ufgd.edu.br/setor/biblioteca/repositorio>  
  
1. Memória. 2. Identidade. 3. Ancestralidade. 4. Bará. 5. Miriam Alves. I. Barzotto, Leoné  
Astride. II. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

©Direitos reservados. Permitido a reprodução parcial desde que citada a fonte.

**THAIS GOMES DE SOUZA**

**ENTRE O PASSADO E O PRESENTE: UMA ANÁLISE DA  
ANCESTRALIDADE E IDENTIDADE FEMININA NEGRA EM *BARÁ NA  
TRILHA DO VENTO*, DE MIRIAM ALVES**

**BANCA DE DEFESA**

---

Profa. Dra. Leoné Astride Barzotto (UFGD)  
Presidente/Orientadora

---

Profa. Dra. Ana Claudia Duarte Mendes (UEMS)  
Membro Titular Externo

---

Profa. Dra. Claudia Regina Nihnig (UNESPAR)  
Membro Titular Externo

---

Profa. Dra. Alexandra Santos Pinheiro (UFGD)  
Membro Suplente Interno

---

Profa. Dr. Paulo Henrique Pressoto (UEMS)  
Membro Suplente Externo

*Ao sair das águas , sentiu-se única, completa.  
Oxum seguia à sua frente, a abrir caminhos.  
Não viveria à sombra de qualquer solidão.  
Fortalecida, omi estava pronta a ocupar o  
espaço, o seu lugar na terra. Ao enxergar sua  
imagem nos espelho.*

(Cristiane Sobral)

## **DEDICATÓRIA**

Às três mulheres fundamentais na minha trajetória. Dona Inácia, minha avó materna, mulher da etnia Kaiowá, que teve papel fundamental no ensinamento de saberes sobre plantas medicinais desde a minha infância e sempre reafirmava a importância de nossos ancestrais. Dona Adelaide, minha avó paterna, mulher negra que me ensinou sempre a importância que a educação tem sobre nossas vidas. E a minha mãe, Dona Vitória que sempre me apoiou e me ensinou que não devemos desistir de nossos sonhos e sempre olhar o lado bom da vida.

## **AGRADECIMENTOS**

Primeiramente agradeço a Deus e a Nossa Senhora Aparecida, que me sustentarem nesses dois anos de caminhada.

Aos meus pais, pelas palavras de apoio, por sempre incentivarem a mim e minhas irmãs a nunca desistirem de nossos sonhos e por não medirem esforços para que todas pudéssemos estudar.

À minha irmã Tamires, por suas palavras de conforto.

À Beatriz, por todo o apoio, companheirismo e pelas discussões que me deram um norte.

Ao Wesley, por sua amizade e pelo auxílio em todos os momentos.

À minha orientadora, professora Leoné, por cada ensinamento valioso durante esse processo de pesquisa, pelas palavras de apoio e pelo exemplo de mulher, professora e pesquisadora.

Às minhas amigas Amanda e Luane, pelo apoio nos dias mais difíceis.

Ao grupo de estudos “Feminismo Negro e Mulherismo Africana”, que me ajudou a expandir meu repertório teórico e pelas discussões que agregaram à minha pesquisa.

Aos meus professores da graduação e da pós-graduação que foram essenciais para que eu chegasse aqui.

Obrigada!

SOUZA, Thais Gomes De. **Entre o passado e o presente**: uma análise da ancestralidade e identidade feminina negra em Bará na trilha do vento, de Miriam Alves. Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados, 2025.

## RESUMO

A presente pesquisa selecionou para análise a obra *Bará na trilha do vento* (2015), com o objetivo de destacar as configurações de identidade e ancestralidade da mulher negra, as quais foram silenciadas pelo colonizador através dos anos, mas não esquecidas, já que se mostram presentes no tecido textual, uma vez que a escritora se identifica como pertencente a esse grupo e, sobretudo, porque a literatura é uma manifestação cultural que representa uma dada sociedade num tempo e contexto específicos. A obra revela a existência de um mundo simbólico, no qual identidades são fortalecidas por meio da memória ancestral, pois as lembranças permanecem coletivas, mesmo sem terem sido vivenciadas no presente. A ancestralidade promove a conexão com as raízes e a preservação de costumes, línguas e práticas culturais transmitidas de geração em geração. Ao falarmos de ancestralidade, memória e identidade, a partir da mulher, deparamo-nos com a necessidade de autoafirmação, em um processo de construção e desconstrução das imagens de si, dessa forma, a mulher negra reafirma-se, enaltece-se e desconstrói a imagem formulada por outros olhares sobre ela mesma. Além disso, ao discutirmos ancestralidade é necessário falar sobre memória. No percurso de análise, dialogamos com os estudos de Hall (2006), Barzotto (2019), Quijano (2005), Mignolo (2020) para a compreensão das questões sobre identidade da mulher negra latino americana/brasileira num percurso decolonial, Gonzales (2020), Collins (2023), Nascimento (2022), Crenshaw (2022) e Souza (2021) para discutir a questão de mulher negra na sociedade brasileira e como anda a questão da crítica feminista neste microcosmo. Ainda, respaldaremos-nos também nos estudos de Pollak (1989) e Halbwachs (2004) para explorar as questões de memória coletiva e de pertencimento, além de outros aportes teóricos. Assim, pretendemos contribuir com os estudos e com as discussões sobre literatura afro-brasileira e estudos decoloniais.

**Palavras-chave:** Memória, Identidade, Acestoridade, *Bará*, Miriam Alves.

SOUZA, Thais Gomes De. **Entre o passado e o presente**: uma análise da ancestralidade e identidade feminina negra em Bará na trilha do vento, de Miriam Alves. Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados, 2025.

## ABSTRACT

This research selected the work *Bará na trilha do vento* (2015) for analysis with the aim of highlighting the configurations of identity and ancestry of black women, which were silenced by the colonizer over the years, but not forgotten, since they are present in the textual fabric, since the writer identifies herself as belonging to this group and, above all, because literature is a cultural manifestation that represents a given society in a specific time and context. The work reveals the existence of a symbolic world, in which identities are strengthened through ancestral memory, since memories remain collective, even without having been experienced in the present. Ancestry promotes the connection with roots and the preservation of customs, languages and cultural practices transmitted from generation to generation. When we talk about ancestry, memory and identity, from the perspective of women, we are faced with the need for self-affirmation, in a process of construction and deconstruction of self-images. In this way, black women reaffirm themselves, exalt themselves and deconstruct the image formulated by other views of themselves. Furthermore, when discussing ancestry, it is necessary to talk about memory. In the course of analysis, we dialogue with the studies of Hall (2006), Barzotto (2019), Quijano (2005), Mignolo (2020) to understand the issues regarding the identity of the black Latin American/Brazilian women in a decolonial path; Gonzales (2020), Collins (2023), Nascimento (2022), Crenshaw (2022) and Souza (2021) to discuss the issue of black women in Brazilian society and how the issue of feminist criticism is progressing in this microcosm, and we will also rely on the studies of Pollak (1989) and Halbwachs (2004) to explore the issues of collective memory and belonging, in addition to other theoretical contributions. Thus, we intend to contribute to the studies and discussions on Afro-Brazilian literature and decolonial studies.

**Keywords:** Memory, Identity, Ancestrality, *Bará*, Miriam Alves.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Sobreposição das discriminações.....	60
Figura 2 – Discriminação de gênero e raça.....	62
Figura 3 – Intersecção entre racismo, pós-colonialismo e patriarcado.....	62
Figura 4 – Família Loureiro de Assis.....	102
Figura 5 – Capa da obra <i>Bará na trilha do vento</i> .....	117
Figura 6 – Linhagem feminina.....	118

## SUMÁRIO

<b>CONSIDERAÇÕES INICIAIS</b> .....	10
<b>CAPÍTULO I: NA TRILHA DO PENSAMENTO DECOLONIAL</b> .....	15
1.1 Decolonizar as mentes.....	23
1.2 Novas epistemologias.....	30
1.3 A epistemologia feminista negra – por uma decolonialidade de gênero.....	35
<b>CAPÍTULO II: O BAÚ DA SABEDORIA</b> .....	52
2.1 Interseccionalidade na linha da encruzilhada .....	57
2.2 Memórias Subterrâneas: A ancestralidade nas linhas do tempo.....	73
2.3 Herança Ancestral: O legado de força e resistência.....	80
<b>CAPÍTULO III: CIRANDA ANCESTRAL</b> .....	88
3.1 Representação de mulheres negras na obra de Miriam Alves: maternidade e identidade.....	101
3.2 A ancestralidade na contemporaneidade.....	112
3.3 A manifestação da ancestralidade na figura feminina negra.....	121
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	
<b>REFERÊNCIAS</b>	

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Pensar a literatura de mulheres negras implica em considerar uma produção constituída a partir da perspectiva plural, compostas por vozes outrora silenciadas e pela multiplicidade de experiências formadas pela intersecção de raça, gênero, classe e outros marcadores sociais. É compreender que suas narrativas construídas pela “recuperação da memória, da história dos antepassados, pela problematização das desvantagens cumulativas[...] no mundo globalizado” (Cardoso, 2019, p. 125). Ao mesmo tempo que erguem sua voz para evidenciar que sua identidade não é construída pela cosmovisão eurocentrada, realizando um movimento decolonial, questionando e subvertendo o discurso que alimenta estereótipos sobre sua imagem.

De tal maneira, ao serem evidenciadas as experiências de mulheres negras em seus escritos, são relatadas as que ocorrem tanto de maneira individual, bem como coletiva. Assim, podemos observar que seus escritos literários refletem umas características discute por Motta (2013), o ato de contar histórias. E neste sentido, mulheres negras tem muita história para contar, uma vez que o passado colonial negou esse direito a elas. Formando assim narrativas muitas vezes compostas por dores e dissabores, mas também as que celebram a totalidade de sua identidade, regatando a memória e celebrando a ancestralidade. Evidentemente, pensar a autoria feminina negra implica também em compreender o constante resgate da memória. Podemos compreender que o resgate dessa unidade dentro do texto literário se constitui com uma estratégia de sobrevivência ancestral/cultural/identitária, responsável por manter viva suas narrativas, para que elas não possam ser apagadas ou silenciadas por outros grupos no futuro.

Logo, Miriam Alves apresenta uma narrativa marcada pela memória e ancestralidade com personagens negras como protagonistas sem insistência de inferioridade. A autora apresenta um tecido textual com a luta pela melhora de vida, uma ascensão social que busca superar obstáculos que o sistema escravista deixou na sociedade brasileira. Em meio isso, uma família que celebra suas raízes e encontra em sua ancestralidade maneiras de viver o presente e construir seu futuro. Dessa maneira, a obra da escritora apresenta um terreno fértil para o desenvolvimento de nossa discussão.

Desse modo, estabeleceremos um resumo de cada parte deste trabalho. No capítulo primeiro será feita uma trilha do pensamento decolonial, explicando a sobre a decolonialidade, o processo de decolonização das mentes, bem como apresentar a surgimento de novas

epistemologias e a epistemologia feminista negra. Uma vez que, estamos trabalhando com um romance de autoria feminina negra. No segundo trataremos conceitos fundamentais para a nossa análise. Quanto ao terceiro será feita a análise da obra *Bará na trilha do vento* (2015), destacando as configurações de ancestralidade e identidade.



## CAPÍTULO 1

### NA TRILHA DO PENSAMENTO DECOLONIAL

*Hoje e todos os dias,  
sou grata pelas mulheres negras  
que amam/ escrevem/ criam/ se emocionam  
a partir de suas raízes  
e nunca  
pedem desculpas por sua magia*

(Upile Chisala)

O ato de trilhar pode direcionar para a própria subjetividade humana, para os diversos caminhos percorridos em sua trajetória e outros desafios que enfrentamos ao longo da vida -a trilha - uma palavra que possui diversos significados na língua portuguesa, como uma ação ou efeito de trilhar, uma pista deixada por um animal ou pessoa, também pode ser um caminho rudimentar, estreito e tortuoso (Trilha, 2024). Todos os significados dessa palavra direcionam para a percurso que será trilhado ao longo da discussão desta dissertação, pois utilizar a palavra trilha implica não apenas em fazer referência ao termo essencial tanto por se referir ao romance objeto escolhido para análise ou para ser o nome do capítulo inicial desta dissertação, mas sim entender sua simbologia dentro das narrativas de resistência e de luta histórico-cultural. Além disso, a escolha dessa palavra se justifica pelo fato de seus diversos significados refletirem aos caminhos que tornam possível um paralelo com os percursos trilhados pelo processo decolonial, que são parte essencial na escrita da autora, visto que suas obras são construídas por uma perspectiva afro-brasileira, a qual apresenta formas distintas de produção de conhecimento que busca desvincular-se da linha secular da modernidade. Antes de seguirmos com nossa discussão de apresentação, faz-se necessário pontuar que nossa perspectiva é deconial e não descolonial, apesar dos termos serem usados de maneiras correlatas, a segunda terminologia se aproxima de

um processo histórico de libertação do jugo europeu, portando, ainda conectado com o projeto político eurocêntrico. Já o outro, com a suspensão do “s” implica, mais intimamente, um projeto epistêmico oriundo da América Latina e que visa produções

ao sul do mundo com estratégias voltadas ao protagonismo da gente deste lugar, tentando-se afastar o máximo possível das artimanhas neocolonizadoras do eixo-norte-americano (Barzotto, 2021, p. 62).

Por esse olhar buscamos valorizar a produção dentro do Hemisfério Sul, demonstrando a maneira como a produção desse local promove a construção de novos saberes que constituem epistemologias. As mulheres negras abriram uma trilha decolonial marcada por lutas, resistências e fortalecimento cultural, buscando contestar os mecanismos de dominação que se manifestam por meio do discurso hegemônico patriarcal constituído por uma ideologia de subjugação. A voz feminina negra confronta o sistema colonizador construindo um caminho de emancipação identitária e epistemológica, de modo que seus saberes e experiências agem em seu espaço e seu contexto como uma força motriz. **Grada Kilomba**<sup>1</sup>(2019) afirma que, este local se configura como um espaço de transformação e possibilita imaginar mundos alternativos e novos discursos, nutrindo assim a capacidade de resistir a opressão.

Ao produzir uma obra que emerge diversos pensamentos e inquietações, edificando uma escrita sedenta por libertação marcada pela singularidade da ótica feminina negra que agrega em suas produções aspectos memorialísticos, identitários e ancestrais, **Miriam Alves** encontra no texto literário um espaço para apresentar as singularidades culturais de sua comunidade e se afastar de imagens forjadas. Além disso, há outro ponto importante em sua autoria, que caminha em direção ao legado deixado por mulheres negras, a partir de suas histórias, como forma de deslegitimar os processos hegemônicos. Esse legado está presente não apenas na literatura, mas também na música, no teatro e em outras expressões artísticas simbolizando espaços de consciência e desconstrução de ideologias dominantes.

Assim, para iniciar a discussão deste capítulo, utilizaremos como guia a trilha no sentido decolonial, sendo o ponto de partida. Neste sentido, propomos apresentar a maneira com que as novas construções de conhecimento marginalizadas pelo passado colonial encontram na literatura uma possibilidade de causar rupturas nas estruturas de manutenção do poder hegemônico, criando um processo que coloca no centro de suas narrativas os saberes os subalternos. Dessa forma, a escritora de Miriam Alves tece uma narrativa costurada pelo fio das palavras e busca dismantelar estigmatizações e, com isso, construir espaços de interlocução que possibilitam maior visibilidade de vozes afro-brasileiras, como é o caso de *Bará na trilha*

---

<sup>1</sup> Destacamos em negrito os nomes das intelectuais negras, como forma de evidenciar a importância dessas mulheres tanto para a nossa discussão, com também para reconhecer a potência de suas trajetórias, pensamentos e conhecimentos.

*do vento* (2015), obra na qual nossas reflexões originam-se a autora apresenta não apenas por meio da protagonista Bará, mas também por outros elementos que compõe a narrativa na ascensão de uma família afro-brasileira, através da qual continuam vivos valores, saberes e tradições religiosas de origem africana. A autora, na trilha de suas palavras, não apenas rompe com estereótipos persistentes, mas também constrói uma trama que se torna um veículo poderoso para difundir as experiências de mulheres negras muitas vezes marginalizadas. *Bará na trilha do vento* (2015) surge como uma narrativa permeada pela memória e pela ancestralidade, elementos que proporcionam a construção epistêmica decolonial, uma vez que são componentes que articulam e mantêm viva toda a identidade e toda a cultura de um povo.

De tal forma, pensamos a ancestralidade a partir dos estudos de Oliveira (2009) que define ancestralidade como:

[...] uma categoria analítica que se alimenta da experiência de africanos e afrodescendentes<sup>2</sup> para compreender essa experiência múltipla sob um conceito que lhe dá unidade compreensiva, sem reduzir a multiplicidade da experiência a uma verdade, mas, pelo contrário, abre para uma polivalência dos sentidos (Oliveira, 2009, p. 4).

Neste sentido, por meio da definição do intelectual compreendemos que respeitar os saberes ancestrais e traduzi-los para a ótica da contemporaneidade é fundamental para o fortalecimento de conhecimentos plurais, bem como implica na valorização das raízes culturais como também é um ato de desobediência epistêmica. Dessa forma, promove uma epistemologia formada por saberes culturais que de fato representam a realidade desse povo, ou seja, ao subverter a ordem legitimadora do poder e do saber, uma nova epistemologia se faz possível por meio da literatura decolonial.

A produção literária de Miriam Alves trata de temas cotidianos da população afro-brasileira e trazem à tona episódios tanto de racismo e de desigualdade como a representação da mulher na sociedade brasileira, tornando-se assim obra e objeto essencial para o desenvolvimento desta pesquisa. Durante o levantamento no banco de teses e dissertações na Plataforma Capes, bem como a plataforma *SciELO* e a Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) foram encontradas duas pesquisas que utilizam o romance *Bará na trilha do vento* (2015) como objeto: a primeira faz uma leitura da obra em diálogo com obras de escritoras afro-brasileiras, na perspectiva de destacar o papel da mulher negra enquanto

---

<sup>2</sup> Apesar do pesquisador utilizar o termo afrodescendente, não utilizaremos este termo ao longo do texto. Utilizaremos outras terminologias para nos referir a população negra no contexto brasileiro.

intelectual; com tese de doutorado intitulada *Intelectuais negras: Prosa negro-brasileira contemporânea* defendida em 2018 pela Universidade Federal de Juiz de Fora, de autoria de Miriam Cristian dos Santos. A segunda pesquisa também engloba uma tese de doutorado na qual é feita uma análise por meio da literatura comparada entre o romance *Bará na trilha do vento* e a obra *O olho mais azul* da escritora afro-americana Toni Morrison, analisando as aproximações entre os romances, sendo o trabalho intitulado *Aproximações e distanciamentos das personagens nos romances Bará na trilha do vento de Miriam Alves e o Olho mais Azul de Toni Morrison*, defendido em 2022 pela Universidade Estadual de Campinas, de autoria de Rita de Cassia Camargo dos Santos.

Enquanto pesquisadora negra com raízes indígenas, trago para esta pesquisa a ancestralidade que influenciou a forma como interpreto e valorizo vozes, histórias, bem como as narrativas que carregam um passado de memórias e resistência. Assim, esses elementos são norteadores para minha análise, onde busco viabilizar narrativas marginalizadas. Uma vez que, “[...] a ancestralidade é o movimento de cultura” (Oliveira, 2007, p. 19). E ao pensarmos esse conceito e como ele está presente na narrativa de Miriam Alves compreendemos que:

Ancestralidade é o território sob o qual se dão as trocas simbólicas, materiais, linguísticas, afetivas e energéticas [...]. Ela é uma categoria de inclusão, pois inclui tudo o que passou e acontece. A ancestralidade é o lugar onde habita a diversidade e a existência (Oliveira, 2007, p. 20).

Logo, compreendo a necessidade de trabalhar com o romance de forma isolada, no sentido de estar com o olhar voltado para a perspectiva interseccional ressaltando as configurações de ancestralidade e identidade presentes dentro da obra. É importante ressaltar que **Lélia Gonzalez** já discutia sobre interseccionalidade<sup>3</sup> mesmo antes do termo se popularizar, pois a antropóloga apontava em seus estudos que a mulher negra é atravessada por discriminações de gênero, raciais e sociais, bem como, a professora **Sueli Carneiro** fundadora e diretora do Geledés<sup>4</sup> que também discutiu as condições mulher negra no Brasil baseada nessa visão. O ponto de vista das pesquisadoras, expõe a maneira como a intersecção dessas unidades causam opressões específicas em mulheres negras. Assim sendo, trataremos do conceito de

---

<sup>3</sup> O termo interseccionalidade foi cunhado pela pesquisadora Kimberlé Crenshaw e apareceu pela primeira vez em seu artigo *A interseccionalidade na Discriminação de Raça de Gênero*.

<sup>4</sup> Fundada em 30 de abril de 1988, Geledés é uma organização da sociedade civil que se posiciona em defesa de mulheres e negros por entender que esses dois segmentos sociais padecem de desvantagens e discriminações no acesso às oportunidades sociais em função do racismo e do sexismo vigente na sociedade brasileira (Geledés, 2019). Página da organização disponível em: <https://www.geledes.org.br/>

interseccionalidade cunhado por **Kimberlé Crenshaw** e explorado pela pesquisadora **Carla Akotirene** na linha da encruzilhada, deslocamento feito pelas pesquisadoras **Winnie Bueno** e Raquel Weiss em nossa discussão teórica no segundo capítulo. Neste primeiro capítulo, assumimos o compromisso de apresentar a relevância do romance como obra literária e sua importância na produção e valorização de novos conhecimentos. Nesse sentido, podemos usar como exemplo os estudos de **Beatriz Nascimento** (2021) acerca dos quilombos, posto que a historiadora se dedicou a estudar a estrutura presente nesses espaços mostrando não apenas as particularidades de cada um, mas também a maneira como as comunidades quilombolas promovem construções epistêmicas e de resistência cultural. Em *Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos*<sup>5</sup> a historiadora no terceiro capítulo apresenta uma pesquisa feita sobre as comunidades quilombolas buscando caracterizar as organizações desses espaços e a maneira como simbolizam uma instituição de passagem princípios ideológicos que contribuem para a resistência cultural negra. Incorporando esses espaços à lógica decolonial o “quilombo passou a ser sinônimo de povo negro, sinônimo de comportamento do negro e esperança para uma melhor sociedade. Passou a ser sede interior e exterior de todas as formas de resistência cultural” (Nascimento, 2021, p. 159-160). Além disso,

[...] o quilombo representa um instrumento vigoroso no processo de reconhecimento da identidade negra brasileira para uma maior autoafirmação étnica e nacional. O fato de ter existido como brecha no sistema ao qual os negros estavam moralmente submetidos projeta uma esperança de que instituições semelhantes possam atuar no presente ao lado de várias outras manifestações de reforço à identidade cultural (Nascimento, 2021, p. 161).

Essa relação das comunidades quilombolas com os espaços que simbolizam a transmissão identitária e ancestral, caminham em direção à perspectiva apresentada no romance de Miriam Alves, e à luz dos estudos de Nascimento (2021) esses espaços, enquanto sistemas, apresentam um legado de resistência pelo qual valores são mantidos e passados de forma intergeracional, criando narrativas e demonstrando outras maneiras de construção epistêmica. Entretanto, a autora não retrata uma família quilombola, mas apesar de não estarem situados nesse contexto e serem residentes de um bairro da periferia de São Paulo, é possível compreender que essa família criou uma rede de fortificação que está ancora na ancestralidade da mesma forma como fizeram e fazem as comunidades quilombolas. Além disso, ao utilizamos

---

<sup>5</sup>A versão original da obra encontra-se datilografada, sem data e permanece no acervo da autora. Utilizamos a versão organizada por Alex Ratts e publicada pela editora Zahar em 2021.

essa comparação com o conceito extraído dos estudos da historiadora como forma de ilustrar como sistemas fortalecidos com transmissões de valores intergeracionais constroem um caminho de consolidação memorialístico identitário ancestral, podemos compreender como esse espaço pode ser desenvolvido de maneira simbólica dentro do texto literário.

Assim, a construção literária da narrativa em questão que tem como núcleo principal uma família de comerciantes que inicia sua ascensão em um bairro de periferia formado por moradores de outros países e de outros estados, é uma forma de decolonizar narrativas, tendo os holofotes voltados para as histórias da população que ajudou a construir o país, é fazer ecoar a voz da população que muitas vezes inicia seu trabalho antes do sol nascer e termina quando ele já deu lugar à lua; essas são as mesmas pessoas que sonham com uma vida melhor para si e para as próximas gerações. Evidentemente, valorizar as formas de conhecimento que têm sido historicamente marginalizadas e subalternizadas pelo eurocentrismo “refere-se à luta contra a lógica da colonialidade e seus efeitos materiais, epistêmicos e simbólicos” (Maldonado-Torres, 2023, p. 36), tendo papel fundamental em desvelar as continuidades do colonialismo e promover a decolonização em várias esferas da vida. Maldonado-Torres (2023) acrescenta que,

Reflete sobre o nosso senso comum e sobre pressuposições científicas referentes a tempo, espaço, conhecimento e subjetividade, entre outras áreas-chave da experiência humana, permitindo-nos identificar e explicar os modos pelos quais sujeitos colonizados experienciam a colonização, ao mesmo tempo em que fornece ferramentas conceituais para avançar [...] (Maldonado-Torres, 2023, p 29).

Ao destacar como uma abordagem crítica/reflexiva que vai além de uma mera contestação das estruturas coloniais, Maldonado-Torres (2023) ressalta a importância de repensar pressupostos que desvelam as continuidades do colonialismo. Se a decolonialidade propõe uma análise crítica das estruturas que perpetuam relações de poder desiguais, buscando a transformação profunda dessas realidades, desse modo sua contribuição transcende o âmbito teórico, promovendo ações concretas em direção a uma sociedade mais justa e igualitária, onde as vozes e perspectivas historicamente marginalizadas ganham espaço e reconhecimento. Corroborando com o pesquisador, **Ochy Curiel** (2020) argumenta que o pensamento decolonial apresenta uma nova compreensão acerca das relações globais e locais, é uma nova lente que busca ampliar o olhar restrito da cosmologia ocidental, e, assim, essa abordagem revela-se como uma ferramenta essencial para o processo contínuo de ressignificação em diversas categorias sociais, políticas e culturais. Desse modo, a

[...]decolonialidade como conceito oferece dois lembretes-chave: primeiro, mantém-se a colonização e suas várias dimensões claras no horizonte de luta; segundo, serve como uma constante lembrança de que lógica e os legados do colonialismo podem continuar existindo mesmo depois do fim da colonização formal e da conquista da independência econômica e política. É por isso que o conceito de decolonialidade desempenha um importante papel em várias formas de trabalho intelectual, ativista e artístico (Maldonado-Torres, 2023, p. 28).

Uma vez que reivindica a independência e a luta contra os efeitos dos mecanismos coloniais que se manifestam no âmbito do poder, do ser e do saber, compreendemos que sua articulação dentro das construções literárias é essencial, visto que proporciona o espaço onde o (neo)colonizado começa a desenvolver um tecido textual formado a partir de um discurso composto pelas singularidades e pelas formações interculturais que compõe sua comunidade, expondo em primeiro plano justamente aquilo que os representantes do poder sempre desejam apagar ou silenciar. Assim, a dimensão atingida pela literatura decolonial implica não apenas na ampliação de horizontes culturais, mas fortalece a formação de um cânone literário que promove a edificação identitária de uma população rica em diversidade cultural, apresentando mais pluralidade dentro da produção literária. Nesse sentido, ao reconhecer e valorizar as diversas vozes e experiências historicamente marginalizadas, nada mais justo do que resgatar a epígrafe que dá início a narrativa de Miriam Alves: “Qualquer semelhança com fatos e pessoas da vida real não é mera coincidência, cumpre o propósito de trazer à tona histórias relegadas” (Alves, 2015, p. 5). Por meio desta epígrafe, muitas faces podem ser expostas: I) a mescla entre ficção e realidade para dar autenticidade às memórias ancestrais por meio da memória da autora e, com isso, fazer um arquivo etnoracial; II) a escrevivência, tal qual explica Conceição Evaristo com seu termo particular, ao modo de usar a própria vida como fonte de inspiração literária e, III) a subversão das histórias ditas ‘únicas’, de modo que as lacunas metonímicas do passado sejam revisitadas, relidas à guisa dos saberes de hoje e reescritas pela ótica pós-colonial e decolonial.

A escolha da autora como trecho inicial de sua narrativa vai de encontro com a ideia de que “grupos subalternos – colonizados – não têm sido vítimas passivas nem tampouco cúmplices voluntárias/ os da dominação” (Kilomba, 2019, p. 49). Ecoando a essência de resgatar as narrativas deixadas à margem e expor as vozes outrora silenciadas, demonstrando que população negra sempre resistiu, através de movimentos contra a dominação do colonizador, que não se limitam apenas a período escravista, pois após a escravidão a luta estava focada em

se desvencilhar dos efeitos deixados por ela, que ainda sufocam e pesam sobre os corpos negros. Diante disso, ao reconhecer a não coincidência entre sua ficção e a realidade, a autora destaca a intencionalidade por trás de sua obra, convidando os leitores a mergulharem em histórias muitas vezes ignoradas ou subjugadas. A valorização desses elementos desempenha um papel crucial na luta e na emancipação e o resgate histórico-cultural da população negra, bem como os povos originários, ainda que não sejam o foco dessa discussão, também têm suas histórias frequentemente obscurecidas ou distorcidas pela narrativa dominante. Reconhecer, celebrar e honrar a ancestralidade e a memória afro-brasileira torna possível a reafirmação de suas riquezas culturais, conquistas e contribuições, refletindo em uma prática decolonizadora da matriz epistêmica.

A celebração desses aspectos por meio da literatura proporciona o surgimento de novas formas de produção de conhecimento baseada na experiência do colonizado sobre ele mesmo, rearticulando o próprio pensamento e confrontando a matriz de pensamento hegemônico, agindo como uma prática de decolonização, uma vez que busca se afastar das construções impostas que atuam como mecanismos de manutenção da colonialidade do poder. Sendo assim, “a escrita é uma forma de reconstruir a si mesmo e um modo de combater os efeitos da separação ontológica e da catástrofe metafísica” (Maldonado-Torres, 2023, p. 47). Logo, o texto literário possibilita a construção de novas narrativas, apropriando-se do próprio discurso, os elementos individuais adquirem significado social na medida em que as pessoas correspondem a necessidades coletivas; essas ações por sua vez, permitem que os grupos possam se expressar (Candido, 1967), resultando em construções literárias sólidas. Neste caso, *Bará na trilha do vento* (2015) apresenta a ótica de Miram Alves sobre imagem da população brasileira que desestrutura com os estereótipos coloniais, proporcionando uma identidade cultural capaz de se apropriar e de subverter o discurso eurocêntrico. Por possuir um perfil carregado de simbologia que remete à luta de mulheres negras por espaços em que suas vozes possam ser ouvidas e suas histórias verdadeiras possam ser contadas, a autora, por meio do fortalecimento dos aspectos culturais afro-brasileiros, cria uma rede de empoderamento e de resistência, a qual abre caminho para que outras narrativas possam ser construídas.

## 1.1. Decolonizar as mentes

Ao falamos de narrativas que quebram com as construções criadas a partir da visão forjada pelo olhar eurocêntrico patriarcal hegemônico, é imprescindível tratar do pensamento que surgiu como forma de luta contra as narrativas dominantes do sistema colonizador. A decolonialidade ou pensamento decolonial teve sua evolução na América Latina com o “Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos”, mas divergências permeadas por ideias que não rompiam totalmente com as perspectivas eurocêntricas e norte-americanas favoreceram a diluição do grupo em 98, fato que possibilitou o surgimento do “Grupo Modernidade-Colonialidade; o qual realmente elege a América Latina como mote de ação e de articulação” (Barzotto, 2021, p. 65). O Grupo engloba intelectuais latino-americanos radicados em sua maioria em universidades dos Estados Unidos, composto pelos pesquisadores, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter D. Mignolo, Santiago Castro-Gómez, Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Boaventura Santos entre outros nomes (Ballestrin, 2013). Alguns integrantes encontram-se vinculados ao movimento indígena na Bolívia e no Equador, ao movimento negro colombiano, e outros se dedicam a atividades no âmbito do Fórum Social Mundial (Curiel, 2020).

O surgimento do novo grupo com o olhar voltado para a América Latina, fomentou uma mudança paradigmática, as contribuições essenciais de Walter D. Mignolo e Anibal Quijano, teóricos que cunharam conceitos importantes que “sustentam toda uma episteme acerca da realidade sociocultural e política da América Latina, inserindo os saberes subalternos dos indivíduos destes locais outrora espoliados e subjugados à vontade da Europa” (Barzotto, 2021, p. 65), movimentando discussões e estudos não apenas sobre as múltiplas formas de conhecimentos nas culturas das américas negligenciadas pela colonização, mas também a maneira como os efeitos da expansão imperialista que mesmo após esse período ainda continuam a sofrer com os mecanismos de manutenção do sistema colonizador.

A América Latina é um continente formado pela multiplicidade cultural de cada país, que possui tradições distintas, mas compartilham do mesmo legado deixado pela colonialidade que subjugou diversos saberes dos povos dominados, como a população negra que teve sua cultura e identidade desvalorizada sendo vítima de processos de pagamentos, mas apesar da ação do sistema colonizador as águas do oceano de memórias conseguem trazer de volta como uma onda de lembranças que não podem ser esquecidas, podendo ser vislumbradas a cada

narrativa que guardam em si aspectos que se diferem da razão universalizada da lógica moderna. A ótica de Mignolo (2020) conduz uma compreensão do mundo além das perspectivas eurocêntricas que universaliza a construção do conhecimento por um único prisma e anula outros saberes, é necessário incorporar as múltiplas formas de conhecimento e sabedoria presentes nas culturas não ocidentais, essa concepção é necessária para descentralização de formas de conhecimento dominantes e promover uma abordagem mais inclusiva a diversidade de vozes e perspectivas no mundo, que por sua vez transformam-se em uma prática decolonial. Descentralizar os saberes de modo que os mesmos possam expor as diversidades socioculturais que compõem o mundo contemporâneo desenvolvem uma desobediência epistêmica, distanciando-se da ordem heteronormativa, cristã e eurocêntrica para contemplar todas as perspectivas de elaboração do conhecimento de forma dita ‘decolonial’, justamente por estar em posicionamento contrário às colonialidades de poder, ser, saber e de gênero que são renovadas numa política atual no mundo para que os poderosos se mantenham no poder diante da contínua exploração de recursos humanos e naturais pelo planeta, na velha, porém renovada ótica do hemisfério norte seguir a usurpar o hemisfério sul do planeta.

Nesta seara de observação, a psicanalista **Neuza Santos Souza** discute em sua pesquisa que dá origem ao livro *Torna-se negro* (2021) <sup>6</sup>as mazelas deixadas pela herança escravocrata na formação identitária negra, em sua análise a psicanalista aborda as construções formadas a partir da imagem racial que colocavam a população em situação de inferioridade, reforçando preconceitos e desigualdades sociais, que funcionavam como uma fonte de manutenção do poder hegemônico, fato que corrobora com o pensamento de Quijano (2005) acerca do colonialidade do poder que continua a agir sobre as populações que sofreram com os efeitos da expansão imperialista. Nesse sentido, afirma que: “uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo. Discurso que se faz muito mais significativo quanto mais fundamentado no conhecimento concreto da realidade” (Souza, 2021, p. 45), ou seja, para se desvencilhar e combater essas construções é necessário para além de um conhecimento sobre isso si, é importante ter consciência dos mecanismos que influenciam seu contexto gerados a partir de um processo ideológico engendrado nas estruturas sociais. A população negra é constituída por um olhar forjado pelo racismo, que se manifesta em várias camadas da sociedade e tem grande impacto principalmente na imagem de mulheres e romper com essa imagem exige “tomar posse dessa consciência e criar uma nova consciência que reassegure o

---

<sup>6</sup> Originalmente publicada em 1983, a obra *Torna-se negro* parte de própria experiência da psicanalista como mulher negra em uma sociedade multirracial marcada pelo racismo.

respeito as diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração” (Souza, 2021, p. 115). É nesse sentido que a produção literária consegue fortalecer o discurso sobre si mesmo, criando outras possibilidades a partir de novas narrativas. Dentro da história afro-brasileira, a memória abrange as experiências de escravidão, resistência e sobrevivência, mas não apenas isso a memória carrega também a cultura e valores de um povo, fornecendo uma base sólida para a construção da identidade, esse elemento se desenvolve dentro das narrativas como um recurso para criar fissuras na matriz do discurso dominante.

Rompendo com universalidade da ideologia eurocêntrica, o ato de lembrar e transmitir histórias implica no fortalecimento do sentimento de pertencimento à comunidade ancestral, que encontra espaço no texto literário para fortalecer o elo entre as gerações. Nesse sentido, quando Nascimento (2021) por meio de seus estudos apresenta o quilombo como um sistema de resistência, a historiadora estava argumentando sobre a própria memória ancestral difundida por esse espaço que por sua vez ecoam na obra de Miriam Alves. Ao tratar de memória, ancestralidade e identidade, elementos que estão intrinsecamente ligadas e se mostram presentes através das histórias presentes no tecido textual, compreendemos como a memória coletiva influencia a identidade de seus personagens e, por extensão, como essas identidades são moldadas pela herança cultural e histórica.

Mesmo com o movimento de desconstrução das narrativas coloniais, esses grupos continuam vulneráveis as discriminações raciais, a colonialidade do poder permanece como agente de manutenção do sistema colonial, esses aspectos são observados por Lélia Gonzalez ao apresentar em seus ensaios reunidos na coletânea, *Por um feminismo afro-latino Americano* (2020) uma América marcada pelo racismo, sexismo e o colonialismo que permanece preso em seu cerne. A antropóloga trata de situações da população negra no Brasil, sua discussão está voltada de maneira central a mulher negra. Em seu ensaio “A mulher negra na sociedade brasileira: Uma abordagem político-econômica” Lélia aponta uma tripla discriminação sofrida por mulheres negras, de acordo com sua constatação: “Ser negra e mulher no Brasil, repetimos, é ser objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e pelo sexismo a colocam no nível mais alto de opressão” (Gonzalez, 2020, p. 58). Na análise da antropóloga, percebemos como o trecho revela que a discussão acerca de mulheres afro-brasileiras deve ser baseada na interseccionalidade, não é possível tratar raça, gênero e classe de maneiras separadas, uma vez que são atravessados pelas colonialidades todas (poder, ser, saber, gênero). E quando pensamos as dinâmicas coloniais pelo viés interseccional, a perspectiva decolonial Quijano, Mignolo e Maldonado-Torres, bem como as contribuições de

Lugones acerca da maneira como se articulam esses marcadores no contexto de gênero. Proporcionam maior compreensão sobre as estruturas que sustentam a hegemonia e fortalecem desigualdades sociais que impactam mulheres racializadas.

Além disso, a visão interseccional permite enxergar colisões estruturais nas construções identitárias. Portanto, pode-se entender a interseccionalidade supracita como um ponto de intersecção na elaboração crítica que existe após o feminismo negro decolonial, posto que os estudos das colonialidades de Quijano se juntam às investigações de Lugones e Gonzalez no que tange a questão de gênero, logo, imagina-se impossível debater as questões das mulheres não-brancas e elitizadas sem considerar a classe e o contexto cultural de sua subjetividade. Sendo assim, uma análise pela perspectiva do feminismo negro decolonial necessita, evidentemente, de abordar todas as esferas da vida e do agenciamento social dessa mulher: classe, gênero, etnia, religiosidade, etc e, de modo interseccional, cruzando todos esses valores, compreender o papel de luta da mesma numa dada matriz social.

Pelo prisma da manutenção do poder, o colonizador coloca-se no lugar de superior, por sempre tratar os povos colonizados como primitivos, subjugando suas culturas e suprimindo suas tradições. Essa postura imperialista (ou neoimperialista) permeia todas as interações, impondo valores e crenças sem considerar a subjetividade e complexidade das civilizações locais. Logo, essa atitude de subestimação e imposição de uma visão unilateral contribuiu para a marginalização e perda de identidade desses povos, impactando profundamente suas estruturas sociais, econômicas e culturais. O próprio conceito de raça foi cunhado a partir do pensamento colonial, “ao transformar o africano em escravo, definiu o negro como raça, demarcou o seu lugar, a maneira de tratar e ser tratado, os padrões de interação com o branco, e instituiu o paralelismo entre cor negra e posição social inferior” (Souza, 2021, p. 48).

O colonialismo não foi apenas uma experiência histórica, mas trata-se de uma condição estrutural que se manifesta nas instituições, nos padrões de pensamento e nas relações de poder (Quijano, 2005). Esse processo molda as dinâmicas sociais, econômicas e culturais na contemporaneidade de maneiras sutis e profundas, uma vez que está enraizado de forma ambiciosa sob manutenção de estruturas como o racismo. Essa dinâmica desigual, baseada na noção de superioridade do colonizador sobre os colonizados, foi fundamental para o surgimento e a perpetuação do racismo. A ideia de que certos grupos étnicos eram inerentemente inferiores cumpriu seu papel de manutenção de poder sobre os povos dominados, mesmo após a independência das colônias,

A pirâmide social, como é descrita a estrutura da sociedade brasileira, expressa muito bem a manutenção das hierarquias raciais existentes desde o período escravista, conforme apresentada com base na perspectiva da colonialidade do poder (Figueiredo, 2019, p. 86).

A forma como o racismo teve suas raízes na exploração, na depreciação das culturas nativas e na imposição de uma hierarquia racial, criando um legado de discriminação e injustiça que ecoa até os dias atuais, são pontos que **Angela Figueiredo** (2019) chama atenção ao discutir a maneira como esse mecanismo age na sustentação da colonialidade do poder que se manifesta nas estruturas sociais brasileiras e em outros países que sofreram com os efeitos da expansão imperialista. Em diálogo com o pensamento do Anibal Quijano a antropóloga afirma que com exceção do Haiti as independências de colônias latino-americanas e norte americanas tratou-se de “independências coloniais”, porém

[...] a luta pela independência dos brancos crioulos (poderíamos dizer mestiços claros), nunca descolonizou a hierarquia étnico-racial do poder político, econômico e social construído durante o colonialismo europeu nas Américas (Figueiredo, 2019, p.86).

O movimento de abolição da escravatura foi um processo importante, mas não suficiente para tornar as sociedades independentes das estruturas eurocêntricas, demonstrado que é necessário um longo processo para desestabilizar uma estrutura que permanece no cotidiano da população, que ainda continua a ter influência dos mecanismos coloniais, mantendo comunidades negras e os povos originários excluídos, explorados, marginalizados, segregados dos espaços de poder social, cultural, econômico, político e educativo (Figueiredo, 2019).

A classificação desse processo como uma estratégia colonial, é explorada por Gonzalez (2020) ao tratar a categoria político-cultural da amefricanidade<sup>7</sup>, a pesquisadora aponta os efeitos do racismo, do colonialismo e do imperialismo na população negra por meio do conceito de “amefricanidade”. De acordo com, Lélia:

Quando se analisa a estratégia utilizada pelos países europeus em suas colônias, verifica-se que o racismo desempenhará um papel fundamental na internalização da

---

<sup>7</sup> A *América*, enquanto sistema etnográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo amefricanas/ amefricanos designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro como a daqueles que chegaram à América muito antes de Colombo. Ontem como hoje, amefricanos oriundos dos mais diferentes países tem desempenhado um papel crucial na elaboração dessa amefricanidade que identifica na diáspora uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada (Gonzalez, 2020, p. 135).

“superioridade” do colonizador pelos colonizados. E ele apresenta, pelo menos, duas faces que só se diferenciam enquanto táticas que visam ao mesmo objetivo: exploração/ opressão (Gonzalez, 2020, p.130).

Os pressupostos de Gonzalez (2020) acerca da superioridade colonial, reafirmam como os efeitos do sistema colonizador ainda continuam a explorar e oprimir esses corpos, os transformando em subalternos. Esse fato se manifesta de diversas maneiras e em várias camadas da sociedade, Nascimento (2022) complementa a constatação da antropóloga, ao apontar a imagem de representação da população negra na literatura. Em seu ensaio “Literatura e identidade” a historiadora chama a atenção sobre a maneira que mulheres e homens negros eram representados em textos literários, de acordo com a pensadora aracajuense a imagem do negro na literatura brasileira ainda refletia a imagem colonial, sendo ainda representados por subalternidade (Nascimento, 2022). Essa representação retratada através de lentes distorcidas, reduzindo a imagem de homens e mulheres negras a estereótipos simplificados e caricatos, que não apenas diminuía suas identidades complexas, mas também perpetuavam ideias preconcebidas que estão arraigadas na cultura social. Além disso, **Conceição Evaristo** (2005) acrescenta ao argumento de Nascimento (2022) ao chamar atenção para outro ponto, compreendemos que a representação da figura negra ao longo da história sofreu influência de uma ótica que forjou uma imagem, destituindo a mulher negra por exemplo da figura de mãe, a autora ressalta a ausência da mulher negra como mãe, matriz de uma família negra nas construções literárias sendo esse aspecto sendo sempre atribuído a mulher branca. Nesse contexto, que Evaristo (2005) afirma que

é preciso observar que a família representou para a mulher negra uma das maiores formas de resistência e de sobrevivência. Como heroínas do cotidiano desenvolvem suas batalhas longe de qualquer clamor de glórias. Mães reais e/ou simbólicas, como as das Casas de Axé, foram e são elas, muitas vezes sozinhas, as grandes responsáveis não só pela subsistência do grupo, assim como pela manutenção da memória cultural no interior do mesmo (Evaristo, 2005, p. 54).

Nesse contexto, as produções de autoria feminina buscam reafirmar vozes se distanciando da lógica da modernidade, uma vez que constroem narrativas que recriam histórias que se perderam e que foram relegadas. A literatura produzida por mulheres negras é carregada das experiências individuais e coletiva, como pontou Evaristo (2005) ao tratar lagunas deixadas no texto literário na representação dessas mulheres, ao afirmarem suas vozes elas conseguem

preencher todas as lacunas reafirmando não apenas seu direito de falar e contar suas histórias, mas também reivindicar sua presença em espaços excludentes. Em “*Decolonising the mind*” o escritor queniano Wa Thiong’o (2006) relata a maneira em que a harmonia cultural principalmente em relação com a língua materna muito valorizada entre seu grupo por fortalecer o elo entre as narrativas ancestrais, uma vez que em sua cultura eram mantidas a tradição das narrativas orais, é quebrada quando ocorre o contato com a escola colonial. Na fase escolar o idioma falado naquele ambiente era a língua inglesa, o escritor descreve que era proibido usar a língua materna naquele espaço ocorrendo a imposição do inglês como língua de validação de conhecimento, uma vez que por mais brilhante que fosse o estudante se não demonstrasse domínio do idioma do colonizador não alcançaria êxito em sua trajetória acadêmica, sendo muitas vezes menosprezado. Essa estratégia agia como uma forma de apagar os idiomas nativos dentro desses grupos e validar apenas uma forma de conhecimento. Como movimento de valorizar sua própria cultura e combater a influência colonizadora, já como escritor em 1977, Ngugi Wa Thiong’o (2006) começou a escrever em Gĩkũyũ, sua língua materna como forma de luta contra as ações imperialistas, transcendendo a alienação colonial. Pode-se vislumbrar que o autor ladrilhou as primeiras pedras rumo à miríade da decolonialidade. De acordo com escritor,

a linguagem <sup>8</sup>carrega a cultura, e a cultura carrega, particularmente através da oratura e literatura, todo o corpo de valores pelos quais passamos a perceber a nós mesmos e o nosso lugar no mundo. A forma como as pessoas percebem-se afeta a forma como olham para sua cultura, para a sua política e para a produção social de riqueza, para toda relação com a natureza e com os outros seres. A linguagem é, portanto, inseparável de nós mesmos como uma comunidade de seres humanos com uma forma e um caráter específico, uma história específica, um relacionamento específico com o mundo (Wa Thiong’o, 2006, p. 2538, tradução nossa).

Ao utilizar a língua no processo de decolonização das mentes, principalmente por sua articulação na construção de novas narrativas Wa Thiong’o (2006) afirma que, através da literatura, podem ser criados processos que abram espaço para novos conhecimentos no âmbito filosófico, científico, tecnológico além de outras áreas da criatividade humana. Neste sentido, as palavras do escritor ressoam no próprio processo de autoafirmação de mulheres negras como movimento de reivindicação pela própria voz e por sua identidade que foi suprimida, deslocada e massacrada por processos de apagamentos, ao tomar se apropriar da literatura para

---

<sup>8</sup> Language carries culture, and culture carries, particularly through orature and literature, the entire body of values by which we come to perceive ourselves and our place in the world. How people perceive themselves affects how look at their culture, at their politics and at the social production of wealth, at their entire relationship to nature and to other beings. Language is thus inseparable from ourselves as a community of human beings with a specific form and character, a specific history, a specific relationship to the world.

criar um lugar de alteridade para suas produções compreendemos a não possibilidade de desvincular o teor ideológico do movimento negro da literatura de autoria feminina negra. O escrever, o falar, o ocupar espaços antes negados para essas mulheres torna-se um ato político de resistência e empoderamento, no qual emerge um movimento de decolonização das mentes que promove o surgimento de novas epistemologias capazes de refutar a matriz de dominação eurocêntrica.

## **1.2. Novas epistemologias**

Nas regiões latino-americanas e em outras partes do mundo afetadas pela invalidação de seus conhecimentos nativos devido à influência imperialista, as novas epistemologias emergem com o propósito de libertação, buscando construir novos saberes para desestabilizar a matriz de pensamento colonial. Esta matriz continua a influenciar as estruturas sociais e políticas devido às formas de manutenção ancoradas na colonialidade do poder. As contribuições do grupo de intelectuais latino-americanos foram essenciais para discussões críticas acerca das desconstruções dos mecanismos de dominação e novas construções epistêmicas. A pensamento de Anibal Quijano acerca da colonialidade do poder foi fulcral para se pensar os processos epistêmicos no contexto da América Latina.

Quijano (2005) explica que a colonialidade do poder age não apenas como um mecanismo de dominação político e econômico, se manifestando em várias esferas da vida social. A imposição do domínio colonial impactou na dinâmica cultural e intelectual dos povos colonizados, de acordo com o pesquisador peruano,

A incorporação de tão diversas e heterogêneas histórias culturais a um único mundo dominado pela Europa, significou para esse mundo uma configuração cultural, intelectual, em suma intersubjetiva, equivalente à articulação de todas as formas de controle do trabalho em torno do capital, para estabelecer o capitalismo mundial. Com efeito, todas as experiências, histórias, recursos e produtos culturais terminaram também articulados numa só ordem cultural global em torno da hegemonia européia ou ocidental. Em outras palavras, como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento (Quijano, 2005, p. 121).

O controle da produção de conhecimento baseado em uma única matriz epistêmica revela uma estratégia de controle hegemônico que buscava não apenas moldar as

identidades, mas consolidar seu projeto de dominação. Lugones (2020) acrescenta que esse projeto justificou a colonização da memória e ao mesmo tempo o entendimento das pessoas sobre si mesmas e suas relações com o mundo, impactando na concepção identitária e cosmológica. Como processo emancipação desse domínio a consolidação dos saberes locais agem como combustível que move a formação de novas epistemologias que buscam se afastar da perspectiva eurocêntrica. Quando pensamos nessas novas construções de conhecimento que refletem ao pensamento de distanciamento da matriz hegemônica ocidental<sup>9</sup>, percebemos sua influência nas construções literária que passam a refletir as características culturais, críticas sociais dos povos colonizados, assim como as marcas deixadas nas populações pelo sistema colonizador. Uma vez que “o processo de colonização da modernidade alterou todas as epistemologias, espiritualidades e cosmovisões, colonizando-as com narrativas eurocêntricas da modernidade” (Grosfoguel, 2023, p. 67), como estratégia de impor a ótica eurocêntrica. Nesse sentido, a perspectiva decolonial surge da experiência dos povos, cujas vidas foram consideradas descartáveis e cuja dignidade foi humilhada, explorada como força de trabalho para alimentar a economia capitalista.

Na contemporaneidade a literatura decolonial busca ainda romper com mecanismos que continuam presentes na sociedade principalmente em fortalecer uma parte essencial que foi negada, sua identidade aspecto que caracterizada grupos e comunidades, de acordo com Maldonado-Torres (2015) o “fato desumanização” foi muito usado pelo colonizador como uma linha secular de dominação, destituídos de sua identidade o europeu invalidava os valores culturais dos povos para impor sua cultura, suas ponderações feitas no artigo *Transdisciplinaridade e decolonialidade* o pesquisador apresenta uma argumento importante ao afirmar que

O “fato da desigualdade humana” é uma forma de expressar o convencimento de europeus acerca de seu pertencimento a um modelo superior de humanidade do qual outros sujeitos e comunidades inferiores não participam. Este aparente “fato” faz com que a colonização do não europeu suponha não somente a exploração, senão também a desumanização dos colonizados, o que cria um novo fato que começa a se cristalizar sobre todo colonizado: “o fato da desumanização” (Maldonado-Torres, 2015, 84).

O “fato desumanização” demonstra a estratégia do europeu durante a expansão imperialista para invalidar a existência dos povos colonizados, essa ótica vai de encontro com

---

<sup>9</sup>Ao usarmos a terminologia ocidental nos referimos as principais nações imperialista (Inglaterra, França, Portugal, Holanda e Espanha) que durante o processo expansão colonizaram vários povos espalhados pelo globo.

a perspectiva do colonizado ser o outro do outro, que se revela ainda estar presente atualmente como efeito dos mecanismos de poder. Do mesmo modo, ao discutir a condição da mulher negra, **Djamila Ribeiro** (2017) chama atenção pelo fato de ainda existir um olhar colonizador sobre os corpos, os saberes e produções de mulheres negras, sendo necessário uma abordagem maior para refutar esse olhar. Neste sentido, as produções literárias mostram ser uma possibilidade de quebrar e construir novos paradigmas, chegando ao processo descrito por Mignolo (2008) como “desobediência epistêmica”, prática que desafia poder colonial. A abordagem do pesquisador sugere que sem esse movimento permanecemos sob o domínio de conceitos modernos e eurocentrados, desse modo ele discorre sobre a necessidade da “identidade em política e não da política de identidade”. Compreendemos que a identidade em política abrange aspectos importantes para a emancipação, enquanto a segunda opção repete a ideologia dominante de modo que transforma as identidades, retornando ao mesmo ciclo em que “as identidades construídas pelos discursos europeus modernos eram raciais (isto é, a matriz racial colonial) e patriarcais” (Mignolo, 2008, p. 289-290).

O discurso colonial patriarcal europeu moldou as identidades dos povos colonizados, que passaram a ser destituídos de direitos, subjetividade, prontos para servir e destituído de voz, principalmente pelo “fato desumanização” exposto por Maldonado- Torres (2015). Sob um olhar estereotipado a população negra, foi aglomerada em uma única cultura, sem levar em consideração suas individualidades e as diversas formações identitárias, o colonizador silenciou e escreveu uma história ditada pela visão discriminatória que silenciou e destruiu as identidades originais que impactaram aspectos culturais, sociais e políticos que deram lugar a uma identidade forjada, que foi fixada em cada corpo escravizado pelo processo colonial. As constatações de Mignolo (2008) demonstram que a política da identidade dissemina padrões que refletem a cosmologia eurocêntrica, por esse motivo a identidade em política é

relevante não somente porque a política de identidade permeia, como acabei de sugerir, todo o espectro das identidades sociais, mas porque o controle da política de identidade reside, principalmente, na construção de uma identidade que não se parece como tal, mas como a aparência “natural” do mundo. Ou seja, ser branco, heterossexual e do sexo masculino [...] (Mignolo, 2008, p. 289).

Por que é necessária uma identidade em política? Ora, todos os processos de expansão imperialista se tratam de atos políticos e a existência e resistência cultural da população colonizada passou a ser um ato político. O movimento de “desobediência epistêmica” carrega uma simbologia que emerge do contexto que condensou várias epistemologias em uma única

universalizada pela ótica colonial. Como uma das maneiras de construção de novos conhecimentos a escolha decolonial é epistêmica, “ou seja, ela se desvincula dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento” (Mignolo, 2008, p. 290). Além disso, ao defender a identidade política que implica em uma mudança na produção de conhecimento, uma vez que reconhece e valoriza as perspectivas dos povos que sofreram com a expansão imperialista. Mas nosso compromisso nesta discussão não está baseado em definir conceitos, isso será feito no capítulo dois, trouxe apenas a contribuição do professor Water Mignolo como forma de acrescentar a questão da desobediência epistêmica como um fator importante para a construção de novas epistemologias.

Em vista disso, a perspectiva de María Lugones agrega a essa discussão por apresenta a ótica do feminismo decolonial, tendo em vista que nossa fala está baseada nas novas epistemologias. O pensamento da socióloga argentina contempla pontos não explorados por Quijano, de acordo com Lugones (2020) o pesquisador foi longe, mas é preciso ir além, sua ótica está apoiada na noção de colonialidade e gênero analisando a maneira como se articulam. Na obra de Quijano como aponta a pesquisadora gênero é tratado de maneira biológica o que acaba refletindo o padrão patriarcal, uma vez que gênero é construído socialmente e não de maneira biológica.

Acredito ser correta a lógica que ele apresenta. Mas o eixo da colonialidade não é suficiente para dar conta de todos os aspectos do gênero. Que aspectos se tornam visíveis depende do modo como o gênero se conceitualiza no modelo. No padrão de Quijano, o gênero parece estar contido dentro da organização daquele “âmbito básico da vida”, que ele chama “sexo, seus recursos e produtos”. Dentro do quadro que ele elabora existe uma descrição de gênero que não é questionada, e que é demasiadamente estreita e hiperbiologizada— já que traz como pressupostos o dimorfismo sexual, a heterossexualidade, a distribuição patriarcal do poder e outras ideias desse tipo [...] (Lugones, 2020, p. 59).

Por meio dessa análise a perspectiva da professora nos conduz a compreensão da dinâmica entre colonialidade e gênero não apenas nas dinâmicas de opressão relacionadas a essa categoria, mas na própria relação entre opressão e resistência, proporcionando uma leitura de gênero por outras cosmologias decolonizando assim percepções, incorporações e relações. Ao abordar o deslocamento epistêmico observamos na literatura produzida por mulheres negras a atitude decolonial como já mencionado, uma vez que sua produção literária busca reivindicar narrativas relegadas, além disso elas constroem através de seus saberes novas formas de interpretar o mundo ao explorarem suas experiências em suas produções literárias. Essas obras desenvolvem narrativas que espelham de maneira profunda os aspectos culturais e sociais de

suas comunidades e países por meio do recorte interseccional que abrange de maneira concreta sua realidade. Quando Quijano (2005) discorre sobre os efeitos das articulações de várias experiências, histórias, recursos e produtos culturais em torno da hegemonia eurocêntrica, mantinham sob controle a produção de conhecimento. Em contrapartida a esse fenômeno as produções literárias de mulheres negras apresentam uma nova maneira de construção de conhecimento para além da perspectiva colonizadora,

É de um lugar de alteridade que desponta a escrita da mulher negra. Uma voz que se assume. Interrogando, se interroga. Cobrando, se cobra. Indignada, se indigna. Inscrevendo-se para existir e dar significado à existência, e neste ato se opõe. A partir de sua posição de raça e classe, apropria-se de um veículo que pela história social de opressão não lhe seria próprio, e o faz por meio do seu olhar e fala desnudando os conflitos da sociedade brasileira (Alves, 2011, p. 185).

Alves (2011) entende o lugar de alteridade que a literatura proporciona para mulheres negras, pela visão da escrita compreendemos a maneira que as produções literárias dão significado as histórias contadas a partir do olhar de mulheres negras ainda buscam por seu espaço, fortalecendo-se e se autodefinindo. O valor decolonial agregado a prática epistêmica é essencial para a consolidação de novas práticas de produção de conhecimento, como as produzidas dentro das narrativas de autoria feminina negra, que permitem a construção de novas possibilidades onde seus saberes, suas histórias e suas experiências torna-se fonte conhecimento através de memórias coletivas, percorrendo o caminho contrário ao da matriz epistêmica que reflete ao pensamento eurocêntrico em que se cobra a neutralidade sem transparecer as influências ou experiências, essa ação esconde uma estratégia audaciosa de dominação que cumpre sua função como ferramenta de manutenção do poder hegemônico.

Diante deste novo prisma de empoderamento e edificação epistêmica podemos, o pensamento feminista negro emerge nas produções literárias com perspectivas construídas no cotidiano, coletivamente. Dessa forma,

Essa escrita tira o véu, descobre-se e toca, mediante as palavras, o próprio corpo sem escamotear os conflitos de raça e cor, tira as máscaras das relações de gênero e raça da sociedade onde está inserida. Muito mais que isso, traz à tona a voz, o rosto (re)interpretados em emoções próprias para registrar e se autorrepresentar no território da Literatura (Alves, 2011, p. 186).

Ao tratar das mulheres negras na literatura Alves (2011) mostra a maneira como as produções dessas mulheres são carregadas de suas vozes e provocam uma autodefinição e autorrepresentação no tecido textual, quando evocamos a escrevivência de Conceição Evaristo como forma de exemplificar a simbologia epistemológica que esse ato constrói torna possível

compreender que esses escritos não contam apenas histórias, mas refletem lutas e carregam a identidade de um povo. “Escrever é um ato político<sup>10</sup>” como afirma a escritora Miram Alves. De tal modo, quando Carneiro (2019) alerta sobre necessidade de enegrecer o feminismo, entendemos que esse movimento impacta em novas produções tanto literárias como na formação de novos conhecimentos que são possibilitados com o surgimento de novas narrativas, dessa forma transformando a arte da escrita em uma literatura é enegrecida.

Compreendemos a partir da perspectiva de Ribeiro (2017) que é necessário ir além e analisar outros pontos para refutar o olhar colonial que continua a pesar sobre a população negra, mas a literatura torna-se um dos caminhos para desestabilizar e construir uma reflexão crítica sobre realidades sociais e políticas que atravessam as populações afro-brasileiras e outras populações que buscam construir uma base literária que vença discursos que espelham a ótica de dominação de poder. Para essa reflexão tratamos do processo que oportuniza um novo prisma em resposta a matriz de conhecimento. Assim, nossa discussão deve seguir para especificamente para a autoria feminina negra para tratar a construção epistêmica dentro dessas narrativas.

### **1.3. A epistemologia feminista negra – por uma decolonialidade de gênero**

A figura feminina negra foi historicamente representada de maneira limitada, confinada a papéis estereotipados de subalternidade, hipersexualização ou servidão, silenciando suas vozes e experiências multifacetadas, de acordo com Gonzalez (2020) os papéis reservados para mulheres negras constituíam a imagem da muleta, doméstica e mãe preta. Essas imagens forjadas pelas lentes patriarcais refletiram-se no texto literário, que reproduziu o discurso esculpido em uma figura marcada por apagamentos e estereótipos raciais. Nascimento (2022) corrobora com esse argumento ao criticar o fato de produções literárias apresentarem a

---

<sup>10</sup> Fala de Miriam Alves publicada em entrevista intitulada: “Escrevo porque não dá para não escrever”: entrevista com Miriam Alves. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/10233>

população negra apenas como uma figura silenciada e caricata, excluindo que suas singularidades. A historiadora afirma que,

O importante é verificar que o negro não fala nessa literatura de seus anseios mais íntimos enquanto homem, da sua visão de mundo verdadeira, das diversas gamas de sua psicologia, enquanto um discriminado ou despossuído. Nem da dinâmica política mais ampla diante desse estado de coisas. Em face do quadro descrito, essa característica não seria mesmo possível de se desejar (Nascimento, 2022, p.112).

Entendemos a necessidade de uma representação mais autêntica, que reflita a relevância das vozes que foram marginalizadas, nesse sentido Nascimento (2022) acrescenta que é nesse contexto que essas vozes silenciadas emergem rompendo com os padrões tradicionais de representação, oferecendo perspectivas que desafiam e enriquecem o cânone literário. “Onde há opressão, há resistência” (Kilomba, 2019, p. 69), as palavras de escritora demonstram a maneira como as mulheres negras por meio de sua autoria encontram na literatura, que a princípio era um espaço inviabilização e reprodução estereótipos, um local para subverter o discurso opressor por meio do fortalecimento de suas vozes, esse processo é fundamental não apenas para corrigir distorções passadas, mas também para construção de uma compreensão mais completa e verdadeira da diversidade cultural da população. Essa mudança de paradigma na representação literária não apenas empodera as comunidades afro-brasileiras, mas também enriquece a sociedade como um todo ao oferecer uma visão mais plural e autêntica das experiências individuais e coletivas.

As mulheres negras começam a reescrever suas histórias, emergindo com narrativas que ecoam suas vozes edificadas por sua identidade. Nesse processo, o feminismo negro tem muita importância como movimento de emancipação epistemológica de mulheres negras por romper com o silenciamento. Nesse sentido, a partir da década de 80, devido a influência das conquistas do movimento negro no país, ocorre o fortalecimento de novas epistemologias feministas negras (Figueiredo, 2020). Em “Insubmissa epistemologia negra decolonial”, título que faz analogia a obra de Conceição Evaristo (2017), a antropóloga Angela Figueiredo (2020) discorre sobre os percursos teóricos-metodológicos do feminismo negro nos últimos anos. A abordagem proposta pela autora leva a uma reflexão sobre o contexto que proporcionou a expansão do movimento, as políticas sociais da época como, a expansão de universidades públicas e o aumento de implementação das políticas de ações afirmativas, que proporcionou o surgimento de coletivos negros e movimentos de mulheres negras. De tal modo, Gonzalez (2020) argumenta que a participação de mulheres negras nos movimentos sociais foi fundamental para

lutas antirraciais e na mobilização de novos conhecimentos no país. Dentre essas articulações a mulher negra esteve presente tanto na criação como na direção do Movimento Negro Unificado, contribuiu para o avanço da consciência democrática no país. A antropóloga aponta que os primeiros grupos de mulheres negras surgiram dentro do próprio movimento negro, essas articulações geradas a partir da concepção de determinados grupos da população negra estarem mais expostos as práticas de discriminação, levou a articulação de combate a essa violência sistêmica.

Da mesma forma Evaristo (2010) aponta para o fato que produção literária negra não estar desvinculada das pontuações ideológicas do movimento negro. A escritora desenvolve em “Literatura negra: uma voz quilombola na literatura brasileira” uma leitura da literatura de autoria negra, provendo uma reflexão sobre passagem e a continuidade das culturas negras em solo brasileiro. Durante sua discussão deixa evidente a forma como a ato de escrever torna-se um ato de resistência social e cultural principalmente na valorização de suas raízes,

[...] embora durante quase todo o processo de formação da literatura brasileira existissem vozes negras desejosas em falar por si e de si, a expressividade negra vai ganhar uma nova consciência política sob inspiração do Movimento Negro, que volta para a reafirmação, na década de 70 (Evaristo, 2010, p. 8).

Além disso, Evaristo (2010) ao apontar a relação entre movimentos sociais e a literatura discorre sobre a influência das ideias de personalidades afro-americanas no fortalecimento do movimento negro. A contribuição das feministas afro-americanas na luta das mulheres negras no Brasil atuou não apenas como um fortalecimento ideológico, mas também moldou o discurso literário, representando a população negra, valorizando sua cultura e se afastando das construções produzidas pela lógica da modernidade. Nomes como **Angela Davis e Patrícia Hill Collins** promoveram debates importantes sobre a condição e perspectivas teóricas necessárias que desafiam a visão hegemônica. Então, voltando nossos olhares para as lutas de mulheres negras nos Estados Unidos, Collins (2023) argumenta que, a produção de mulheres afro-americanas passava por processos eurocêntricos de validação do conhecimento, marcados pelas relações de poder existentes em seu país, desqualificavam sua produção intelectual. À medida que a produção de conhecimento refletia a suas experiências cotidianas como: trabalho, família, sexualidade, maternidade e ativismo político, se chocavam com matriz de dominação estadunidense (Collins, 2023). Essa constatação da pesquisadora nos conduz a um questionamento, sobre a validação de conhecimento. Em outras palavras, uma produção baseada na experiência não se constitui como construção de conhecimento científico? Ou seja,

a produção de mulheres negras que expõem em seus escritos as experiências que resultam de uma realidade marcada por discriminações raciais, sociais e de gênero não são considerados dignos, sendo invalidados. Evidentemente, esse processo só demonstra a maneira como o sistema colonizador insiste em silenciar saberes e conhecimentos.

Esse fenômeno pode ser observado no Brasil, usando como exemplo a obra *Quarto de despejo* (1960) da autora Carolina Maria de Jesus, a publicação estruturada em forma de diário, compõe o relato situações cotidianas de uma luta diária pela sobrevivência de uma catadora de papel, mãe, moradora de uma comunidade carente. Vivendo em meio a pobreza, os relatos da escritora apresentam uma parte Brasil negligenciada pelos governantes, onde a população permanece esquecida e privada de recursos básicos como: água, saneamento, provisões alimentícias e moradias adequadas. Nesse sentido, apresenta o testemunho de uma mulher negra que carrega as marcas sociais advindas do processo colonial, que corroboram para sua subalternização, ao denunciar isso por meio do texto literário Carolina acaba desafiando a própria episteme do cânone. A circulação de sua obra acaba enfrentando as mesmas barreiras de invalidação. Xavier (2021) atribui que a esse momento o papel dos mediadores culturais nos processos de construção de valores e de avaliação crítica, porém ainda enraizadas em padrões universais que não validam as particularidades da produção científica e literárias de grupos distintos continuam a repetir os padrões eurocêntricos. Para Evaristo (2005) a escrita de Carolina produziu um discurso literário sobre si, “uma contra-voz à uma fala literária construída nas instâncias culturais do poder” (Evaristo, 2005, p 54).

A escritora é um dos vários exemplos de escritoras negras que ao se colocarem no centro das narrativas, estão criando um movimento decolonizador da imagem criada a partir de seus corpos sob a construção de estereótipos de raça e gênero. Assim elas reivindicam sua identidade e valorizam suas contribuições para a sociedade, combatendo a marginalização histórica que enfrentaram. Esse movimento de reescrita e ressignificação, representa a “desobediência epistêmica” de Mignolo (2008) já mencionada na sessão anterior. Assim, é essencial para dismantelar as estruturas de opressão para que de fato possa ocorrer uma emancipação. Lugones (2019) apresenta uma percepção singular ao pontuar a necessidade do movimento decolonizador, a autora afirma que

Decolonizar os gêneros é necessariamente uma práxis. Trata-se de transformar uma crítica da opressão de gênero – racializada, colonial, capitalista e heterossexista – em uma mudança viva da sociedade; colocar o teórico no meio das pessoas em um entendimento histórico, humano, subjetivo/intersubjetivo da relação oprimir → ← resistir na intersecção de sistemas complexos de opressão (Lugones, 2019, p. 376).

Por meio da constatação de Lugones (2019), esse movimento em que narrativas são reescritas não é apenas uma reivindicação de espaço; é uma demanda por reconhecimento, justiça e igualdade. Ao dismantelar as estruturas de opressão arraigadas, as mulheres negras estão pavimentando o caminho para uma sociedade onde suas vozes são ouvidas, suas experiências são valorizadas e suas identidades são celebradas sem restrições, esse movimento é definido por Ribeiro (2017) como uma maneira de criar rachaduras nas narrativas hegemônicas, para a pesquisadora é uma forma de “romper com o silêncio instituído para quem foi subalternizado, um movimento no sentido de romper com a hierarquia”(Ribeiro, 2017, p. 92) imposta com sistema que universaliza apenas uma voz.

Quando a Collins (2023) relata a maneira como as experiências individuais ou coletivas das mulheres negras estavam ligadas de forma intrínseca a sua produção refletia a sua realidade e de sua comunidade chegamos à base da epistemologia feminista negra. Figueiredo (2020) reforça tal argumento ao pontuar o elo entre as experiências compartilhadas pelo feminismo e reforçar que o conceito de experiência é importante para o feminismo e para o feminismo negro. A experiência é o objeto de teorização, “o pessoal é político” (Figueiredo, 2020, p. 9), essa noção de coletividade atrelada a reflexão e produção intelectual é essencial para reconhecer que para a comunidade feminina negra o conhecimento é produzindo de diferentes maneiras que desobedecem a ordem ocidental.

Nesse cenário, surge a escrita de Miriam Aparecida Alves, natural de São Paulo, nasceu em 1952. É assistente social, professora e escritora. Sua relação com a escrita iniciou aos 11 anos de idade, possui produções em âmbito nacional e internacional. Atuou como escritora visitante em instituições acadêmicas nos Estados Unidos, como a Universidade do Novo México e a Escola de Português de Middlebury College. Na Universidade do Texas e na Universidade do Tennessee ministrou cursos sobre Literatura e Cultura Afro-brasileira, além de participar de debates que enriqueceram o diálogo sobre a literatura afro-brasileira de autoria feminina.

Em 1982, integrou o grupo ‘Quilombhoje Literatura’, sua entrada junto com outros integrantes foi essencial para que o grupo assumisse a organização de *Cadernos Negros* coletânea que reúne narrativas de autores e autoras negras alternando suas edições entre poesia e prosa, proporcionando espaço para publicação de escritores de vários estados do país. A coletânea já existia desde 1978, sendo sua primeira edição definida por Alves (2011) como um

divisor de águas para a produção literária afro-brasileira, a escritora descreve que a primeira edição exalava seu propósito desde o prefácio que postulava uma literatura que buscava a valorização e a quebra de ideias que enfraqueciam e sufocavam a população negra. A capa da publicação apresentava

A iconografia da capa retratando uma favela dirimiu qualquer dúvida, exemplificava, muito bem, o lugar de negro brasileiro a que se referia. Um lugar no qual a topografia foi desenhada pela desigualdade de renda, oportunidade escolar e moradia – legado histórico secular de exploração de mão de obra não ou mal remunerada (Alves, 2011, p. 185).

As publicações da coletânea promoveram espaço para a produção literária que refletia os símbolos e discursos construídos por uma ótica afro-brasileira, que buscava tanto consolidar uma identidade literária como promover reflexões críticas sobre temas como o racismo que marcam as vidas de homens e mulheres negras, a própria capa como discorre Alves (2011) trazia a tona o espaço destinado a ser ocupado, na qual a população negra teve suas vidas reduzidas pela desigualdade social que ainda impera na sociedade brasileira. *Cadernos negros* oportunizou por meio de poemas e contos que eternizar as memórias afro-brasileiras em suas edições reescrevendo um o cenário literário, criando narrativas que representa uma comunidade não apenas por representar símbolos culturais, mas também por denunciar realidades que confirmam a cegueira colonial da sociedade.

É importante pontuar a importância do movimento negro <sup>11</sup>enquanto expressão nacional de luta da população negra tornou-se o combustível para mobilizações afro-brasileira no âmbito literário, o grupo Quilombhoje<sup>12</sup> Literatura que teve influência na trajetória de Miriam Alves surge na década de 80 e emerge no cenário brasileiro unindo militância e produção literária com o objetivo de não apenas promover a difusão da literatura afro-brasileira como também estudos e pesquisas acerca de cultura e literatura de autoria negra. O trabalho desenvolvido pelo grupo colaborou para o surgimento de cursos, seminários e debates sobre literatura afro nas universidades e entidades ligadas a questões literárias e raciais. Essa abordagem do coletivo favoreceu maiores discussões acadêmicas colocando a produção literária negra como *locus* enunciativo, como acrescentou anteriormente Figueiredo (2019) sobre a reconfiguração do

---

<sup>11</sup> Ao tratarmos sobre o movimento negro nos referimos as mobilizações no âmbito social, literário e político realizado pela população afro-brasileira e não apenas em particular ao Movimento Negro Unificado (MNU).

<sup>12</sup> A página do grupo *Quilombhoje* está disponível em: <https://www.quilombhoje.com.br/site/>

cenário das pesquisas acadêmicas voltadas para temas afro-brasileiros podemos compreender o papel fundamental do grupo, uma vez seu comprometimento em consolidar a literatura afro-brasileira unia militância, pesquisa científica e a produção literária. Agir nesses três campos onde o conhecimento é construído e onde agem as estruturas de controle que sustentam a estratégia gananciosa da colonialidade do poder, forma uma rede de edificação de novos saberes compostos por

Narrativas negras. Narrativas diaspóricas. Narrativas que compõem a diversidade epistêmica no campo do conhecimento científico eivados de aprendizados construídos na história e nas práticas e experiências culturais, políticas e sociais, que fazem parte dos processos de pluralidade interna e externa da ciência (Gomes, 2023, p. 244).

Neste sentido, o grupo foi essencial por proporcionar que escritos de autoria negra pudessem ganhar espaço no cenário literário. Assim, ao integrar o grupo a Miriam inicia suas publicações em *cadernos negros* nessa época a coletânea estava em sua quinta edição. Em 1983 publicou seu primeiro livro, *Momentos de busca* e em 1985 *Estrelas nos dedos* sendo as duas obras poéticas. Além publicar as obras, *Mulher mat(r)iz* (2011), *Maréia* (2019), *Juntar pedaços* (2021) e *Arô Boboi!* (2023) obra poética na qual são exaltados os orixás Yemanjá, Oxum, Yansan, Nanã, Obá. A escritora também teve participação em outras obras, contribuindo com seus escritos, como a coletânea de contos *Olhos de Azeviche* publicada em 2017 pela editora Malê, que reúne contos de diversas escritoras afro-brasileiras, a obra contém dois contos de autoria da escritora: “Olhos verdes de Esmeralda” e “Alice está morta”.

*Bará na trilha do vento* foi publicada em 2015 pela editora Ogum's Toques Negros, porém o romance já estava pronto desde 2009, demonstrando a realidade de escritoras negras que enfrentam dificuldades para publicar seus escritos. Miriam Alves constrói uma narrativa que trata da saga de uma família Loureiro de Assis, uma pequena família de comerciantes residentes em um bairro de periferia brasileiro. Narrada pela personagem Bárbara que é apresentada no romance pelo apelido Bará, a história gira em torno da herança ancestral, um legado de mulheres passado de através das gerações que conecta o passado, presente e futuro. Bará herda o dom de viajar entre as linhas do tempo, um legado que une as gerações da família, a ponte de conexão com a religião e os antepassados.

Uma narrativa que emana ancestralidade, na qual a memória permite que a personagem viaje entre o tempo, “É a história da realidade negra brasileira da pequena classe média, com

certa independência econômica e na qual continuam vivos tantos valores éticos de honradez, dignidade e solidariedade como as tradições africanas e religiosas” (Augel, 2015, p. 3). Na narrativa a questão do legado não envolve apenas Bará mas outras personagens femininas, sua avó D. Patrocina<sup>13</sup> também chamada de D. Cina, a matriarca da família dos Loureiros de Assis responsável pela passagem do conhecimento ancestral, detentora de todos os saberes que compõem a sina da família. Bem como Gertrudes, D. Trude, mãe de Bará que se torna ouvinte e conselheira atenciosa de amigas e outras mulheres da vizinhança, freguesas de sua quitanda que procuravam conforto através de seus conselhos. Esses elementos formam uma rede de saberes compartilhados entre as mulheres, de modo que fortalecem o elo entre as narrativas de sua comunidade.

É nesse contexto que se nasce uma escrita que consegue transpor a fala, criando um discurso que desafia as perspectivas eurocêntricas, ao apropriar-se de seu discurso tornando-se o sujeito enunciativo, as mulheres por meio de sua autoria emergem com narrativas que buscam desconstruir a lógica criada pela modernidade, uma vez que desenvolvem narrativas carregadas histórias permeadas pelas vivências e experiências, é o próprio testemunho do cotidiano. Desse modo,

Pode-se dizer que o fazer literário das mulheres negras, para além de um sentido estético, busca semantizar um outro movimento, ou melhor, se inscreve no movimento a que abriga todas as nossas lutas. Toma-se o lugar da escrita, como direito, assim como se toma o lugar da vida (Evaristo, 2005, p. 54).

Como forma de libertação a escrita passa a violar as fronteiras do silêncio, questionando o discurso hegemônico, além disso ela resgata as narrativas que se perderam ao longo do passado colonial. Evaristo (2010) aponta uma característica que se mantém viva e que garantiu que heranças culturais africanas permanecessem em solo brasileiro. De acordo com, a escritora a expressividade oral nas produções de autoria negra manteve viva a memória que se faz presente na literatura afro-brasileira e se desenvolve por meio de histórias que emanam uma cultura ancestral que ecoa em cada página. Essa relação entre memória e oralidade pode ser observada em *Bará na trilha do vento* (2015) a relação entre as mulheres da família simbolizam um legado de histórias entrelaçadas, onde são mantidas narrativas que formam a identidade familiar por meio da expressividade oral. Um exemplo dessa relação está na passagem onde D.

---

<sup>13</sup> No romance Miriam Alves abrevia o “Dona” se referindo as personagens como D. Gertrudes ou D. Trude e D. Patrocina ou Cina.

Trude conta para seus filhos a história de “Daquité e o Javali”, a mãe enfatiza como a heroína Daquité é uma guerreira sábia e como ela salvou seu povo da fome, para as crianças que ouviam atentas a história enquanto se deliciavam com um bolo de jabuticaba. D. Trude inventava histórias para entreter, mas que também possuem o propósito de ensinar lições aos seus filhos, remetendo a sabedoria antiga. Além disso, ao trazer essas narrativas para o cotidiano familiar, a mãe de Bará fazia questão de incorporar elementos que fortalecessem a imagem positiva da figura feminina negra, proporcionando um terreno fértil para a imaginação das crianças criarem asas para imaginar novos mundos e realidades que não se limitassem a uma imagem de subalternidade.

Gertrudes falava e encenava. Os pequenos atentos fantasiavam. O drama de Daquité e Javali se desenrolava ali, na cozinha, nas canecas vazias sobre a mesa, nas migalhas do alimento ingerido, nos pratos e sobre a toalha. Não mais ruídos. Não mais disputas. Quietos, dando asas à imaginação, criavam, idealizavam o cenário e a heroína (Alves, 2015, p. 79).

Gertrudes por meio de suas histórias criava espaços para a construção de novas realidades, ao mesmo tempo que mantinha viva a tradição das narrativas orais. De fato, na obra de Miriam Alves fica claro como a expressividade oral é um ponto fundamental de sua narrativa. Certamente, abordar uma escrita de si implica em um espaço criado por mulheres negras tanto para manutenção e difusão da memória como também um espaço de transgressão em que,

Ser mulher e escritora no Brasil é romper com o silêncio, a “não-fala” e transpor os espaços que definem procederes e funções preestabelecidas. Ser mulher escritora no Brasil é ultrapassar os limites do “do lar”, onde a mulher foi confinada, com o propósito de proteção do contato (contágio) externo. Ser mulher escritora no Brasil é também dispensar a mediação da fala do desejo delegada e exercida em última instância pelo homem investido do poder “falocrático” (Alves, 2011, p. 183).

Sem dúvida, as palavras da escritora refletem a maneira como as produções estão ancoradas em um processo de assenhoreamento literário, em que ocorre a transição de ser tema para torna-se criadora e protagonista de suas próprias narrativas, apresentando um material composto por saberes experiências coletivas e visões de mundo que se consolidam a partir de suas histórias particulares (Collins, 2023). Dessa forma, a produção de mulheres negras está atrelada a uma vida de narrativas formadas ao longo de sua trajetória não podendo desvincular suas vivências de sua produção literária, uma vez que seus escritos são o próprio testemunho de anseios, opressões, resistência, luta e alegrias. O uso do termo “assenhoreamento” se justifica por ser usado pela personagem Bará na narrativa de Miriam Alves, que utiliza essa terminologia

para expressar a maneira que sua mãe dominava os horários de cada ente familiar e seu próprio tempo, além de utilizar em referência a si mesma, quando descreve para sua mãe que também assenhoreou-se do tempo ao viajar por ele através da memória podendo transitar por entre as lembranças atravessando as fronteiras temporais.

Bárbara carinhosamente chamada de Bará, entendia que a mãe era muito mais, não só uma reles cumpridora de tarefas estafantes. Transformava-se em Senhora do Tempo. Dona do Tempo, despertava as pessoas para desempenharem na vida missão cotidiana importante (Alves, 2015, p. 37).

Ao tornar-se “Senhora do Tempo”, surge a possibilidade de dominar a própria narrativa, criar espaços e novas realidades. Afinal, literatura possibilita essa articulação enquanto sistema vivo de obras configurando e estilizando as narrativas em que a própria lógica da modernidade nas produções literárias, pode ser questionada. Certamente, pensar a afirmação “Senhora do Tempo”, esbarra na noção de tempo descrita por Eliade (2008), o pesquisador demonstra como o tempo sagrado não segue a linearidade eurocêntrica. De acordo com o pesquisador:

[...] *o tempo sagrado e por sua própria natureza reversível*, no sentido em que é, propriamente falando, um *Tempo mítico primordial tornado presente*. Toda festa religiosa, todo Tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, “nos primórdios” (Eliade, 2008, p. 63).

Neste sentido, utilizando o tempo sagrado Bará torna-se senhora do próprio tempo, transitando entre as linhas do tempo. Conseqüentemente, pensar essa noção de espaço e tempo nos conduz aos estudos de Milton Santos, em sua produção “O espaço do cidadão” publicada em 1987, obra escrita durante a redemocratização do Brasil. O intelectual apresenta uma reflexão sobre a cidadania no contexto brasileiro. Santos (2011) demonstra a dimensão da cidadania pelo âmbito do território. Neste sentido, para pesquisador se a cidadania não atinge a todas ela não é cidadania. Logo, como cidadãos todos tem direitos ao espaço. Em vista disso, é possível compreender a desigualdades sociais que atingem mulheres negras. Sem dúvida, o racismo limita espaços para mulheres negras, como no próprio campo da memória que foi afetado. Além disso, de acordo com o geógrafo:

Na cidade, sobretudo na grande, os cimentos se dissolvem e mínguem as solidariedades ancestrais. Ali onde o dinheiro se torna a medida de tudo, a economização da vida social impõe uma competitividade e um selvagismo

crescentes. As causas dos males apa recem como se fossem a sua solução, círculo vicioso que escancara as portas das favelas para a cultura de massas com o seu cortejo de despersonalização e a substituição dos projetos pessoais saídos da cultura, isto é, de dentro do indivíduo, por outros projetos elaborados de fora deste mesmo indivíduo, projetos decididos a con quistar todo mundo pela força da propaganda. Assim, a cultura popular, cultura “selvagem” e irracional, é substituída, lenta ou rapidamente, pela cultura de massas, o espaço “selvagem” cede lugar a um espaço que enquadra e limita as expressões populares, e o que deveria surgir como sociedade de massas apenas se dá como sociedade alienada (Santos, 2011, p. 92-93).

As ponderações do intelectual reforçam como a produção de mulheres negras é essencial para transformar espaços, uma vez que podem desestabilizar a universalidade de estruturas de dominação, criando um movimento de transgressão por meio de sua escrita literária. De tal maneira, se o espaço é um direito, Bará assenhora-se de seu espaço e o transforma à sua maneira, podendo transitar e ocupar espaços distintos ao longo da narrativa. E pensando no espaço cidadão podemos ver ainda outros exemplos da simbologia de Bará como Senhora do Tempo, ao final do romance é revelado que Bará é engenheira civil. Uma mulher independente, que molda os espaços físicos e espirituais de sua narrativa, que não se limita a ótica imposta pelo olho eurocêntrico. Certamente, pensar Bará como Senhora do tempo revela a existência de um mito, que neste caso é a própria magia ancestral, que é revelada por meio do legado. Compreendemos também neste sentido, que Bará assume a dimensão de uma Deusa com o poder do vento. De tal modo, o pesquisador acrescenta que:

O mito conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do Tempo, *ab initio*. Mas contar uma história sagrada equivale a revelar um mistério, pois as personagens do mito não são seres humanos: são deuses ou heróis civilizadores (Eliade, 2008, p. 84).

Em vista disso, a mulheres que antecederam Bará são interpretadas como figuras agradas. Neste sentido, a mulher negra ao autoafirmar sua voz cria vários processos de rupturas e empoderamento e ao assenhorear-se de suas narrativas implica em libertar-se de estereótipos forjados que contribuem para a consolidação identitária, simbolizando um ritual sagrado em que ancestralidade produz novos sentidos. Tal como, Bará que em comentário consegue demonstrar para a mãe que novos começos e fins podem ser construídos:

D. trude inquietava-se, as inúmeras tarefas, relacionadas ao lar e às crianças, para serem realizadas antes de encaminhar-se à quitanda. No pequeno comércio, dividia a jornada de trabalho com o marido que acordava de madrugada, ia ao mercado comprar frutas e legumes. Paciente, valorizou a importância de dar atenção à filha. “*Mamãe,*

*eu gosto de mudar o espaço e inventar um novo começo e um novo fim”, falou, finalmente, Bará, “Mudar espaço?”, retrucou a mãe, espantada diante da resposta inesperada. “Sim, é gostoso!” afirmou Bará, imbuída de simplicidade infantil. “Abrir os olhos das horas. A senhora não disse que os números são as marcas que o tempo carrega?” O tririm, tririm não é o aviso que está na hora de fazer as coisas?”, a mãe se desmanchou em ternura com a lógica da filha (Alves, 2015, p. 36).*

Em uma simples conversa com D. Trude, Bará consegue exemplificar a maneira como as mulheres negras podem criar rupturas, ao apontar que uma narrativa pode ter novos começos e novos fins, remetendo ao próprio processo de decolonização, no qual busca-se a emancipação das amarras coloniais. De tal modo, quando essa escrita subverte o discurso eurocêntrico e faz ecoar diversas vozes sedentas para serem ouvidas, ocorre o que Nascimento (2022) e Alves (2005) apresentam como primeira fissura essencial, desenvolvida por meio da escrita, criando um legado de rompimento com o passado colonial que silenciou as mulheres negras. Da mesma forma, que o discurso negou espaços para suas narrativas, o processo de “assenhoreamento” possibilita que novos discursos sejam construídos.

Evaristo (2005) acrescenta que esse processo de assenhoreamento é uma busca por autorrepresentação dentro do corpus literário,

Assenhoreando-se “da pena”, objeto representativo do poder falo-cêntrico branco, as escritoras negras buscam inscrever no corpus literário brasileiro imagens de uma autorrepresentação. Criam, então, uma literatura em que o corpo-mulher-negra deixa de ser o corpo do “outro” como objeto a ser descrito, para se impor como sujeito-mulher-negra que se descreve, a partir de uma subjetividade própria experimentada como mulher negra na sociedade brasileira (Evaristo, 2005, p. 54).

O assenhoreamento citado por Evaristo (2005) vai de encontro com a perspectiva apresentada em “Quem pode falar?”, sessão que compõem a discussão da obra *Memórias da Plantação: Episódios de racismo cotidiano* (2019) de autoria de Grada Kilomba, uma vez que a autora articula a maneira como a fala ganha força na escrita. A escritora faz um diálogo com a obra *Can the Subaltern Speak?* da professora indiana Gayatri Spivak, o questionamento de Kilomba (2019) parte do princípio do silenciamento da população negra e a visão de Spivak é essencial para a compreender não o ato de fala em si, mas entender a dificuldade de articular a fala em espaços constituídos pela ideologia colonial e pelo racismo. As estruturas de opressão não permitem que vozes possam ser ouvidas, negando a fala para o oprimido e a articulação da mesma nesses ambientes (Kilomba, 2019). Entretanto, a pesquisadora discorda de alguns pontos apresentados na obra de Spivak, um deles é o posicionamento da autora acerca da “subalterna silenciosa” essa noção implica na ideia de que a população negra não possui

capacidade de questionar e combater os discursos coloniais. Além disso, argumenta que essa ideia “de que grupos subalternos são menos humanos do que seus opressores e são, por isso, menos capazes de falar em seus próprios nomes” (Kilomba, 2019). A formação discursiva que sustenta as relações de poder cria um mecanismo de silenciamento para grupos subalternos, que ergue uma barreira impedindo que essa fala se articule, porém, o colonizado não tem se portado como passivo e muito menos complacente diante dos processos de dominação, é nesse sentido que a autora discorda de Spivak, pois seu argumento pode ressoar na ideia de passividade bem como colocar esse espaço como impossível de transcender, legitimando assim a norma colonizadora (Ribeiro, 2017). Apesar desse ponto de discordância, compreendemos que a discussão apresentada na obra da autora abre precedentes para reflexão crítica da ausência de voz do colonizado e as barreiras enfrentadas para recuperar tal voz em uma sociedade marcada pela lógica colonial.

Desse modo, Kilomba (2019) aponta a maneira como os espaços de formação e difusão do conhecimento exigem uma neutralidade que causa uma divisão entre o científico e o acientífico, implicando em uma exclusão de saberes. Tal processo de acordo com, a autora age como uma máscara que silencia as vozes negras, uma vez que mulheres negras produzem conhecimento científico a partir de seu contexto, dessa forma seus saberes incluem suas experiências cotidianas. Nesse sentido, utilizando como exemplo sua própria trajetória Kilomba (2019) discorre que seu trabalho era elogiado no ambiente acadêmico, porém havia sempre um comentário de não possuir um perfil muito científico por apresentar uma perspectiva pessoal. Assim quando questiona sobre quem pode falar, é gerado outro questionamento, direcionando para a seguinte questão: Por que a escrita de si não constitui conhecimento? A autora responde essa pergunta ao afirmar que: “Qualquer forma de saber que não se enquadre na ordem eurocêntrica de conhecimento tem sido continuamente rejeitada, sob o argumento de não constituir ciência credível” (Kilomba, 2019, p. 53). Sem dúvida, o padrão travestido na neutralidade exigido pela academia se constitui como uma ilusão, uma vez que todos os discursos são construídos em tempos e contextos específicos, ou seja, não existe a possibilidade de um discurso neutro. Essa perspectiva apenas reproduz a ideologia dominante visto que reafirma visão única. Nesse sentido, refutar a pretensa universalidade promove fissuras dentro das construções discursivas, “O discurso das/os intelectuais negras/os surge, então, frequentemente como um discurso lírico e teórico que transgride a linguagem do academicismo clássico. Um discurso que é tão político quanto pessoal e poético” (Kilomba, 2019, 59). Dessa forma, a transformação promovida por escritoras transcende os limites opressivos, através da

escrita novas realidades podem ser vislumbradas, como em *Bará na trilha do vento* (2015) que abraça sua ancestralidade reconhecendo a importância de trajetória de cada mulher de sua linhagem para que todas suas tradições e saberes fossem fortalecidos e vislumbrados pelas próximas gerações. Nesse sentido,

Escrever contra significa falar contra o silêncio e a marginalidade criados pelo racismo. Essa é uma metáfora que ilustra a luta das pessoas colonizadas para acessar a representação dentro de regimes brancos dominantes. Escreve-se contra no sentido de se opor (Kilomba, 2019, p. 69).

As palavras da escritora reafirmam a necessidade da escrita como quebra do silêncio, uma escrita que conduz a formação de um novo percurso na história afro-brasileira, apresentando todos os elementos, todas as vozes e saberes que se constituem enquanto epistemologia que promovem a interpretação do mundo por outras cosmologias. Evidentemente, promover uma multiplicidade de vozes, acima de tudo, é quebrar com o discurso autorizado e único que se pretende universal. Além disso, Kilomba (2019) reforça que se trata de romper com o regime de autorização discursiva.

Da mesma forma, a escritora **bell hooks**<sup>14</sup> em sua obra, *Erguer a voz* (2019) argumenta sobre o processo atravessar as fronteiras do silêncio apropriando da própria voz, utilizando sua trajetória como exemplo a socióloga faz uma relação entre fala e escrita, além de promover outras discussões que impactam no fortalecimento do discurso de mulheres negras. Ao observar a maneira que fala se articulava em seu contexto, recorre a escrita como maneira de capturar a fala. Por meio dela começou a desenvolver textos que continham seus anseios em sua fase de crescimento, notou a forma como a escrita simboliza um ato de luta e empoderamento. As palavras tornam-se testemunhas da resistência diante de qualquer forma de dominação ganhando força e poder e se materializando em um recurso de cura e proteção da desumanização e do desespero (hooks, 2019). A relação feita entre voz e escrita na discussão da escritora demonstra a constante gerada pela perspectiva marcada pelas subjetividades de mulheres negras, a socióloga é uma afro-americana situada em um contexto que não se difere da realidade afro-brasileira, uma vez que vivencia processos semelhantes de opressão. Assim, compreender a relação que a autoria negra feminina afro-brasileira mantém com fatos do cotidiano é

---

<sup>14</sup> Em homenagem as ancestralidade de sua avó, Gloria Jean Watkins adotou o pseudônimo bell hooks. A escolha do nome grafado em minúscula, reflete o posicionamento político da autora. hooks queria que prestassem atenção em suas obras, em suas palavras e não em sua pessoa.

vivenciar histórias marcadas por linhas desenhadas por discriminações e apagamentos, da mesma forma que se transformam em narrativas buscar desconstruir as ambiguidades coloniais.

Ao assumir sua voz-mulher, as escritoras afro-brasileiras ampliam o significado da escrita feminina brasileira, revelando uma identidade-mulher que não é mais o “outro” dos discursos. Afirmam uma identidade-mulher-negra que revela que sempre esteve lá, no “lugar do silêncio”, dentro do outro silêncio-mulher-branca, na singularidade e na subjetividade da experiência única de ser mulher negra no Brasil, que, em seus vários aspectos, é contemplada pela criação dos textos literários, enfocando os mais diferentes aspectos, expondo a complexidade que reveste o ser Mulher na sociedade brasileira (Alves, 2011, p. 186).

Portanto, a produção literária de mulheres negras tem papel importante na construção de conhecimento, fortalecimento identitário e emancipação epistemológica, demonstrando que seus escritos são formados a partir de seus saberes e experiências que constituem discursos fundamentais no percurso de desestabilização da lógica da modernidade. Nesse percurso de discussão foram expostos os pilares que sustentam essa pesquisa, debruçando o olhar sobre a obra de uma escritora negra que explora aspectos do cotidiano para a fundamentação de seu discurso narrativo, utilizando da autorrepresentação e representando outras vozes femininas que ganham força dentro de sua obra. Ao desenvolver esta pesquisa busco não apenas mostrar a relevância da obra de Miriam Alves, mas também ressaltar a importância do desenvolvimento de pesquisas sobre autoria feminina negra demonstrando como a escrita de mulheres negras é um instrumento decolonial capaz de subverter matriz de dominação ideológica eurocêntrica. Dessa forma, seguindo a trilha que teve início neste capítulo finalizo a primeira parte desta discussão que será aprofundada no capítulo teórico que abordarei os conceitos necessários que fundamentam esta análise.



## CAPÍTULO II O BAÚ DA SABEDORIA

*A memória é um vínculo com o passado,  
sem abrir mão do que se vive no presente<sup>15</sup>.*  
(Daniel Munduruku)

Qual seria a simbologia de um baú da sabedoria para os povos colonizados senão a própria resistência a dominação colonial? A população negra ao longo da luta contra o colonialismo, que devastou diversos grupos com o legado da escravidão, buscou caminhos para manter viva suas tradições e ancestralidade, seja por meio dos espaços de resistência, como os quilombos, amuletos ou através da literatura oral. Conforme Gonzalez (2020) relembra, trata-se de uma luta que decorre de muitos anos, não é algo restrito aos dias atuais. Dessa maneira, com o início da escravidão no Brasil também se inicia a reação dos negros. Certamente, manter viva a identidade ancestral, demonstra a força e resistência diante da dominação do sistema colonizador.

Em *Bará na trilha do vento* (2015) existe um baú que guarda relíquias ancestrais da família Loureiro de Assis, este objeto simboliza toda a história ancestral ligada a linhagem de mulheres. O contato com esse objeto causa em Trude e Danaide um despertar, responsável por reavivar o poder adormecido em cada uma delas, despertando a força e empoderamento. Esse processo revela a potência contida em cada mulher. Primeiramente, causa em Danaide um sentimento que não havia sentido antes, demonstrando que ela podia realizar qualquer coisa, como pode ser observado no trecho:

Seduzidas pelas efígies, tomada por uma força indescritível, Danaide, experimentava uma sensação que nunca antes ousara. Sentiu-se poderosa só em fitá-la, olhos nublados pelo vapor emitido pelas roupas úmidas engomadas e alisadas a ferro ao longo da vida. “*Sim, só podem ser deusas*”, repetia em êxtase. Na verdade sua própria energia contida, adestrada, domesticada, fluía de seu interior rompendo a masmorra onde ficara reclusa (Alves, 2015, 122-123).

---

<sup>15</sup> Ao falarmos da importância de olhar para o passado por meio das palavras de Daniel Munduruku, o sankofa, que ilustra o início desta sessão é muito simbólico quando tratamos sobre a ancestralidade de mulheres negras. De acordo com, Nascimento (2008, p.31 *apud* Glover, 1969) “o ideograma sankofa significa “valor e apanhar de novo aquilo que ficou para trás”. Aprender do passado, para sobre suas fundações: “Em outras palavras, significa voltar às suas raízes e construir sobre elas o desenvolvimento, o progresso e prosperidade de sua comunidade, em todos os aspectos da realização humana”.

O despertar de Danaide é o testemunho da força contida dentro de si, que finalmente se libertava e fluía por seu corpo. Além disso, apesar de tratar receptáculo de uma herança ancestral, existe outra fonte de ancestralidade. Como figura importante para representação e despertar da ancestralidade dentro da obra de Miriam Alves, a própria guardiã desse objeto, D. Cina. Responsável por passar o legado da família Loureiro de Assis. Como guardiã, a matriarca da família é um símbolo de ancestralidade dentro o eixo familiar, ela carrega todas as narrativas familiares, saberes e tradições. Sendo símbolo da força feminina, da sabedoria das mulheres. D. Cina representa a elo entre as gerações, unindo o passado ancestral com um futuro. A figura da matriarca é representação das mulheres dentro das sociedades africanas, é a própria ancestralidade apresentada através da sabedoria feminina.

Evidentemente, ao tratar dos símbolos de resistência, caminhamos em direção as memórias, responsável por constituir outra parte importante da ancestralidade. Assim, escolho tratar da memória, um elemento carregado de simbologia e essencial, uma vez que o ser humano é constituído de memórias, sendo elas individuais ou coletivas. Mas é importante ressaltar as questões interseccionais que atravessam esse fenômeno dentro do contexto afro-brasileiro e mais especificamente memórias de mulheres negras. A interseccionalidade será ferramenta essencial para nossa análise, demonstrando como múltiplos marcadores podem operar simultaneamente, limitando as experiências de mulheres racializadas. Desse modo, compreendendo as formas com estes fatores se articulam poderemos pensar maneiras de romper com as estruturas de opressão, possibilitando combater desigualdades.

De tal modo, a riqueza ancestral dentro da literatura produzida por mulheres negras, implica em um legado de ancestralidade composto com símbolos e tradições, que através do canal de transmissão memorialístico proporcionam fortalecimentos identitários. Dessa forma, a frase do escritor indígena Daniel Munduruku, que faz parte de obra *Mundurukando 2: sobrevivências, piolhos e afetos: roda de conversa com educadores* (2017), utilizada no início dessa discussão expressa a maneira como a memória de um povo une gerações, histórias e tradições entre as linhas do tempo, bem como estabelece um diálogo, criando um elo com o passado. Esta relação promove aprender com o passado, interpretar o presente e conseqüentemente proporciona construir o futuro. Do mesmo modo, o argumento do escritor possibilita uma leitura de mundo, na qual a conexão com o passado não anula o presente e sim torna possível interpretar as identidades e experiências atuais de maneira plena.

Inegavelmente, a memória constitui um elemento importante para o ser humano,

proporcionando que cada cultura revisite por meio das lembranças fatos importantes dentro de cada cultura. No romance de Miram Alves, a memória é utilizada por Bará para viajar entre as linhas do tempo. Transitando entre seu momento menina até sua fase mulher. Por meio dessas lembranças, a personagem é levada ao passado colonial escravista, mas é advertida pelo Tio Sabino sobre os perigos de continuar naquele local e a urgência de voltar para o presente. Visto que, dentro das narrativas afro-brasileiras o núcleo ancestral é uma forma de resistência e fortalecimento da identidade, uma maneira de transpor para a obra literária tradições e raízes culturais essenciais sua comunidade. Bem como, evidencia a experiência histórica marcada pela ação das estruturas interseccionais de opressão. Dessa forma, a memória estabelece uma linha de transmissão, um banco de dados ancestral que pode ser acessado pela comunidade através das gerações.

Essa viagem por meio de suas memórias remete ao processo diaspórico, caracterizado por Hall (2009) como um fenômeno fortemente ligado à restauração, na qual todas as rupturas são restauradas através do retorno. A diáspora é definida como por um deslocamento, normalmente forçado ou incentivado, de massas populacionais originárias de uma zona determinada para outros lugares distintos. O pesquisador, ressalta a importância das questões geradas pela diáspora, por serem centrais não apenas para os povos, mas para as artes e culturas que produzem. Logo, o conceito de diáspora se apoia sobre uma concepção binária de diferença: por um lado está fundado em uma ideia que depende da construção de um “Outro”, e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora (Hall, 2009).

Ao pensarmos essa relação afro-diaspórica, Hall (2009, p. 31) afirma que, “A distinção de nossa cultura é manifestamente o resultado do maior entrelaçamento e fusão, na fornalha da sociedade colonial, de diferentes elementos culturais africanos, asiáticos e europeus”. De tal modo, a interferência imperialista ao compartilhar as culturas em um único emaranhado, causados impactos que transformam as experiências afro-brasileiras até os dias atuais. Não apenas isso, ao condensar as culturas outros processos foram gerados a partir da cosmovisão europeia, como por exemplo as estruturas interseccionais que oprimem as populações marginalizadas. Assim, o processo de deslocamento dentro do campo das lembranças, simboliza o resgate e o fortalecimento de aspectos importantes dentro do eixo familiar e sua ancestralidade. Esse movimento reforça pontos importantes a serem resgatados, fortalecidos e vislumbrados, visto que, ação colonial causou a desterritorialização da memória, mas ao mesmo tempo outros territórios foram construídos demonstrando como a memória consegue por meio das redes de transmissão familiar fortalecer aspectos fundamentais para o fortalecimento identitário. Sobre esse

fator, Hall (2009, p. 36) aponta que, “Como outros processos globalizantes, a globalização cultural é desterritorializante em seus efeitos. Suas compressões espaço-temporais, impulsionadas pelas novas tecnologias, afrouxam os laços entre cultural e o “lugar””. Deste modo, ocorre a emergência dos resgata e fortalecimento memorialístico para que não ocorra universalização deste fenômeno.

Neste sentido, o conceito de memória coletiva de Halbwachs (2004) demonstra que as lembranças permanecem coletivas, mesmo que não se tenha a vivenciado de fato, sendo construída coletivamente de maneira social. Sendo assim, é na história vivida que se apoia a memória. Um dos pontos iniciais discutidos pelo sociólogo francês na construção desse fenômeno é a necessidade de uma comunidade afetiva, dentro de um grupo não basta apenas que o indivíduo apresente um fato ou depoimento para que se torne coletivo, para que isso ocorre deve existir um vínculo afetivo dentro da comunidade para que esse fato se consume. Dessa forma

Para que nossa memória se auxilie com a dos outros, não basta que eles nos tragam seus depoimentos: é necessário ainda que ela não tenha cessado de concordar com suas memórias e que haja bastante pontos de contato entre uma e outras para que a lembrança que nos recordam possa ser reconstruída sobre um fundamento comum (Halbwachs, 2004, p. 38).

Essa simbologia implica, na maneira como as identidades irão se constituir, então “possuir uma identidade cultural nesse sentido é primordialmente estar em contato com um núcleo imutável e atemporal, ligando o passado, o presente e o futuro numa linha ininterrupta” (Hall, 2009, p. 29). Essa noção apresentada pelo pesquisador vai de encontro com conceito de “memórias subterrâneas” discutidas pelo sociólogo austríaco Michael Pollak. Sendo assim, na discussão deste capítulo a noção apresentada pelo pesquisador será necessária, uma vez que esta enfatiza a maneira que os povos marginalizados utilizam a oralidade como forma de manter viva referências memorialísticas importantes para constituição de seu grupo, bem como consegue subverter a discurso dominante. Além disso, antes de tratarmos do conceito de Pollak (1989) é necessário compreender como as estruturas de opressão agem simultaneamente no contexto de mulheres negras, criando experiências nocivas para mulheres racializadas.

Este caminho deverá ser percorrido, para estabelecer o diálogo com o conceito de memória, a fim de tratarmos sobre o legado ancestral criado a partir da literatura de autoria feminina negra. Pensar a produção de mulheres negras, é destacar uma escrita que quebra o silêncio e busca coexistir em uma sociedade marcada por discriminações de classe, raça e gênero. Neste sentido, a filósofa Djamila Ribeiro reitera que:

É imprescindível que se leia autoras negras, respeitando suas produções de conhecimento e se permitindo pensar o mundo por outras lentes e geografias da razão. É um convite para um mundo no qual diferenças não signifiquem desigualdades. Um mundo onde existam outras possibilidades de existência que não sejam marcadas pela violência do silenciamento e da negação (Ribeiro, 2018, p. 27).

Assim, compreender como essas experiências transformam a produção de conhecimento coletivo, gerando novos conhecimentos e perspectivas fundamentais para romper com a lógica da matriz eurocêntrica. É imprescindível para a mudança social e superação de desigualdades. Dessa forma, aspectos culturais e sociais podem ser interpretados de maneira mais fidedigna a realidade da população afro-brasileira. Além disso, as obras de autoria feminina representam uma mudança de paradigma, “principalmente graças aos saberes, aos valores às cosmovisões, às representações, às identidades que passam a fazer parte do campo do conhecimento” (Gomes, 2023, p. 241). No entanto, ao romper com o discurso dominante é preciso ter consciência que estruturas de opressão irão se articular com o propósito de desqualificar e invalidar os conhecimentos ali inseridos. Deste modo, pensamento interseccional será uma ferramenta basilar, visto que:

a interseccionalidade revela o ciclo lunar da militância encabeçada pelas intelectuais negras, numa diversidade de marés na história do feminismo, rejeita a branquidão das ondas feministas, que não passaram experiências da colonização e nem sequer compuseram o projeto intelectual emocionado, manifesto de força teórica negra, sem estar presa às correntes eurocêntricas e saberes narcísicos (Akotirene, 2018, p. 22).

Sem dúvida, a conhecimento gerado por mulheres negras é capaz de subverter a cosmovisão eurocêntrica, neste sentido utilizaremos o termo “cosmopercepção” para se referir a percepção da população negra sobre o mundo, bem como a de outras culturas. Esse conceito é trabalhado pela professora **Oyèrónké Oyěwùmí** para traduzir de maneira não colonial a forma como o povo iorubá interpreta o mundo. De acordo com, a intelectual “ o termo “cosmopercepção” é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais” (Oyěwùmí, 2021, p. 42). Dessa maneira, por meio de sua cosmopercepção mulheres negras conseguem subverter a lógica colonial. Bará faz isso dentro da narrativa ao desafiar a ideia de linearidade, em harmonia com sua ancestralidade ela transita entre as linhas do tempo, “[...]absorta no seu universo mítico. Adentrava recantos que nunca

percorrera, aprendia uma cantiga nova. [...] Cantava. Quanto mais cantava, mais se transportava para o infinito azul, lilás, numa profusão de luzes e cores” (Alves, 2015, p. 167). A desconstrução da ideia de linearidade demonstra que:

O tempo, em uma perspectiva africana, não está relacionado com a ideia de linearidade. Isso significa que esse tempo passado, as suas lembranças e seus feitos precisam ser revisitados, recuperados, mesmo que causem dor, para que possamos compreender as mazelas impostas ao povo negro e, a partir desse lugar, não permitir que essas formas de violências sejam propagadas no futuro, pois com o aporte desse conhecimento teremos condições de construir um presente diferente (Tszesniosk; Queluz, 2023, p. 2).

Logo, por meio de sua cosmopercepção mulheres negras conseguem evidenciar outras formas de produção intelectual silenciadas outrora pela ação imperialista, podemos utilizar a ancestralidade como estratégia para desconstruir a lógica da linearidade eurocêntrica, uma vez que ela demonstra que vários tempos podem coexistir. No caso de *Bará na trilha do vento* (2015) ao quebrar a lógica da linearidade promove o olhar para uma construção de conhecimentos plurais, que não se restringem a uma única forma de interpretar o mundo.

Diante disso, a perspectiva que analisa a articulação de estruturas interseccionais de opressão será ponto de partida. Portanto, a interseccionalidade, teoria e metodologia basilar para compreender que raça, classe e gênero não devem ser tratados isoladamente, sobretudo quando falamos de mulheres negras. Logo, a interseccionalidade é de fundamental importância para representar toda a etnicidade da mulher negra nessa sociedade, herdeira da ‘ferida colonial’ e, portanto, ainda estruturada no preconceito e na exploração, quer do corpo, quer do trabalho, quer do recurso daqueles que não se enquadram no controle eurocentrado e heteronormativo branco.

## **2.1 Interseccionalidade na linha da encruzilhada**

Conforme afirma, Ribeiro (2018, p. 127) “Numa sociedade de herança escravocrata, patriarcal e classista, cada vez mais se torna necessário o aporte teórico e prático que o feminismo negro traz para pensarmos um novo marco civilizatório”. Nesse contexto de inseparabilidade e entrecruzamento de opressões, a filósofa entende a emergência de compreender a não existência de primazia entre uma discriminação sobre outra (Ribeiro, 2018). É por meio desse pensamento que surge a noção de “interseccionalidade”.

O conceito foi cunhado pela professora e defensora dos direitos civis afro-estadunidense

Kimberlé Crenshaw<sup>16</sup>. Após a Conferência Mundial contra o Racismo, ocorrida na cidade de Durban, na África do Sul, em 2001, ganhou popularidade, sendo instrumento fundamental compreender como os marcadores sociais não podem ser analisados separadamente. Conforme observações da intelectual, sobre a maneira como o racismo, capitalismo e sexismo, operam de maneira conjunta, limitando as experiências de mulheres afro-americanas, resultando em novas formas de discriminação. Então, o cruzamento dessas múltiplas formas de discriminação resultou no conceito de interseccionalidade.

Como instrumento teórico-metodológico, essa noção permite identificar a maneira como discriminações de classe, raça e gênero atingem mulheres negras simultaneamente, ou seja, demonstra a inseparabilidade dessas discriminações. Assim, a intelectual define como interseccionalidade como:

uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (Crenshaw, 2002, p.177).

Ao desenvolver esse conceito, Crenshaw (2002) reafirma a importância de uma perspectiva que trate da discriminação interseccional sobre a experiências de mulheres negras e por esse olhar, será possível desenvolver intervenções e proteções mais eficazes para mulheres racialmente marcadas. Em sua obra, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*<sup>17</sup>, publicado em 1989, a pesquisadora inaugura o termo. Crenshaw (1989), para ilustrar as múltiplas formas de discriminação que atingem as afro-estadunidenses, utiliza como exemplo a forma como os tribunais interpretam as histórias de mulheres negras.

O caso de Emma DeGraffenreid contra General Motors, reafirma a maneira como ocorrem essas intersecções. A trabalhadora e mais quatro mulheres negras entraram com

---

<sup>16</sup> O trabalho inovador de intelectual sobre interseccionalidade foi influente na elaboração da cláusula de igualdade na Constituição da África do Sul. Ela foi autora do documento de base sobre discriminação racial e de gênero para a Conferência Mundial das Nações Unidas sobre Racismo em 2001, atuou como relatora do grupo de especialistas da conferência sobre discriminação racial e de gênero e coordenou os esforços de ONGs para garantir a inclusão de gênero na Declaração da Conferência WCAR. (Columbia, 2024) Disponível em: <https://www.law.columbia.edu/faculty/kimberle-w-crenshaw>

<sup>17</sup> A obra inaugurou o conceito de interseccionalidade, que passou a ser muito importante para compreender a maneira como múltiplas discriminações podem atingir simultaneamente mulheres negras.

processo contra a empresa multinacional General Motors, alegando discriminação racial e de gênero. De acordo com, Crenshaw (1989), as evidências apresentadas durante o processo revelaram que a empresa não contratou mulheres negras antes de 1964 e que depois de 1970, todas as mulheres negras contratadas perderam seus empregos durante a recessão. A intelectual também aponta que, o tribunal baseou sua análise no argumento de que a empresa por mais que não tenha contratado mulheres negras antes de 1964, a General Motors havia contratado várias funcionárias. Dessa forma, como a empresa “contratou mulheres – embora brancas – durante o período em que nenhuma negra foi contratada, não havia, na opinião do tribunal, nenhuma discriminação sexual que o sistema de antiguidade pudesse ter perpetuado” (Crenshaw, 1989, p. 142). O tribunal não considerou a queixa de discriminação sexual e depois também recusou a acusação de discriminação racial.

Evidentemente, a ação movida pelas mulheres foi rejeitada pelo juiz, que considerou o argumento apresentado por elas inválido, pois na fábrica da multinacional trabalhavam mulheres e homens negros. Então, não havia discriminação de raça ou de gênero. No entanto, as mulheres contratadas eram brancas e trabalhavam no setor administrativo da empresa e os funcionários negros estavam todos alocados no setor de manutenção da fábrica. Para a pesquisadora, ficou claro que racismo e o sexismo haviam operado de maneira conjunta no caso de Emma e das outras mulheres, similarmente demonstrou o limite de mulheres negras demarcarem suas próprias experiências. Ao pensar esses marcadores, Carneiro (2011) em *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*, apresenta um panorama do racismo. A pesquisadora demonstra a lógica e a tecnologia que age no processo de produção de desigualdades que moldam a sociedade brasileira. A obra reúne vários artigos publicados pela intelectual em momentos diferentes de sua trajetória. Dessa maneira, é possível observar a evolução das discussões de raça, gênero e classe no contexto brasileiro. De acordo com, Carneiro (2011, p. 65) “uma das características do racismo é a maneira pela qual ele aprisiona o outro em imagens fixas e estereotipadas, enquanto reserva para os racialmente hegemônicos o privilégio de ser representados em sua diversidade”. Em *Escritos de uma vida* (2019) também são reunidos artigos da pesquisadora que dão continuidade as discussões sobre o racismo e seu impacto sobre a população negra. Segundo a intelectual:

[...] o racismo e a discriminação transformam suas vítimas num ônus para a sociedade, um desafio ao desenvolvimento e um impasse para a consolidação da democracia. Desse ponto de vista, o sentido último de nossas reivindicações por equidade em relação às oportunidades sociais é a realização plena de nossa condição humana que o racismo e a discriminação negam. Portanto, reivindicamos também o direito de

oferecer e de doar. Porque a nossa condição de vítimas ou de credores sociais não está inscrita em nossa natureza, mas foi historicamente construída (Carneiro, 2019, p. 118).

Sabemos que a discriminação racial é a materialização do racismo, sendo assim, a discriminação sofrida por Emma e suas companheiras se enquadra na reflexão da pesquisadora. Uma vez que:

O racismo é assim, cruel. Ao instituir a superioridade de um grupo racial e a inferioridade de outro, gera diversas perversidades. A excelência e a competência passam a serem percebidas como atributos naturais do grupo racialmente dominante, o que naturaliza sua hegemonia em postos de mando e poder (Carneiro, 2019, p. 254).

Além disso, Carneiro (2019) pondera que a discriminação racial está fundamentada no poder, que é exercido pelo tribunal, de maneira a invalidar as experiências das trabalhadoras. Demonstrando a maneira como essa tecnologia promove a manutenção de privilégios, dessa forma compreendemos que:

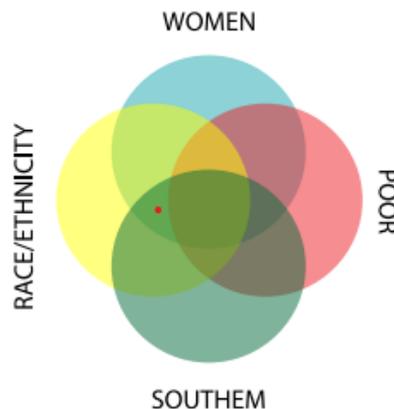
O racismo, enquanto pseudociência, busca legitimar a produção de privilégios simbólicos e materiais para a supremacia branca que o engendrou. São esses privilégios que determinam a permanência e a reprodução do racismo enquanto instrumento de dominação, exploração e, mais contemporaneamente, de exclusão social em detrimento de toda evidência científica que invalida qualquer sustentação para o conceito de raça (Carneiro, 2023, p. 20).

Sabendo da importância da discussão, Crenshaw reaplicou o mesmo conceito no artigo, *Mapeando as margens*: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres não-brancas<sup>18</sup>, publicado em 1991. Em 2012, a intelectual em seu artigo, *A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero*, apresenta imagens que ilustram a maneira como as discriminações operam de forma conjunta, possibilitando a compreensão de seus impactos na vida de mulheres negras:

**Figura 1:** Sobreposição das discriminações

---

<sup>18</sup> Artigo publicado originalmente como, *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color*.



Fonte: Assis (2019)

Na imagem acima, Crenshaw (2012) além de utilizar gênero e raça, acrescenta outros marcadores sociais, para demonstrar que essas categorias não podem ser vistas de maneira isolada. A autora critica a visão tradicional que parte do princípio de que elas não se sobrepõem. Historicamente, mulheres negras nunca foram vítimas de apenas um tipo de discriminação isoladamente. No início da colonização europeia e expansão capitalista, mulheres do continente africano foram racializadas, tendo sua cultura espoliada pelo colonizador. Por serem de mulheres de cor, inferiores ao europeu foram transformadas em mercadorias, que se tornariam tanto a força de trabalho que enriqueceria a metrópole como a moeda que faria a economia girar. Nesse primeiro momento, ocorre a intersecção entre a raça, classe e gênero, adicionando posteriormente outras formas de opressão.

Esse processo resultou em violências físicas e outras brutalidades, como o fato dessas mulheres terem que produzir filhos para serem vendidos. Essa violência permaneceu por longos anos, com o fim da escravidão a mulher negra passou a ser vítima de outras discriminações simultaneamente, “há mais de 150 anos, mulheres negras invocam a interseccionalidade e a solidariedade política entre os outros” (Akotirene, 2018, p. 18). Neste sentido, Sojourner Truth<sup>19</sup>, ativista estadunidense já articulava os marcadores sociais, raciais e de seu gênero em sua fala. Na Convenção dos Direitos da Mulher, em Ohio, a pensadora fez seu discurso mais conhecido, *Não Sou Uma Mulher?* Na qual fala sobre machismo e a maneira como mulheres negras são invisibilizadas, em sua fala utiliza sua experiência enquanto mulher negra, nascida

<sup>19</sup> *Sojourner Truth* (1797 – 26 de novembro de 1883) foi o nome adotado, a partir de 1843, por Isabella Baumfree, uma abolicionista afro-americana e ativista dos direitos da mulher. Truth nasceu no cativo em Swartekill, Nova York. Seu discurso mais conhecido, “Não sou uma mulher? ”, foi pronunciado em 1851, na Convenção dos Direitos da Mulher em Akron, Ohio (Geledés, 2009).

acorrentada a escravidão, vendida em leilão na infância.

Indubitavelmente, passar de escravizada para a condição de livre, não foi o suficiente para blindar mulheres negras das sequelas deixadas pelo processo colonial, uma vez que continuam a agir sobre a vida de mulheres racializadas, impactando em suas experiências. Crenshaw (2012) não somente utiliza a ilustração das sobreposições, como também faz uso da metáfora das avenidas que se cruzam, visto que a mulher negra será atravessada por vários fatores, como pode ser visto na figura abaixo:

**Figura 2:** Discriminação de gênero e raça



Fonte: Crenshaw (2012)

**Figura 3:** Intersecção entre racismo, pós-colonialismo e patriarcado.



Fonte: Crenshaw (2012)

Desse modo, analogia de utilizada pela pesquisadora, explicita como ocorre o processo de intersecção das discriminações. Na figura 2, ocorre o cruzamento da discriminação de raça e gênero, que ocorre no caso DeGraffenreid. Na figura 3, outros marcadores sociais se cruzam, para além do racismo citado pela intelectual, são adicionados ainda o patriarcado e o pós-colonialismo. Esses fatores estruturais são causadores de muitas desigualdades e são responsáveis pela marginalização de mulheres racializadas. Ao incorporar outros marcadores para Crenshaw (2012), compreende que ao longo da vida mulheres negras serão atravessadas

por outras avenidas. De tal modo, o conceito cunhado pela intelectual possibilita entender outros fenômenos. Neste sentido, Collins e Bilge (2020) acrescentam que:

A interseccionalidade como forma de investigação crítica invoca um amplo sentido de usos de estruturas interseccionais para estudar uma variedade de fenômenos sociais – por exemplo, a estrutura organizacional do futebol, as filosofias que moldam políticas públicas globais e nacionais e o ativismo social do movimento das mulheres afro-brasileiras – em contextos sociais locais, regionais, nacionais e globais. A interseccionalidade como prática crítica faz o mesmo, mas de maneiras que, explicitamente, desafiam o status quo e visam a transformar as relações de poder (Collins e Bilge, 2020, p. 55).

O pensamento das pesquisadoras, demonstra como o conceito pode ser aplicado para investigar contextos distintos e seus impactos nas configurações sociais. Apesar do ter ganhado notoriedade através de Kimbelé Creshaw, Collins e Bilge (2020) afirmam a interseccionalidade vem historicamente sendo discutida, como podemos observar nas discussões de intelectuais brasileiras estarem pautadas em não discutir, raça, gênero e sexo de maneira isolada. Logo, as feministas afro-brasileiras já falavam sobre as interseções que impactam as experiências de mulheres negras no contexto brasileiro, mas sem propriamente usar a nomenclatura. Desde sua criação, o projeto feminista negro, “trabalha o marcador racial para superar estereótipos de gênero, privilégios de classe e cisheteronormatividades articuladas em nível global” (Akotirene, 2018, p. 16). O olhar decolonial do feminismo negro vêm historicamente desconstruindo a ideia da categoria “mulher” como universal, Ribeiro (2018) pontua que o movimento feminista negro, busca expor outras possibilidades de ser mulher, conduzindo também para uma sociedade diversa que se busca construir. Neste sentido,

o feminismo decolonial é a despatriarcalização das lutas revolucionárias. Em outras palavras, os feminismos de política decolonial contribuem na luta travada durante séculos por parte da humanidade para afirmar seu direito à existência (Vergès, 2019, p. 27).

Dessa forma, ao reivindicarem o direito a existência pensando a articulação da interseccionalidade, de acordo com, Collins e Bilge (2020, p. 42) “A estrutura interseccional de construção mútua de categorias de identidade permitiu que as afro-brasileiras desenvolvessem uma política identitária”. Nesse contexto, surgem discussões sobre a noção de encruzilhada debatidas por pesquisadoras brasileiras. Obviamente, a interseccionalidade é um conceito fulcral para as discussões de raça, gênero e classe. Contudo, as pesquisadoras Raquel Weiss e

Winnie Bueno deslocam o conceito de interseccionalidade para o de encruzilhada de maneira evidenciar as experiências de mulheres negras no contexto brasileiro. Dessa maneira,

Ao formular esse lugar de encruzilhada no qual raça, gênero e classe se entrelaçam em um sistema singular de opressão, essa perspectiva permite vislumbrar por quais razões é tão difícil a uma mulher negra adentrar e suportar esse lugar que o tempo todo lhe diz da insuficiência de sua formação, da inadequação de seu modo de agir e pensar e que reduz suas origens ao plano do mito, daquilo que não é sério (Weiss; Bueno, 2024, p. 8)

Dessa maneira, pensando a noção de encruzilhada, compreendemos que, “foi cultivada uma identidade feminista negra de feições políticas no cruzamento entre racismo, sexismo, exploração de classe, história nacional e sexualidade” (Collins e Bilge, 2020, p. 42). Logo, se desconstruiu a visão universalizada criada sobre a imagem feminina, que funciona apenas como dispositivo de disseminação das construções patriarcais. Invalidando assim as identidades de outras mulheres e fortalecendo as desigualdades sociais. Da mesma maneira, Akotirene (2018) acrescenta que, ao ampliar o olhar para compreender relações de opressão, o pensamento feminista negro não se limita as cisheteronormatividades e não reproduz a cosmovisão ocidental. Evidentemente,

O feminismo negro está interessado em socorrer considerando os sentidos: se a pessoa está responsiva aos estímulos lésbicos, se sofreu “asfixia racial”, se foi tocada pela polícia, se está escutando articulações terceiomundistas. A única cosmovisão a usar apenas os olhos é a ocidental e esses olhos nos dizem que somos pessoas de cor, que somos Outros. A concepção de mundo que interessa ao feminismo negro se utiliza de todos os sentidos. E repito, não socorre as vítimas do colonialismo moderno prestando atenção à cor da pele, ao gênero, à sexualidade, genitália ou língua nativa. Considera isto, sim, humanidades. Orixá ilustra bem nossa base ética civilizacional: o corpo se relaciona com alteridade, baseado na memória, informação ancestral do espírito, e não pela marcação morfofisiológica, anatômica, fenotípica (Akotirene, 2018, p.16).

Por essa concepção pensando a encruzilhada, quando **Sueli Carneiro** (1993) pontua que ao tratarmos a categoria mulher, devemos nos questionar antes sobre qual mulher estamos falando, pois ao se universalizar a visão sobre a figura feminina negra, serão repetidos os mesmos padrões de exclusão e discriminação. Pois, “mulheres não são um bloco único – elas possuem pontos de partida diferentes” (Ribeiro, 2018, p. 25). Ao passo que, mulheres brancas nunca sofrerão as mesmas opressões que mulheres negras sofrem, uma vez que, “uma mulher negra terá experiências distintas de uma mulher branca por conta de sua localização social, vai

experenciar gênero de uma outra forma” (Ribeiro, 2018, p. 63). Dessa forma, ao ter em mente essa noção a professora e pesquisadora Carla Akotirene acrescenta que:

A interseccionalidade permite às feministas criticidade política a fim de compreenderem a fluidez das identidades subalternas impostas a preconceitos, subordinações de gênero, de classe e raça e às opressões estruturantes da matriz colonial moderna da qual saem (Akotirene, 2018, p. 24).

Apesar da poderação da pesquisadora, Bueno e Anjos (2021) reiteram a urgência de se trabalhar a encruzilhada, uma vez que:

o conceito de interseccionalidade não mais serve para preencher de sentidos as suas experiências nas encruzilhadas de múltiplos sistemas de opressão, uma vez que este é apropriado e esvaziado do seu sentido enquanto ferramenta de luta a partir de sua circulação acadêmica, controlada pelas formas de racismo por omissão (Bueno; Anjos, 2021, p. 364).

Historicamente, a mobilização afro-brasileira feminina considera importante em sua ação política a experiência pessoal e coletiva, promovendo assim formas de combater e desconstruir padrões pré-definidos pela sociedade. Dessa maneira, o movimento de mulheres negras no Brasil “mostra que os movimentos sociais constituem importantes respostas políticas aos padrões nacionais de desigualdade social, no caso em questão, as interseções de racismo, sexismo, exploração de classe e identidade nacional” (Collins e Bilge, 2020, p. 45). Além disso, **Nilma Lino Gomes** (2023) acrescenta sobre a importância dos movimentos sociais, em particular o movimento negro brasileiro aliado a produção da intelectualidade negra, como operadores das práticas de reflexão críticas aos padrões eurocentrados de mundo e conhecimento, uma vez que assumem compromisso político e epistêmico.

Na década de oitenta, como agente dismantelador o Movimento Negro Unificado (MNU) cumpre seu papel de mobilização política negra, emergindo como força representativa voltando suas preocupações no primeiro momento as reivindicações trabalhistas da massa marginalizada, com uma abordagem interseccional o grupo compreende os problemas relacionados a integração dos sistemas, sua articulação com os problemas da integração social e os efeitos sobre a população negra, o grupo tinha como foco central, problemas de raça e classe (Gonzalez, 2020). Como característica do grupo, Gonzalez (2020) aponta que se refere as outras organizações, o diferencial do MNU estava nessa combinação principalmente na abordagem voltada para os problemas de integração social. Analisando a abordagem do MNU em relação a sua influência na mobilização social e política, colocando no foco de suas

preocupações nos problemas estruturais e de raça, compreendemos que o grupo articulava práticas emancipatória aos padrões estabelecidos pelo processo colonial no âmbito social e de conhecimento, principalmente por apresentar uma análise da sociedade brasileira, utilizando a metodologia interseccional.

Nessa mesma época, as discussões promovidas pela intelectual Lélia Gonzalez<sup>20</sup>, também antecipavam o que Kimberlé Crenshaw viria a chamar de interseccionalidade, e que Bueno e Weiss (2024) nomeiam como encruzilhada, assim como as pesquisadoras, a antropóloga brasileira entendia que mulheres negras no Brasil, estavam expostas a várias discriminações, sofrendo os efeitos do racismo, colonialismo e do imperialismo simultaneamente. Neste sentido, em *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (2020), a intelectual expõe a maneira como esses marcadores operam de maneira conjunta, produzindo lugares pré-definidos para mulheres negras na sociedade brasileira.

A antropóloga ao longo de sua investigação busca compreender o fenômeno que naturalizou no contexto brasileiro e internalizou nas mentes brancas o lugar que pessoas negras deveriam ocupar na sociedade. Conforme, Gonzalez (2020, p.76) afirma, “[...] o racismo se constitui como sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira”. A percepção da antropóloga demonstra a maneira como o racismo foi se naturalizando no Brasil, se instalando na sociedade, perpetuando violências e desigualdades. Consequentemente, a “neurose cultural brasileira” estabeleceu lugares e imagens marginalizadas, como a concepção de: “mulata, doméstica e mãe preta”. Como descreve Gonzalez (2020), a “mulata”, é a imagem sexualizada, a mulher sedutora e desejada, essa imagem é permeada principalmente no Carnaval, época do ano que a figura feminina negra é exaltada. Mas essa imagem após o carnaval, se transfigura na “doméstica”, a imagem da mulher subalternizada, “mucama permitida” como denomina a autora. Além disso, existe a figura da “mãe preta”, a mulher que abnega da criação dos próprios filhos para se dedicar a criação dos filhos das brancas.

Dessa forma, a antropóloga demonstra a maneira como os efeitos coloniais continuam a agir na vida de mulheres negras e sua ação conjunta com o racismo e sexismo operam efeitos que definem o lugar que devem ser ocupados por elas na sociedade brasileira. De acordo com, a antropóloga:

Acontece que a mucama “permitida”, a empregada doméstica, só faz cutucar a culpabilidade branca porque ela continua sendo mucama com todas as *letras*. Por isso ela é violenta e concretamente reprimida. Os exemplos não faltam

---

<sup>20</sup> É importante pontuar que Lélia fez parte do grupo de fundadores do Movimento Negro Unificado (MNU), sua participação foi fundamental para abordagem interseccional do grupo.

nesse sentido; se a gente articular divisão racial e sexual de trabalho fica até simples. Por que será que ela só desempenha atividades que não implicam “lidar com o público”? Ou seja, atividades onde não pode ser vista? Por que os anúncios de emprego falam tanto em “boa aparência”? Por que será que, nas casas das madames, ela só pode ser cozinheira, arrumadeira ou faxineira, e raramente copeira? Por que é “natural” que ela seja a servente nas escolas, supermercados, hospitais etc. e tal? (Gonzalez, 2020, p. 85).

Por meio de suas ponderações e questionamentos, Gonzalez (2020) entende que esse padrão está intrinsecamente ligado a cosmovisão colonial patriarcal, essa construção molda a sociedade, que coloca a mulher negra no local de subalternidade. Da mesma maneira, Quijano (2005, p. 118) acrescenta que, “as novas identidades históricas produzidas sobre a ideia de raça foram associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho”. Da mesma maneira, o exemplo citado pela autora, sobre divisão racial e sexual do trabalho já expõe o lugar destinado para afro-brasileiras. À medida que, compreendemos esses padrões, Lélia explica que se detemos

o olhar em determinados aspectos da chamada cultura brasileira a gente saca que em suas manifestações mais ou menos conscientes ela oculta, revelando, as marcas da africanidade que a constituem. (Como é que pode?) Seguindo por aí a gente também pode apontar pro lugar da mulher negra nesse processo de formação cultural, assim como pros diferentes modos de rejeição/integração de seu papel (Gonzalez, 2020, p. 78).

Para demonstrar como se articula essa formação, a antropóloga utiliza dois conceitos importantes, a noção de “consciência e memória”. A autora explica que:

Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, a consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando a memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. (Gonzalez, 2020, p. 78-79).

Ao passo que, a consciência se torna o lugar a alienação, a memória se constitui como o lugar na verdade, podemos observar que criou dentro da consciência brasileira a narrativa deturpada pelo colonialismo, que oculta histórias verídicas. Como demonstra a antropóloga essa verdade é transformada em ficção, essa noção explica a maneira como as experiências de

mulheres negras são invalidadas, negligenciadas e desacreditadas pela sociedade. Tal como, acontece com Emma DeGraffenreid e suas colegas, apesar de ser um caso de afro-estadunidenses, enquanto mulheres negras, elas compartilham das mesmas discriminações das afro-brasileiras.

A noção de memória apresentada pela intelectual, será importante para a discussão da sessão 2.2. Visto que, esta unidade é parte fundamental para o romance de Miriam Alves. Além disso, a memória é vulnerável as encruzilhadas de opressão como demonstra Gonzalez (2020), essa percepção reafirma a maneira como a sociedade molda vários aspectos fundamentais que formação a identidade da mulher negra. Sendo assim, a memória da população negra se constitui um caminho para subverter o discurso universal e opressor.

Dessa forma, ao pensar a dinâmica descrita por Lélia, devemos pensar em Encruzilhada. Esse conceito “permite partir da avenida estruturada pelo racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado, em seus múltiplos trânsitos, para revelar quais são as pessoas realmente acidentadas pela matriz de opressões” (Akotirene, 2018, p. 29). Como também “a encruzilhada de forças ainda não recenseadas pelos inspetores da matriz colonial de produção de conhecimento escapam a possibilidade de serem domesticados” (Buerno; Anjos, 2021, p. 365). De tal modo, pensar a encruzilhada é resgatar as figuras descritas pela antropóloga (mulata, doméstica e mãe preta), que apresentam a maneira como as estruturas de opressão agem sobre os corpos femininos, que recebem esse nomeação de acordo com a forma que são vistas. Essa representação limitada é demonstrada por Gonzalez (2020) na prática, de modo que a intelectual comenta uma situação vivenciada por ela, como demonstra o trecho a seguir: “[...] vendedores batem à porta de minha casa e, quando abro, perguntam gentilmente: “A madame está? ”. Sempre lhes respondo que a madame saiu e, mais uma vez, constato como somos vistas pelo “cordial” brasileiro” (Gonzalez, 2020, p. 80-81). O relato da experiência de Lélia expõe a existência de lugares definidos para mulheres negras, construídas a partir do olhar da sociedade brasileira, sendo assim, a socióloga chama atenção mais uma vez sobre ser impossível trata raça e classe de maneira isolada.

Conforme afirma, Akotirene (2018, p. 64-65) “a interseccionalidade é a autoridade intelectual de todas as mulheres que um dia foram interrompidas”. Neste sentido, utilizando o conceito de encruzilhada conseguimos demonstra que, quando uma mulheres negras erguem suas vozes e demonstram como o cruzamento de opressões estão presentes em seu cotidiano, elas causam um barrulho capaz de ruir discursos. Logo, na construção de suas narrativas atravessadas por avenidas do racismo, sexismo e outras avenidas pavimentadas pela

cosmovisão colonial, a encruzilhada para as mulheres negras se torna um fonte essencial.

Dessa maneira ao tratar sobre a construção identitária demonstrando a influência do cruzamento da estruturas de opressão, os estudos de Souza (2021) de base psicanalítica promovem a compreensão de ser negro no contexto brasileiro em meio a uma ascensão que corrói aspectos que constituem sua identidade. A análise da psicanalista articula o conceito de Crenshaw (1989) e de Bueno e Weiss (2024), de maneira a expor como a intersecção de raça e classe massacra violentamente a construção identitária afro-brasileira. Inquestionavelmente, as discussões identitárias permanecem relevantes no cenário atual, visto que as pautas levantadas pelas feministas na década de oitenta continuam a fazer parte do cotidiano brasileiro. Além disso, a descrição de Souza (2021) aponta que ser mulher e negra no contexto brasileiro é uma batalha contratante contra processos discriminatórios, opressões e apagamentos, ou seja, são narrativas marcadas pelas avenidas da interseccionais. Logo, nesse embate ao ascender socialmente esse processo se mostra mais nocivo. De acordo com Neuza:

Lutando, muitas vezes, contra a maré da dominação, o negro foi, aos poucos, conquistando espaços que o integravam à ordem social competitiva e lhe permitiam classificar-se no sistema vigente de classes sociais. A ascensão surgia, assim como um projeto cuja realização traria consigo a prova insofismável dessa inserção. Significava um empreendimento que por si só, dignificava aqueles que o realizassem. E mais: retirando-o da marginalidade social em que sempre estivera aprisionado, a ascensão social se fazia representar ideologicamente para o negro como instrumento de redenção econômica, social e política capaz de torná-lo cidadão respeitável, digno de participar da comunidade nacional (Souza, 2021, p. 50).

A abordagem de Souza(2021) reafirma a maneira como o campo da discussão interseccional engloba diversas categorias, ao trata a relação entre identidade e ascensão social esse traço fica mais evidente. Bem como, destaca a forma como a estruturas se sobrepõe formando a encruzilhada que molda a formação identitária da população negra, resultando em uma violência simbólica. As experiências de mulheres negras na sociedade brasileira são atravessadas pelo racismo, como aponta Carneiro (2019) esta estrutura permanece instalada nas instâncias sociais, sendo necessário lutar por vários processos simultaneamente, uma vez que não se trata apenas do racismo isoladamente. Segundo a intelectual:

o ser mulher negra na sociedade brasileira se traduz na tríplice militância contra os processos de exclusão decorrentes da condição de raça, sexo e classe, isto é, por força das contradições que o ser mulher negra encerra, recai sobre elas a responsabilidade de carregar politicamente bandeiras históricas e

consensuais do movimento negro, do movimento de mulheres e somar-se aos demais movimentos sociais voltados para a construção de outro tipo de sociedade baseada nos valores da igualdade, solidariedade, respeito à diversidade e justiça social (Carneiro, 2019, p. 152).

De tal modo, quando Gonzalez (2020) trata a neurose cultural brasileira como a assintomática do racismo, a antropóloga expõe como o racismo está expresso dentro do contexto brasileiro. À medida que define lugares para pessoas negras, bem como releva que as heranças do sistema colonizador não foram superadas. Dessa maneira, compreendemos que, “o racismo não descansa. Por isso mesmo, a luta tem que ser permanente, contínua” (Carneiro, 2023, p. 313).

Certamente, ao pensarmos como a dinâmica das estruturas de poder estão enraizadas no patriarcado e a forma com ela operam de forma interseccional. Podemos compreender como esse processo consolidou essa estrutura, que se instalou no inconsciente da sociedade, não sendo admitida quando exposta e quando discutida é descredibilizada. É neste sentido, que chegamos ao “dispositivo de racialidade” discutido por Carneiro (2023), a pesquisadora vai apresentar essa noção em *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser* (2023), edição que se originou de sua tese de doutorado e publicada em formato de livro. A obra apresenta debates sobre o racismo no contexto brasileiro que vem sendo desenvolvido a muito tempo em seu trabalho, de acordo com a intelectual:

[...] existência de um dispositivo de racialidade operando na sociedade brasileira de tal modo que, pela articulação de múltiplos elementos, configura a racialidade como um domínio que produz poderes, saberes e subjetividades pela negação e interdição de poderes, saberes e subjetividades. Pode-se dizer que o dispositivo de racialidade instaura, no limite, uma divisão ontológica, uma vez que a afirmação do ser das pessoas brancas se dá pela negação do ser das pessoas negras. Ou, dito de outro modo, a superioridade do Eu hegemônico, branco, é conquistada pela contraposição com o Outro, negro (Carneiro, 2023, p. 12).

O argumento do pesquisadora, destaca como a forma como esse dispositivo atrelado a raça vai se articular como tecnologia de poder, organizando e construindo uma hierarquia nas relações raciais na sociedade brasileira. Evidentemente, o argumento de (2023) reforça necessidade de não apenas assumir que essa estrutura existem, bem como articular formas de romper com as estruturas desse sistema a fim de combatê-la, uma vez que:

o racismo enquanto dispositivo de poder de sociedades multirraciais de passado escravocrata, nas quais o racismo opera como um disciplinador, ordenador e estruturador das relações raciais e sociais e nas quais se amalgamam as contradições de classe e raça. A pobreza se instituiu como condição crônica da existência negra, na medida em que a mobilidade de classe torna-se controlada pela racialidade. Essa dinâmica tem efeito paralisante sobre o grupo dominado, produzindo seu confinamento aos patamares inferiores da sociedade e produzindo resistências que se constituem muitas vezes como mecanismos de inscrição da racialidade subjugada na dinâmica do dispositivo, e menos como estratégia de emancipação (Carneiro, 2023, p. 54-55).

Dessa forma, a partir da noção apresentada pela intelectual, que contruibui em nosso debate. Quando falamos de interseccionalidade estamos falando de sistemas de opressão advindos de uma herança cultural que recorre de muitos séculos, tecnologias desenvolvidas para oprimir e subjugar. Que reafirmam que ainda existe um olhar colonial sobre os corpos, produções e pensamentos de mulheres negras (Ribeiro, 2018). Mulheres negras vêm lutando com esse sistema desde o início da expansão imperialista, por meio de ferramentas consideradas sem utilidade ou valor para o colonizador. Mas qual seriam as armas mais poderosas para as culturas escravizadas senão sua própria ancestralidade? A verdadeira riqueza está contida nos saberes, nas tradições nas memórias afetivas, que se mostram uma ferramenta poderosa diante da dominação do colonizador. Como Ribeiro (2018, p. 125) afirma, “a combinação de opressões coloca a mulher negra num lugar no qual somente a interseccionalidade permite uma verdadeira prática, que não negue identidades em detrimento de outras”. A coletividade cultural construída por mulheres negras dentro de suas comunidades, forma uma rede de transmissão de conhecimento que forma um discurso potente construído pela subversão.

Por certo, esses mecanismos utilizados por mulheres negras, na obra de Miriam Alves representam um manifesto de ancestralidade e resistência afro-brasileira. No romance a força das mulheres, evidencia o matriarcado herdado da mãe África que descontrói a cosmovisão patriarcal. Representando o papel de poder e empoderamento das mulheres nas sociedades africanas, Lélia relembra que:

[...]em sua maioria, desde a Antiguidade até a chegada dos islamitas e dos europeus judaico-cristãos, o lugar da mulher não era o da subordinação, o da discriminação. Do Egito antigo aos reinos dos axântis ou dos iorubás, as mulheres desempenharam papéis sociais tão importantes quanto os homens. Em muitos casos, até o poder político era partilhado com elas (Gonzalez, 2020, p. 269).

A professora Oyèrónké Oyèwùmí em, *Conceituando gênero: a fundação eurocêntrica*

de conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas, acrescenta ao argumento de Gonzalez (2020), ao descrever a configuração das famílias iorubás, são fluidas e os papéis sociais são situacionais. Segundo Oyěwùmí (2023) não ocorre a marcação de gênero dentro da tradição familiar Iorubá. A pesquisadora esclarece que os papéis são difusos e não definidos por gênero, “isso porque o princípio fundamental da organização familiar é a senioridade, que se baseia na idade relativa, e não no gênero; ou seja, as categorias de parentesco codificam as relações de senioridade, e não gênero” (Oyěwùmí, 2023, p. 177). A senioridade forma a hierarquia de acordo com a idade cronológica. Além disso, Oyěwùmí (2023) aponta também a matrifocalidade dentro dos sistemas familiares, visto que “se existe alguma identidade que define as mulheres, essa é a posição de mãe” (Oyěwùmí, 2023, p. 178). Desse modo, a matrifocalidade em muitos sistemas africanos é responsável por moldar e organizar as relações familiares.

Consequentemente, a relação do matriarcado descrito por Lélia e Oyèrónké no contexto das sociedades africanas, expõe sistemas que podem enfraquecer o patriarcado. De tal modo, que constroem dentro da obra literária maneiras de coexistir e dismantelar sistemas de opressão. Assim, o percurso feito por meio do conceito de Kimbelé Crenshaw e pelo deslocamento dessa noção por Bueno e Weiss (2024) evidencia a articulação cruzamento de sistemas de opressão, que agem em diversas instâncias sociais, impactando nas experiências de mulheres negras, moldando suas identidades, transformando sua relação cultural e suprimindo suas memórias. Logo, ao se apropriarem da interseccionalidade mulheres negras reivindicam novos espaços, desconstruindo um discurso de opressão. Por certo, em escritos permeados a memória ancestral emite o grito de resistência de várias vozes relembram o passado encoberto pelo colonizador.

Esquecer isso é negar toda uma história feita de resistências e de lutas, em que essa mulher tem sido protagonista graças à dinâmica de uma memória cultural ancestral (que nada tem a ver com o eurocentrismo desse tipo de feminismo). Esquecer isso significa não querer ver todo um processo de expropriação socioeconômica e de apropriação cultural que as classes dominantes brancas têm exercido contra mulheres e homens negros deste país (Gonzalez, 2020, p. 268).

Desse modo, as narrativas de mulheres negras carregam memórias profundas da história, outrora silenciadas pela hegemonia dominante. Por certo, também revelam vivências que desafias a história oficial, lançando luz sobre a complexa teia de identidades de resistências que constroem a história afro-brasileira. Neste sentido, as memórias subterrâneas ecoam no presente

maneiras de compreender a totalidade das experiências históricas de mulheres negras e subverter o discurso colonial.

## **2.2. Memórias subterrâneas: a ancestralidade nas linhas do tempo**

A identidade cultural afro-brasileira, tem como parte fundamental de sua constituição a memória, que por sua vez se liga a raízes e espiritualidades africanas. No território das lembranças várias imagens, lugares, objetos e pessoas compõem a ancestralidade de mulheres negras. Conforme afirma, Evaristo:

Recordar é preciso. Impreciso é, muitas vezes, o desenho amorfo no quase vazio de nossa memória. Inventa-se, pois, uma história, preenche-se com a ficção o vácuo produzido não pelo esquecimento, mas pelo desconhecimento do evento histórico silenciado em sua profundidade. Cultivemos as nossas molhadas lembranças, retirando o mofo do tempo. E uma imagem há de persistir. A do navio. (Evaristo, 2012, p. 160).

A reflexão da escritora, demonstra como a memória afro-brasileira foi moldada por estruturas interseccionais, que impactaram em sua consolidação plena. Utilizando a metáfora do navio, Evaristo (2012) chama atenção para as narrativas forjadas pelo legado colonial e sobre as lembranças fragmentadas na diáspora. De acordo com, Nogueira (2008, p. 30) “Na literatura, o deslocamento categorias de tempo e espaço recupera o passado no presente, simultaneamente, representa possibilidades para construções narrativas futuras”. Neste sentido, ao falar sobre a noção de memória, é tratar de uma construção que sustenta a história de um povo, lembranças formadas ao longo da história que formam parte da cultura da sociedade. Logo, ao trata a sobre memórias compartilhadas por uma comunidade, chegamos ao que o sociólogo Maurice Halbwachs, denominou “memória coletiva”. Certamente, compreender o termo cunhado pelo intelectual francês se faz necessário, visto que a simbologia da coletividade tem grande representatividade no contexto de mulheres negras.

O termo memória coletiva designa fatos que permanecem vivos na sociedade e formam uma unidade importante dentro da dinâmica social. Logo, o sociólogo afirma que, as lembranças permanecem coletivas, uma vez que,

[...] elas nos são lembranças pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. É porque, em realidade, nunca estamos sós. Não é necessário que outros homens estejam lá, que se distingam materialmente de nós: porque

temos sempre conosco e em nós uma quantidade de pessoas que não se confundem (Halbwachs, 2004, p. 30).

À medida que, que pontos que estruturam a memória se consolidam dentro de uma comunidade, fortalecem o eixo cultural composto pelas lembranças construídas coletivamente. De tal modo, essas experiências compartilhadas não fundamentais tanto para dinâmicas sociais, bem como para a consolidação de novas epistemologias. Dessa maneira, no núcleo familiar da família Loureiro de Assis, é formada por memórias construídas coletivamente, que é disseminada através da tradição da oralidade. Bará ao transitar pelas linhas do tempo, visita vários momentos vivenciados durante sua infância na Vila Esperança, revisitando pessoas, lugares e revivendo as tradições de famílias. Esse trânsito entre as lembranças é um fator importante, pois durante o percurso entre as lembranças alguns símbolos podem ser modificados. Assim, Halbwachs (2004) esclarece que memória não se trata de um fenômeno estático sendo submetido a reconstruções, flutuações ou mudanças em certos pontos das lembranças. Tratam de alterações que ocorrem ao longo do tempo, mas também existe aspectos que se mantêm sem alterações. Certamente, podemos atribuir as tradições específicas a esse mérito. Por exemplo, dentro da constituição familiar da obra de Miriam Alves, existem narrativas passadas entre as mulheres que não sofrem mudanças, elas são passadas da mesma forma que estão gravadas dentro do espaço memorialístico. No entanto, outras interferências estruturais, como as apontadas por Kimberlé Crenshaw podem causar as flutuações da memória. A interferência de sistemas interseccionais, podem causar flutuações, causando apagamentos principalmente nas populações marginalizadas. Nesse processo, aspectos importantes podem ser suprimidos e substituídos referências distintas.

Neste sentido, a perspectiva de Michael Pollak sobre o conceito de “memórias subterrâneas”, é fundamental para esta discussão ao destacar que esse conceito proporciona o fortalecimento de unidades memorialísticas de povos subalternos. Visto que, ao trabalhar essa noção, o pesquisador enfatiza a importância das histórias orais, recurso fundamental na construção de narrativas de autoria feminina negra, bem como no fortalecimento ancestral dentro de sua comuna. Além disso, “a história oral é potencialmente uma tecnologia para reproduzir a memória política, uma tecnologia acessível pela primeira vez aos silenciados, aos inaudíveis, aos não emancipados: mulheres, a classe trabalhadora, as pessoas comuns” (Mcclintock, 2010, p. 48). Pollak (1989), reconhece a importância do conceito cunhado por Maurice Halbwachs, no entanto o intelectual alerta sobre o caráter problemático da memória coletiva. De acordo com, o pesquisador austríaco a seletividade da memória e o processo de

negociação gerado para a conciliação da memória individual e com a coletiva, gera impactos sociais nocivos. Em outras palavras, esse fenômeno pode ocasionar dentro da sociedade uma universalização da memória, acarretando perdas culturais. Essa dinâmica pode ser entendida, na relação entre colonizador e colonizado. Com a expansão imperialista, a população do continente africano teve sua cultura espoliada pela ação do europeu, durante esse processo todos os aspectos fundamentais da cultura dos povos escravizados por invalidadas. De tal modo, por meio da dominação, a estratégia do colonizador era extinguir as referências que estruturam a memória dessa população. Assim, por meio da colonização da memória, o europeu silenciava, apagava e uniformizava a memória dos povos colonizados.

Desse modo, as memórias subterrâneas promovem a subversão do silêncio, promovendo a emancipação de narrativas outrora negligenciadas pela ação colonial. Segundo o intelectual:

Ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à “Memória oficial”, no caso a memória nacional (Pollak, 1989, p. 2).

Conforme, discorre Pollak (1989) as memórias subterrâneas rompem com a universalidade pré-estabelecida, agindo como instrumento de resistência e fortalecimento. De acordo com, o intelectual pessoas que testemunharam lembranças individuais e de seus grupos durante anos e até séculos possuem uma rede de transmissão. Assim, “Opondo-se à mais legítima das memórias coletivas, a memória nacional, essas lembranças são transmitidas no quadro familiar, em associações, em redes de sociabilidade afetiva e/ou política” (Pollak, 1989, p. 6). Essa rede informal de transmissão as lembranças da população marginalizada conseguem resistir as interferências que operam sobre a memória. Além disso, aborda outro ponto relacionado a esse fenômeno, o silêncio. O sociólogo aborda esse termo de duas maneiras, como forma de resistência e uma estratégia sobrevivência. Como destaca o pesquisador:

O longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais. Ao mesmo tempo, ela transmite cuidadosamente as lembranças dissidentes nas redes familiares e de amizades, esperando a hora da verdade e da redistribuição das cartas políticas e ideológicas (Pollak, 1989, p. 3).

Do mesmo modo, o silêncio surge como uma forma de sobrevivência dos povos diante da dominação, bem como o prolongamento desse silêncio resulta em uma solução para apagar os traumas vividos por esses grupos. Ao trabalhar a noção de memória, silêncio e esquecimento,

Pollak (1989) compõe a condição de grupos marginalizados, os quais são atravessados por esses fenômenos de maneiras distintas. A condição da mulher negra em relação a memória compreendemos que este silêncio foi imposto pelo sistema colonizador e quando evocar as memórias subterrâneas, esmagadas pelo imperialismo afro-brasileiro demonstram que a força de sua ancestralidade. As memórias subterrâneas passadas de maneira informal, demonstram a rede de transmissão utilizadas a gerações por mulheres negras.

O ato de contar histórias, carrega consigo não apenas as narrativas que estruturam parte da identidade cultural de uma comunidade, bem como são responsáveis por manter viva as raízes ancestrais. Que são ancoradas nas tradições, na religião e nos legados de família, pela perspectiva de Pollak (1989) a oralidade é responsável pela transmissão de memórias marginalizadas. Evidentemente, a constituição memorialística de mulheres negras implica em lembranças marcadas por violências, exploração e massacre de diversas comunidades, um passado que assombra a população afro-brasileira. No entanto, é algo que não pode definir a mulher negra, pois sua memória é constituída por várias vozes. Mulheres que resistiram a ação da branquitude de sessar suas vozes. De tal modo,

entre feridas e cicatrizes, identidades mutiladas são reconstruídas com o auxílio de uma memória mítica, que circula pela oralidade e que se afirma, muitas vezes, como um contra-discurso à história oficial brasileira (Evaristo, 2012, p. 4).

Ao emergirem, em novos discursos as memórias subterrâneas são construídas a partir de lembranças e experiências das comunidades afro-brasileiras. Dessa maneira, os símbolos responsáveis por compor as referências memorialísticas, são transformados em narrativas que quebram as correntes do silêncio e rompem com as fronteiras esquecimento. Assim como, Pollak (1989) a historiadora Beatriz Nascimento, ressalta a importância das histórias orais como forma de subverter a cosmovisão ocidental. Nascimento (2021) descreve que a relação entre memória e oralidade promovem a coesão dentro dos grupos, principalmente dentro dos sistemas alternativos. Em um estudo realizada dentro de comunidades quilombolas na região de Minas Gerais, o objetivo da intelectual era encontrar a “continuidade histórica”, isto é, “traços de resistência”, como explica Nascimento (2021, p. 133-134) “a continuidade seria a vida do homem – e dos homens–, permanecendo aparentemente sem clivagens, embora achatada pelos vários processos e formas de dominação, subordinação, dominância e subserviência”. Durante as entrevistas e observações, a historiadora constatou que dentro daquela comunidade, principalmente nas manifestações folclóricas haviam característica de continuidade histórica.

Nos Festejos folclóricos-religiosos, de acordo com, Nascimento (2021, p. 138) “Havia neles toda uma impregnação história, pois os termos tinham nomes e especificidades significativas”. Esse festejo era denominado “Reinado”, sendo constituído por pequenos exércitos, tendo como comandante um negro ou mestiço, cada um recebia um nome: da Congada, de Moçambique, de Catupé e do Vilão. As particularidades de cada exército são explicadas pela pesquisadora como:

O primeiro referia-se a um patriarcado africano que se centralizou em um poder político-administrativo, que fora o Reino do Congo dos séculos XIII ao XV. O segundo, também referenciado ao passado africano, representava um matriarcado, ou pelo menos um grande poder político da mulher, ao mesmo tempo descentralizado, na África do mesmo período. “A diferença entre a Congada e o Moçambique é que na Congada é o rei, no Moçambique são as rainhas, mas as diferenças que os pretos dizem que têm é no toque do tambor e das caixas.”\*\*\*\* O terceiro terno, de Catupé, é o índio brasileiro, e o quarto e último representa o português, é o terno do Vilão (Nascimento, 2021, p. 138).

Por meio dessas informações compreendemos, a forma como esses traços fundamentais da memória são transformados em um contra discurso. Dentro do contexto dessa comunidade, Nascimento (2021) aponta que existia um embate entre a comunidade quilombola e os fazendeiros da região. No início da instalação dos negros naquela região, residiam tanto populações negras com indígenas. A vida naquela região foi marcada por embates dos fazendeiros contra as populações daquele quilombo, que resultou em massacres e a reescravização. Esses fatos ficaram marcados dentro da memória desse grupo, desse modo além dos aspectos herdados da cultura africana outras referências importantes para aquela população ficaram marcadas dentro das memórias subterrâneas.

Esses traços não foram esquecidos ou silenciados, mas se tornam um importante ponto de resistência e coesão naquela comunidade. Sem dúvida, compreendemos como a articulação dessa memória funciona como alicerce de sustentação cultural. Logo, ao reafirmar sua voz por meio da memória, que consequentemente se liga a ancestralidade, resultado no processo de fortalecimento identitário. Essa conexão entre memória e identidade, demonstra pontos essenciais dentro das configurações afro-brasileiras. Por esse fenômeno implica não apenas em traumas ocasionados pelo passado escravista que marca o cotidiano da população negra até os dias atuais, mas apresenta um elo de construção de referências fundamentais para consolidação identitária. Além disso, em *Bará na trilha do vento* (2015), o personagem tio Sabino faz uma reflexão importante sobre a memória, com evidencia o trecho a seguir:

Aprender que os fatos escritos na página do tempo não se mudam, por mais que não gostemos deles. Podemos rever, mas não mudar. Cabe anos somente escrever novas páginas no presente para o futuro em que estaremos. Passear no tempo é bom para entendermos melhor as coisas e escrever coisas belas para vivermos (Alves, 2015, p. 46).

As palavras do ancião são essenciais na compreensão que por meio do passado pode se escrever um futuro. Sabino poderá não ser possível mudar os fatos já ocorridos, no entanto deixa claro que ao revisitar o passado nas lembranças um futuro diferente pode ser escrito. De tal modo, os fatos contidos nas memórias subterrâneas permitem a construção de uma identidade diferente da forjada a partir do passado colonial. Consonante Santos e Seidel (2020) devido ao processo de aculturação forçada os povos escravizados, na literatura produzida pela população negra se destaca o desejo de fazer emergir memórias esquecidas. Da mesma forma, essa produção se apoia na memória ancestral para reescrever sua história.

Deste modo, a literatura afro-brasileira parte do lugar da memória ancestral, e em especial a produzida por mulheres negras, mostra como esse fenômeno é fundamental para da consolidação identitária. Visto que, ao desconstruir as narrativas criadas pelos processos coloniais, rompendo com imagens forjadas por esse sistema. Neste sentido, ao tratar a relação entre as categorias, Pollak (1992) em *Memória e Identidade Social* ressalta três elementos fundamentais da memória. Constitutivos classificados como: “acontecimentos, pessoas/personagens e lugares”. Os acontecimentos são divididos em duas categorias, os “vividos pessoalmente” e os que o autor denomina como os “vividos por tabela” que são acontecimentos vivenciados pelo grupo.

São acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou, mas que, no imaginário, tomaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não. Se formos mais longe, a esses acontecimentos vividos por tabela vêm se juntar todos os eventos que não se situam dentro do espaço-tempo de uma pessoa ou de um grupo. É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorre um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada (Pollak, 1992, p. 201).

A noção de acontecimentos vividos pessoalmente dentro do texto literário, podemos atribuir as experiências vividas pela personagem Bará quando criança explorando as aventuras infantis na Vila Esperança, viajando pelo vento embarcando por caminhos distintos. Do mesmo modo, que os acontecimentos vivenciados por tabela podem ser atribuídos as narrativas que fazem parte do círculo familiar e formam o legado ancestral. À medida que estes

acontecimentos são fixados nas lembranças, é formado o quadro memorialístico. Além disso, o autor explica que a memória é constituída de “pessoas/ personagens” e assim como nos acontecimentos são figuras que entram no decorrer da vida e aquelas passaram a ser conhecidas indiretamente ou que não pertencem a espaço-tempo. Ao longo da vida, muitas pessoas/personagens irão compor parte importante das referências memorialísticas, tanto no contexto familiar ou em outras relações sociais.

O último constitutivo diz respeito ao “lugar”, existem lugares fixados nas lembranças que permanecem ligados de maneira significativa individual ou coletivamente. Pollak (1992) utiliza como exemplos lugares que marcaram determinado momentos da infância, bem como monumentos públicos que servem como base para relembrar períodos que compõem a memória. O sociólogo descreve que no constitutivo da memória, existem lugares fora do espaço tempo da pessoa, que podem construir um lugar importante para a memória do grupo (Pollak, 1992). Utilizando o conceito de lugar apresentado pelo autor compreendemos como a ligação que um lugar estabelece na memória sentimento de pertencimento. Conforme Pollak (1992) aponta, quando um lugar se torna muito forte dentro da memória de um grupo, ele se torna uma herança familiar passada de forma intergeracional, dessa forma essa herança se funde a identidade fortalecendo o elo entre raízes e a cultura. Dessa forma,

[...] a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo e sua construção de si (Pollak, 1992, p. 204).

Essas características memorialísticas, se fazem presentes na construção do discurso narrativo dentro da obra literária de mulheres negras. Consonante Souza (2007, p. 31) “Na diáspora forçada, fugindo à coisificação imposta pela escravização, os africanos e afrodescendentes costuraram e teceram identidades, a partir da memória, reorganizam suas vidas desenhando novas configurações culturais”. No território diaspórico, a memória é o fio condutor responsável por reestabelecer momentos apagados ou esquecidos na história afro-brasileira. A memória faz emergir as heranças ancestrais afogadas nas águas do atlântico. Ao compreender os fatores que compõe esse fenômeno e a maneira como mulheres negras utilizam como um recurso fundamental na estruturação cultural e identitária, revela que a ancestralidade se mantém viva nas linhas do tempo. De tal modo, estabelece um meio de resistência contra sistemas de apagamento. Além disso, entendemos que os constitutivos memorialísticos descritos por Pollak (1992) são vulneráveis a estruturas interseccionais de opressão de raça,

gênero e classe. Ademais, a articulação das memórias subterrâneas, por meio da oralidade estabelece um sistema de transmissão das configurações sociais fulcral, onde mulheres negras conseguem fortalecer suas narrativas ancestrais. Ao passo que, o mesmo sistema que silenciou vozes negras não foi capaz de sufocar memórias que fazem ecoar o legado de resistência.

Portanto, por meio de transmissões orais resgatam e preservam suas histórias, reafirmando suas identidades. Assim, o resgate e valorização da memória ancestral resulta na preservação cultural, bem como representa um ato de resistência política. Ao romper com as narrativas dominantes, evidencia a importância da ancestralidade na construção de novas configurações sociais e culturais. Ademais, explorar a herança ancestral proporciona compreender como mulheres negras tecem narrativas capazes de ecoar através das gerações.

### **2.3 Herança ancestral: O legado de força e resistência**

Historicamente, mulheres negras vêm lutando contra os efeitos do passado colonial, como forma de romper com legado da dominação neoimperialista. Nesse processo, Evaristo (2009) acrescenta que a população negra buscou ao longo do tempo formas de resistência que se tornaram marcas da nação brasileira nas artes, na música, na dança, na culinária e nas vivências religiosas. É a herança africana que se tornou parte basilar da cultura híbrida do país. Da mesma maneira, o texto literário produzido por mulheres negras corresponde a um símbolo de etnicidade e pertencimento identitário, bem como se distancia de condicionantes forjados para imagem feminina negra. Ao reivindicar campos discursivos outrora relegados, se constrói uma obra literária que apresenta a história e experiências, que ao mesmo tempo denunciam as opressões não esquecidas, celebrando as raízes ancestrais. Neste sentido, ao pensarmos a herança deixada, construída dentro da obra literária e na transmissão intergeracional familiar. Qual a herança deixada por mulheres negras senão o próprio legado de resistência cultural/ancestral? Ora, sua presença se faz presente nas narrativas orais e dentro dos tecidos textuais costurados pela memória ancestral.

O legado é um fator fundamental, visto que estabelece ligação com a transmissão das raízes culturais difundidas por meio da oralidade. Na narrativa de Miriam Alves o legado celebra a figura feminina, marcada por uma linhagem de mulheres responsáveis por manter viva no ceio familiar suas raízes ancestrais. As mulheres carregam o passado, semeiam no presente para construir um futuro vinculado as raízes africanas. Ao narrar suas histórias as mulheres negras conseguem manter viver a memória ancestral, suas histórias contidas nas palavras e

transpostas para o texto literário revelam um ato que faz parte de essência da humanidade. Segundo Motta (2013) o ato de narrar é uma experiência essencial para o indivíduo, sendo enraizada na existência humana. Pela definição do pesquisador, “O contar narrativas, observa, é uma arte judicatória: o ato configurante que preside ao tecer da intriga consiste em *considerar junto*, tecer reflexivamente um *todo* significativo” (Motta, 2013, p. 12).

Dessa maneira, ao pensar a forma como o texto literário oportuniza dialogar com diferentes configurações culturais, sociais, históricas e identitárias, simbolizando e estilizando realidades. Resultando em outras possibilidades, para que sejam abertos outros caminhos, na qual vozes antes silenciadas possam ser ouvidas. De tal modo, na obra literária é possível encontramos várias configurações da sociedade, uma vez que por sua constituição, pode revelar ou ocultar as estruturas sociais construídas por diferentes camadas. Logo, Candido (1967) em sua obra, *Literatura em Sociedade* afirma que:

A literatura é, pois, um sistema vivo de obras, agindo uma sobre as outras e sobre os leitores; e só vive na medida em que estes a vivem, decifrando-a, aceitando-a, deformando-a. A obra não é um produto fixo, unívoco ante qualquer público; nem este é passivo, homogêneo, registrando uniformemente o seu efeito. São dois termos que atuam um sobre o outro, e aos quais se junta o autor, termo inicial desse processo de circulação literária, para configurar a realidade da literatura atuando no tempo (Candido, 1967, p. 86-87).

Essas configurações constituem a literatura enquanto sistema vivo, expondo na obra tanto elementos culturais como fatores sociais, econômicos e políticos. Neste sentido, Schimdt (2012) concorda que, a carga cultural da narrativa desempenha papel simbólico de caráter social, por gerar informações que moldam e validam o que pode ser expresso e, de certa forma, alcançado dentro de uma cultura. Além disso, o argumento da pesquisadora, permite entender que existe uma polarização da literatura produzida por mulheres negras. Esse processo pode ser explicado através do fenômeno que **Cida Bento** chamou de “Pacto da Branquitude”, o termo cunhado por Bento (2022) trata de um pacto não verbalizado pela branquitude, que visa manter privilégios. Esse conceito pode conduzir ao questionamento da existência de alguma forma de reunião onde foi acordado formas de manter a população negra excluída. De acordo com, a intelectual:

é evidente que os brancos não promovem reuniões secretas às cinco da manhã para definir com vão manter seus privilégios e excluir os negros. Mas é como se assim fosse: as formas de exclusão e de manutenção de privilégios nos mais diferentes tipos de instituições são similares e sistematicamente negadas ou silenciadas (Bento, 2022, p. 18).

Essa relação de privilégios se reflete na construção discursiva que evidenciam relações de poder. Como por exemplo uma literatura que represente a população negra e outros grupos marginalizados sempre sem direito a fala, sendo limitados a subalternização. De tal modo, o conceito cunhado pela intelectual é importante por reforçar os argumentos apontados por Gonzalez (2020) ao tratar os processos discriminatórios que atravessam mulheres negras. Além disso, demonstra pontos de articulação dentro da narrativa literária que a produção de autoria feminina busca desconstruir. Neste sentido, tratar de herança ancestral é se referir a vários elementos e referências de um grupo, bem como as lutas contra as narrativas forjadas e sistemas de opressão. Assim, D. Cina evidencia o símbolo do legado de residência ancestral e identitário de mulheres negras como demonstra o trecho a seguir:

Proferiu palavras de celebração da vida, aprendidas de mãe para filha, há tempos perdidas no tempo. Ela, a última guardiã a conhecê-las, se não as transmitisse perder-se iam no mesmo tempo que as guardou. Deveriam ser passadas, oralmente, como um sopro de verdade, com a anuência das antepassadas e a força do vento. As energias das mulheres de várias gerações que se entrecruzam na linha do destino vibravam naquelas poucas frases, misturadas em linguagem e sotaques de múltiplas origens e múltiplos lugares. Lugares distintos geograficamente dali mas presentes na genealogia interna de cada descendente (Alves, 2015, p. 116).

O legado fortalece as identidades, se transformando no sofrimento da verdade como descrito na obra de Mirim Alves. Ademais, quando uma mulher negra transpõe sua voz para o texto literário, faz ecoar saberes e insurgências. De tal forma, “os saberes produzidos pelos indivíduos de grupos historicamente discriminados, para além de serem contra discursos importantes, são lugares de potência e configuração do mundo por outros olhares e geografias” (Ribeiro, 2017, p. 77). Não somente, essa produção discursiva é carregada de experiências e vivências que formam uma narrativa subversiva, como também é um recurso fundamental. Consonante Motta (2013) a linguagem é um recurso que permite ir contra cosmovisões, rompendo estruturas e realidades. Assim, ao produzirem escritos carregados de heranças a mulheres negras desconstruem a identidade formadas a partir de lugares sociais estabelecidos pela cosmovisão europatriarcal.

Dessa forma, são atravessadas novas fronteiras para construir conhecimentos e cosmologias distintas. De acordo com, Quijano (2005, p. 126) “a elaboração intelectual do processo de modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno,

capitalista e eurocentrado”. Conforme a perspectiva eurocêntrica apresentada pelo pesquisador, a literatura de autoria feminina negra expõe a emergência de desconstruir essa estrutura, principalmente por ecoar narrativas ancoradas em pontos de virada vinculados ao passado, dando continuidade ao presente e remetendo ao futuro, criando as representações verídicas de si e identidades individuais (Motta, 2013). Ao construir suas narrativas conforme Candido (1967, p. 30) acrescenta “os elementos individuais adquirem significado social na medida em que as pessoas correspondem a necessidades coletivas; e estas, agindo, permitem por sua vez que os indivíduos possam exprimir-se, encontrando repercussão no grupo”. De tal modo, ao narrar suas histórias por meio do tecido textual, onde são estilizadas as raízes e tradições a obra literária consegue transpor a memória ancestral, se transformando em uma rede de transmissão fulcral.

Como relembra Motta (2013) biografias e identidades pessoais são formadas a partir de narrativas. Além disso, “todos povos, culturas, nações e civilizações se constituíram narrando. Construimos nossa biografia e nossa identidade pessoal narrando. Nossas vidas são acontecimentos narrativos” (Motta, 2013, p. 17). Neste sentido, a constatação do pesquisador reforça argumentos de Quijano (2005) ao descrever a maneira como o europeu escreveu uma história a partir de sua visão, excluindo a pluralidade cultural dos povos colonizados. Assim, na América Latina e em especial as populações negras situadas neste espaço foram criadas narrativas distorcidas. Neste sentido utilizo o termo cunhado por Lélia Gonzalez que se refere as populações negras diaspóricas localizadas neste continente como “amefriacanos (as)”. Logo, amefricanas tecem teias de narrativas como enredos envoltos em um legado ancestral.

A partir dessas constatações sobre as narrativas de mulheres negra. Compreendemos que a produção afro-brasileira de autoria feminina, representa um marco de resistência, pertencimento e fortalecimento identitário, trazendo no tecido textual denúncia de vozes que foram marginalizadas pelo sistema de dominação neoimperialista. Não só essa literatura esteve presente antes mesmo do fim do período colonial, como demonstram os escritos de Maria Firmina dos Reis, como seu romance *Úrsula*, se constituindo a primeira obra publicada por uma mulher negra no país. Bem como reforçam os espelhos ancestrais e fortalecem o elo com a cultura que foi silenciada. De acordo com, Duarte (2005) no livro *Literatura, política, identidades* - ensaios:

Desde o período colonial, o trabalho dos afro-brasileiros se faz presente em praticamente todos os campos da atividade artística, mas nem sempre obtendo o reconhecimento devido. No caso da literatura, essa produção sofre, ao longo do tempo, impedimentos vários à sua divulgação, a começar pela própria

materialização em livro. Quando não ficou inédita ou se perdeu nas prateleiras dos arquivos, circulou muitas vezes de forma restrita, em pequenas edições ou suportes alternativos. Em outros casos, existe o apagamento deliberado dos vínculos autorais e, mesmo, textuais, com a etnicidade africana ou com os modos e condições de existência dos afro-brasileiros, em função do processo de miscigenação branqueadora que perpassa a trajetória desta população (Duarte, 2005, p. 113).

Nesse contexto, a valorização desses elementos desempenha um papel crucial na luta pela igualdade, justiça e resgate da história negra, frequentemente obscurecida ou distorcida pela narrativa dominante. Ao reconhecer, celebrar e honrar a ancestralidade e a memória afro-brasileira como um legado, é possível reafirmar suas riquezas culturais, conquistas e contribuições. Neste sentido, a história da diáspora africana marcada por um dos capítulos mais sombrios da humanidade: o tráfico transatlântico de escravos. Durante séculos, milhões de africanos foram arrancados de suas terras natais e submetidos a um sistema desumano de escravidão, perdendo não apenas sua liberdade, mas também a conexão com suas raízes culturais e identidades individuais. Essa ruptura causada pela escravidão teve um impacto profundo nas gerações subsequentes, gerando um processo contínuo de desenraizamento e apagamento da memória coletiva.

No entanto, mesmo diante dessas adversidades, a ancestralidade e a memória contida nas narrativas femininas negras persistem, resistindo ao tempo e à opressão. Elas são transmitidas através de histórias orais, práticas culturais, rituais religiosos, manifestações artísticas e outras expressões culturais que sobreviveram e se adaptaram ao longo dos anos. Desse modo, ao serem transpostas para o texto literário resultam em “uma composição mais heterogênea que homogênea, revelando no processo de sua configuração correlações de poder e disputas pela cocriação e interpretação do *sentido público* dos eventos (Motta, 2013, p. 12). Certamente, valorizar e resgatar essa herança é um ato de resistência e empoderamento, capaz de proporcionar uma conexão profunda com a própria história e identidade. De tal forma, as narrativas produzidas por mulher negra são mais que representações, são estruturas que preenchem de sentido a experiência e instituem significação em seu contexto (Motta, 2013). Narrando suas próprias histórias permeadas por experiências proporciona a formação de novas formas de interpretar o mundo. De acordo com, Collins (2023) esse processo produz uma verdade, ao afirmar que:

As epistemologias alternativas desafiam todos os conhecimentos legítimos e introduzem questionamentos acerca da validade dos construtos que foram considerados verdades quando confrontados com formas alternativas de validação da verdade. A existência do ponto de vista das mulheres negras que

utilizam a epistemologia feminista negra desafia o que é normalmente tomado como verdade e, ao mesmo tempo, questiona o processo através do qual tal verdade é produzida (Collins, 2023, p. 167).

Sem dúvida, esse legado rompe com a negação e o silenciamento que permearam a história afro-brasileira. Por meio do conhecimento e da valorização da herança africana, é possível promover uma mudança de paradigma, onde a história negra seja reconhecida, estudada e ensinada de forma precisa e inclusiva. Uma vez que,

O ventre do mundo é africano! O ventre do mundo é regido por matriarcas. A mulher preta tem o sangue da vida, que rege seu Ara (terra sagrada). Cabe a elas o gerenciamento de sua própria perspectiva de mundo, e pensar por essa via não é colocar as mulheres pretas e lugar de subalternidade, é sim dar a elas a centralidade do poder que potencializa a todos, ao verem nele o lugar máximo a ser respeitado (Njeri; Ribeiro, 2019 p. 602).

Além disso, o legado ancestral é fonte de inspiração e fortalecimento para as lutas contemporâneas pela igualdade racial. Reconectar-se com as raízes ancestrais permite aos indivíduos e comunidades afros enfrentar os desafios atuais com uma base sólida, reafirmando sua identidade e promovendo a autoestima. Ao olhar para o passado, é possível compreender como as estruturas de opressão e resistência que moldaram o presente, possibilitando a construir um futuro mais justo e igualitário. Evidentemente, a representação de mulheres negras em obras autoria feminina negra traz consigo vozes longamente silenciadas, que agora emergem com poder e resiliência. Essas vozes não apenas enriquecem o panorama literário e acadêmico, mas também oferecem uma valiosa contribuição para os estudos pós-coloniais. De acordo com, Quijano (2005, p. 122) “a modernidade e a racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente europeus”. Essa relação como aponta o pesquisador gerou um jogo de novas categorias, sendo a população colonizada considerada primitiva, inferior e universalizada. Além disso, Quijano (2005) que essa perspectiva não tornava os europeus como superiores, mas também como os únicos criadores e protagonistas.

Logo, ao desconstruir identidades forjadas historicamente, as mulheres negras desafiam as narrativas hegemônicas, questionam o legado colonial, proporcionando uma visão mais plural. De tal modo, Schmidt (2012) *Para Além do Dualismo Natureza/Cultura: Ficções do corpo feminino*, afirma que:

A literatura, na condição de instituição humana e, portanto, histórica, constitui um lugar privilegiado para um trabalho de linguagem que produz sentidos e imagens indissociadas de valores articulados com codificações sociais. Nesse sentido, a literatura absorve, sedimenta e molda estruturas de referencialidade

que remetem a modos de pensar e a padrões de comportamentos que, de uma maneira ou outra, responde às sobredeterminações histórico-sociais dos diferentes contextos geoculturais em que é produzida. E a narrativa, de modo particular, constitui uma forma tradicional e, portanto, quintessencial de conhecimento, porque ao veicular o conteúdo de uma história produz fronteiras ficcionais para a experiência através de convenções narrativas tais como trama, sequências, ênfases, pontos de vista, personagens, ações e resoluções cujos efeitos, em termos de representação e seu suporte retórico, disseminam comportamentos que são específicos e que dialogam, mesmo através de impasses ou tensões internas, com os elos da fábrica social de um determinado contexto (SHMIDT, 2012, p. 7-8).

De tal modo, ao construir no espaço da obra literária um discurso constituído por suas raízes e heranças ancestrais, é desconstruir identidades historicamente forjadas. Ao transformar a ancestralidade um recurso de resistência identitário revela a força dessas narrativas ao quebrarem correntes hegemônicas. De acordo com, Gonzalez (2020) como herdeiras de uma cultura ancestral, marcada por uma dinâmica de desigualdades sociais demonstram sabedoria em cada linha de sua história. Com isso, o legado é um fator com uma simbologia importante, estabelecendo ligação com a transmissão das raízes culturais, a oralidade. Dessa forma, proporcionar espaços onde vozes podem ecoar, resulta em identidades reafirmadas. Visto que, “ao promover uma multiplicidade de vozes o que se quer, acima de tudo, é quebrar com o discurso autorizado e único que se pretende universal (Ribeiro, 2017, p. 72). Ademais, a desconstrução das narrativas hegemônicas e o fortalecimento identitário, resultam não somente em uma resistência cultural, bem como celebram a heranças ancestrais. De modo que os legados reforçam raízes e tradições, essenciais para que mulheres negras possam reescrever suas histórias.



### CAPÍTULO III

#### CIRANDA ANCESTRAL

*Nós somos o movimento*  
*O mundo se move em nós*  
*A ginga de nossas ancestrais*  
*Ecoa em nossa voz*  
(Bloco Ilú Obá de Min)

Mulheres negras em reposta ao sistema que negou, expoliu, apagou e silenciou suas vozes, ecoam a melodia ancestral nas linhas que compõem suas narrativas. Como afirma, Gonzalez (2020), a identidade negra na sociedade é marcada por processos interseccionais de classe, gênero e raça responsáveis por estruturar “terrenos sociais, econômicos e políticos” (Crenshaw, 2022, p. 177). Como reafirma Crenshaw (2002), as mulheres negras são posicionadas em avenidas interseccionais devido a sua identidade específica, sendo atingidas simultaneamente por um fluxo de múltiplas opressões. De tal maneira, ao avaliar contextos estruturais, “a discriminação interseccional é particularmente difícil de ser identificada em contextos onde forças econômicas, culturais e sociais silenciosamente moldam o pano de fundo” (Crenshaw, 2022, p. 176). Neste sentido, ao apontar fatores como a democracia racial e o branqueamento, a antropóloga evidencia a estrutura descrita por Crenshaw (2002) argumentando que existe o predomínio dentro da sociedade brasileira da cultura do “preconceito de não ter preconceito” (Gonzalez, 2020, p. 168). Além disso, os efeitos de branqueamento reproduzem discursos a respeito de mulheres negras, constituindo um repertório de expressões que alimentam a imagem negativa da população afro-brasileira (Gonzalez, 2020). Desse modo, ao se apropriar desse discurso, por meio do texto literário, novas narrativas são construídas para demonstrar que a identidade feminina negra não é limitada aos estereótipos e cosmovisões eurocentradas. Não somente é exposta uma identidade que define mulheres negras a partir de suas raízes, tradições e saberes ancestrais, bem como demonstra a força de vozes insurgentes.

Certamente, os argumentos de Gonzalez (2020) situados no contexto da década de oitenta se mostram atuais e reforçam que ainda é necessário discutir como esses processos afetam as experiências de mulheres racializadas, bem como discutir a riqueza apresentadas no tecido textual de obras de autoria feminina negra. Nesse contexto, em *O negro visto po*

*mesmo* (2022) Beatriz Nascimento argumenta a desconstrução da imagem criada a partir da “docilidade do negro brasileiro” responsável por mergulhar na obscuridade a relação do negro com si próprio. Com a reprodução e disseminação de histórias baseadas na imagem que a população negra “se deixou escravizar”, muitas narrativas foram mudadas em uma estratégia de silenciamento. Além de estereótipos que desqualificam a cultura e construção de saberes. Acrescentando ao argumento da historiadora, Carneiro (2023) explica a desqualificação dos saberes de pessoas negras como um processo que integrado ao dispositivo de racialidade que ela discute em sua obra de mesmo nome. Dessa forma, ela afirma que:

A desmoralização cultural do Outro realiza a um só tempo a superlativização do Mesmo e a negação do Outro. Daí o estereótipo do negro “verdadeiro”: alegre, brincalhão, infantil, imprevidente, festeiro etc., o negro de verdade! Destinado ao entretenimento do branco (Carneiro, 2023, p. 96).

Logo, “o importante, inicialmente, é recuperar a consciência de sua força, sentir-se potente. Ou seja, que negro não é sinônimo de vencido” (Nascimento, 2022, p. 126). Certamente, a historiadora refirma o argumento do empoderamento, bem como a própria interação cultural de mulheres negras com suas raízes. Ao passo que são recuperados pontos de referências como tradições, narrativas, a própria relação com ervas medicinais e outros saberes ocorre a celebração entre indivíduo e sua identidade cultural. Não se trata apenas de se apropriar de espaços, mas se apropriar deles munido de sua própria identidade, ou seja, “o negro não tem apenas espaços a conquistar, tem coisas a reintegrar também, coisas que são suas e que não são reconhecidas como suas características” (Nascimento, 2022, p. 128). É o contínuo processo de recuperação e fortalecimento, uma vez que, a população negra historicamente foi privada de celebrar sua identidade de maneira plena.

Certamente, a obra de Miriam Alves ilustra as palavras de Nascimento (2022) por meio da literatura, se apoderando da narrativa para contar suas histórias a partir da perspectiva de mulher negra. Logo, quando Nascimento (2022) afirma que, é necessário recuperar o conhecimento apoderado pela dominação, a escritora mostra que não se apoderou apenas do que foi dominado pela colonização, como também os saberes que foram silenciados, são ecoados meio da memória ancestral e fortalecidos. Desta maneira, ao tecer uma obra literária costurada pelo fio da memória, emanando ancestralidade, autora apresenta a figura feminina negra como protagonista em meio a ascensão social sem perder e elo com suas raízes ancestrais. Como já exposto por Souza (2021), a ascensão negra é envolta por experiências que moldam

sua identidade, em outras palavras, ‘o tornar-se negro’ é um processo atravessado pela interseccionalidade. De tal modo, resgatar e fortalecer as singularidades culturais é um recurso decolonizador e fundamental para as formações identitárias negras.

Esse movimento exemplifica a ideia de Mignolo (2020) de como histórias locais podem desconstruir a lógica de projetos globais, além disso reafirma a o argumento de Krenak (2022) sobre a importância do futuro ancestral. Da mesma maneira, Maldonado-Torres (2023) argumenta sobre a ligação fundamental entre crítica e experiência vivida na produção de novos discursos e outras formas de pensar. De tal modo, essa relação encontra na escrita de mulheres negras uma maneira de construir discursos fundamentais para combater a lógica da colonialidade. Uma vez que, os escritos de autoria feminina negra conectam estética literária ao pensamento crítico decolonial. Neste sentido, a literatura como arte da palavra proporciona espaço para que narrativas de mulheres negras possam contadas, entrelaçando resistência e existência. Então pensar a produções decoloniais é compreender que, “criações artísticas são modos de crítica, autorreflexão e proposição de diferentes maneiras de conceber e viver o tempo, o espaço, a subjetividade e a comunidade, entre outras áreas” (Maldonado-Torres, 2023, p. 48). Com essa concepção Maldonado-Torres (2023, p. 48) acrescenta que, “criação artística decolonial busca manter o corpo e a mente abertos, bem como o sentido aguçado de maneira que melhor possam responder criticamente a algo que objetiva produzir separação ontológica”. Como por exemplo a maneira que o racismo age de diversas maneiras sobre a população negra se apoiado em concepções herdadas do passado colonial, uma vez que, “o racismo se apoiará no imaginário aterrorizante construído pelos europeus sobre o africano e a África [...]” (Carneiro, 2023, p. 116). Dessa maneira, compreendemos que

Tal concepção buscará abarcar toda a experiência negra africana ou da diáspora e relativizar experiências diaspóricas, contrastantes com os princípios irremovíveis que asseguram a incapacidade crônica de africanos e seus descendentes para a civilização, a sua minoridade e consequente necessidade de tutela (Carneiro, 2023, p. 96).

De tal modo, sem dúvida ao trazer o legado da família Loureiro de Assis marcada pela linhagem feminina, a autora demonstra um forte compromisso em evidenciar a mulher negra. Apresentando em sua narrativa pontos apresentados por Maldonado-Torres (2023), se apropriando de seus saberes no processo descrito por Nascimento (2022). Logo, mostrando que existem várias singularidades que constituem seu ser, não é apenas a figura marcada pelo passado histórico colonial, mas uma mulher que vive em meio a sociedade em harmonia com

sua cultura e raízes ancestrais. Evidentemente, não estamos falando em esquecer a existência da escravidão que ceifou vidas, espoliou culturas e destruiu diversos povos. Muito menos negar os horrores desse período marcado por muita violência, sendo uns dos momentos mais sombrios da humanidade. De tal modo, se trata de erguer as vozes negras que por meio de textos de autoria feminina, apresentam memórias e relatos que reafirmam sua identidade através de suas raízes ancestrais. Desse modo, a escrita de mulheres negras como “performance estética decolonial é, entre outras coisas, um ritual que busca manter o corpo aberto, como uma fonte contínua de questões. Ao mesmo tempo, esse corpo aberto é um corpo preparado para agir” (Maldonado-Torres, 2023, p. 48). Então ao nos debruçarmos sobre a obra de Miriam Alves para tratarmos sobre ancestralidade e identidade feminina negra, compreendemos que sua narrativa carrega em seu tecido textual não somente uma celebração da ancestralidade. Uma vez que, por meio dessa unidade ancestral é feito um movimento decolonial, apresentando por meio da obra literária um discurso que se constitui enquanto potência emancipatória. Falamos sobre a perspectiva de vozes insurgentes, que mostram através de obras compostas por memórias, saberes e outros símbolos que ganham força dentro da literatura. A obra de Miria Alves apresenta uma herança com valor imensurável, tão valioso que é mantido em segredo pela matriarca D. Patrocina e protegido em seu baú da sabedoria.

De tal maneira, a abordagem da herança familiar passada de forma intergeracional entre as mulheres da família ressalta o papel da mulher dentro das culturas diaspóricas para preservar os saberes e as raízes culturais. A ancestralidade na obra é o fio condutor da nossa discussão, por apresentar aspectos fundamentais na constituição dos personagens, como todas as unidades que compõem a herança cultural da família que está atrelado a um legado de mulheres, uma vez que a passagem do legado é aguardada e celebrada como demonstra o trecho a seguir:

Desde o nascimento de Velma, Patrocina avaliava sobre a transferência do legado, chegando a imaginar ser ela, a mais nova, herdeira dos conhecimentos. No entanto, a certeza de ser outra a escolha das ancestrais se fortaleceu nos recentes fatos sobre as peripécias da menina mencionados por Gertrudes. Antes da viagem a Esperança, ao verificar o baú com as relíquias, percebeu brilho intenso saindo do seu interior. Como em um filme vivo, ela via Bárbara nascendo, suas várias fases da vida; a eterna e inconfundível fita-borboleta na cabeça, transmudava cores. Transmutada em borboleta arco-íris, alçava voo, rodeava a arca, em acrobacias aéreas graciosas, sobrevoava. Ali, pousada, as asas movimentavam-se suavemente. “*Uma visão*”, diriam alguns. Acostumada a vivenciar tais fenômenos, a matriarca, longe de assustar-se, decifrou tudo aquilo: “*Mensagem das antepassadas!*” balbuciou baixinho. “Preciso tomar providências. Está urgente!” (ALVES, 2015, p. 117).

Pensar o legado, é compreender que existe uma rede ancestral formada por várias gerações de mulheres da família Loureiro de Assis. Cada herdeira teve a missão de manter vivo, guardar e proteger o segredo desse legado para que ele pudesse sobreviver. Esse legado não evidencia apenas a importância da figura feminina nas populações diaspóricas, como demonstra a ligação que elas estabelecem com sua ancestralidade e maneira que isso impacta na consolidação de sua identidade. Além disso, a proteção do legado mostra a estratégia de sobrevivência ancestral. Qual a melhor maneira de proteção senão o próprio segredo? Pensando de maneira coletiva, essa estratégia cumpre seu papel de apenas garantir que as próximas gerações possam vislumbrar a riqueza que compreender a ancestralidade. E quando falamos em segredo, não estamos falando em algo que nunca será relado, mas sim algo que aguarda o momento certo de ser vislumbrado. De tal modo, umas das maiores estratégias dessas mulheres foi o segredo. Celebrando e honrando sua ancestralidade, de modo a estabelecer conexão com seu espírito. Pensar essa conexão, é compreender que,

A espiritualidade está em grande parte conectada à decolonialidade do ser e também ao abarcamento da unidade de saber, poder e ser. A estética decolonial tem também esse caráter: liga e interliga, conecta e reconecta o eu consigo mesmo, o conhecimento com as ideias, as ideias com as questões, as questões com os modos de ser (Maldonado-Torres, 2023, p. 48).

Neste sentido, as ponderações do pesquisador mostram a relação entre a estética e espiritualidade e quando falamos sobre espiritualidade nos referimos a um ponto da ancestralidade de mulheres negras. De modo que, as herdeiras do legado do Loureiros de Assis estão em constante contato e equilíbrio como seus ancestrais, seja por meio da memória como Bará ou por meio de outras manifestações como sinais ou visões como ocorre com D. Patrocina. Logo, Ribeiro (2023) reafirma uma característica que se demonstra marcante dentro do romance de Miriam Alves, de acordo com a filósofa a ancestralidade é um agente de reconhecimento e construção da realidade a partir do seu caráter de conexão. Uma base que sedimenta os modos culturais, que forma indispensavelmente os sistemas de valores e é a espinha dorsal de todos os elementos: culturais, sociais, educacionais etc. (Ribeiro, 2023). Dessa maneira, a herança familiar das mulheres Loureiros de Assis é uma fonte ancestral de resistência e sobrevivência, bem como estabelece conexão espiritual.

Logo, ao pensarmos toda a história que as manifestações ancestrais carregam podemos entender como essas tradições e práticas se tornaram fundamentais para a preservação da cultura e identidade de um povo ao longo das gerações. Nesse sentido, nossa análise se motivou

pela importância decolonial apresentada pela produção de mulheres negras, resultando na formação de novas epistemologias. Como pontuado por Collins (2023) o conhecimento produzido por mulheres negras está ligado às suas experiências e se constitui uma epistemologia essencial para a desconstrução da cosmovisão eurocêntrica. Dessa forma, mulheres negras escrevem a partir do lugar onde estão inseridas e de suas vivências individuais e coletivas. Sendo assim, sua ancestralidade é revisitada por meio da memória, símbolos e narrativas. A medida em que produção de mulheres negras transgredem os espaços literários expondo suas vozes, uma nova fonte epistemológica é formada. Construindo uma rede de conhecimentos insurgentes fundamentais para romper com a lógica colonial.

Sem dúvida, a ciranda ancestral é um ato de transgressão, esse movimento faz referência ao encontro da ancestralidade, como um momento de homenagear as figuras femininas ancestrais fundamentais para a formação identitária. Uma vez que a ciranda é formada por várias pessoas remetendo às várias gerações que a compõe. Assim, conforme confirma a sabedoria de Tio Sabino: “Podemos voltar aqui a qualquer hora e quantas vezes desejarmos” (Alves, 2015, p. 45). Uma vez que, a ciranda está ancorada na memória e pode ser revisitada e celebrada. Em *Bará na Trilha do vento* (2015), D. Cina apresenta para Denaide e D. Trude as figuras femininas, representadas por bonecas que simbolizam as gerações de mulheres responsáveis por manter vivo o legado da família. Ao expor as imagens para as mulheres a Matriarca da família Loureiro de Assis reforça a importância de saber sua origem, suas tradições e os saberes ancestrais para a construção de um futuro próspero. Essa ciranda composta por muitas vozes é ecoada a melodia ancestral de histórias entrelaçadas. Cada mulher que faz parte daquela ciranda foi responsável pela sobrevivência do legado, sendo a figura que manteve viva as narrativas, as tradições e harmonia ancestral dentro do núcleo familiar. De tal modo, percebemos a estratégia traçada pelos ancestrais para criar uma linha de conexão, ligando as gerações com seus legados, demonstrando que cada pessoa possui uma sina, seja para manter viva as singularidades de suas raízes ou apenas o papel de proteção do legado, tal como D. Trude que desempenha o papel de preparo da pequena Bará, mas não somente isso pois demonstraremos que a quitandeira possui sua sina.

Ao passo que, trataremos de ancestralidade e identidade feminina negra dentro do texto literário. Compreendemos a importância da relação entre o passado, o presente e o futuro, a unidade ancestral é fundamental para a formação identitária afro-brasileira não se trata apenas de um conjunto de referências que formam o núcleo de tradições culturais, como também corresponde a uma fonte de formação epistêmica. Assim, é imprescindível olhar para o passado

como linha de partida para de traçar um futuro. A ancestralidade é formada várias vezes, que constituem a linhagem a história de cada um, sendo responsável espelhar as imagens do passado e direcionar os passos do futuro. Dessa maneira, ao se reportar para a ancestralidade se revisita o passado para compreender o futuro, ou seja, ao olhar para as linhas do passado ancestral se entende quem se é, e de onde se vem.

Pensando essa dinâmica, a filósofa **Katiúscia Ribeiro** frisa a importância da ancestralidade para as populações africanas e conseqüentemente são vislumbradas pela afro-brasileira como maneira de fortalecer sua identidade e subverter o discurso colonial. De acordo, Ribeiro<sup>21</sup> (2022) a ancestralidade não está no passado, uma vez que as referências ancestrais se fazem presentes em cada detalhe, seja no corpo, na mente ou espírito. Fato que se manifesta na família Loureiro de Assis, e é fortalecido pela linhagem de mulheres que formam a ciranda ancestral. Assim Bará, a última mulher a fechar essa ciranda inicia o romance de Miriam Alves buscando um conselho para traçar um novo caminho em sua história. Dessa forma, a herdeira do legado recorre a sua ancestralidade para tomar uma decisão que mudaria sua vida. Notamos que Bará se reporta para o passado para ter um aconselhamento. De Tal maneira, o que é o passado senão um campo de histórias? O que é a ancestralidade senão a própria história contida nas gerações? Não somente isso, o que é um passado sem memória e ancestralidade? O passado contém histórias em suas linhas do tempo. As vozes que formam a melodia ancestral ecoam histórias que constituem as raízes identitárias. Do mesmo modo, um passado sem memória e ancestralidade é um passado sem história. Assim, quando Bará recorre a sua ancestralidade ela recorre a sua própria história.

Evidentemente, é muito importante para nossa análise, a questão ancestral, bem como a identidade feminina negra como um ponto de partida. Conforme pontou Ribeiro (2022) a ancestralidade define a origem de um indivíduo enquanto pertencente a uma comunidade, apresentando pontos de referências que formam a identidade. Ademais, a ancestralidade conta uma história, apresenta uma narrativa repleta de raízes e memórias, que por si só foram alvos do projeto colonial. Ao longo da história da população afro-brasileira o colonialismo buscou destruir os pontos de sustentação da ancestralidade dos povos afro-diaspóricos, como estratégia de dominação e subjugação. Esse processo destruiu a identidades dessa população que sofre com seus efeitos nocivos até os dias atuais. Dessa maneira, ao fortalecerem os elos ancestrais,

---

<sup>21</sup> Fala da filósofa intitulada “Katiúscia Ribeiro explica ancestralidade e sua presença na cultura diaspórica” que faz parte da série de vídeos, O futuro é Ancestral do canal GNT. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=h03cAD1EKNw>

mulheres negras conseguem causar rachados e enfraquecem as estruturas interseccionais de dominação.

Neste sentido, com sua ancestralidade ligada intrinsecamente ao seu ser Bará busca uma iluminação ancestral para traçar um caminho tento em mente o conselho do Tio sabido, como evidencia o trecho a seguir: “Bará, assenhorar-se do tempo é um segredo, poder ir e vir, é arte, é magia” (Alves, 2015, p. 45). A fala de Sabino implica não somente na expressividade do legado dos Loureiros de Assis, como demonstra a maneira as mulheres negras podem ser responsáveis por suas próprias narrativas. Bará viaja pelas linhas do tempo por meio da memória, podendo consultar momentos vividos em várias épocas. Apesar de viver uma vida moderna, residindo em um contexto diferente de sua infância, as raízes ancestrais constituem o guia para a escrita de suas narrativas. Logo, a mulher negra ao escrever sua própria história apoiada em sua ancestralidade subverte a linearidade a lógica colonial, constituindo assim sua identidade de maneira plena.

No primeiro capítulo do romance, a ancestralidade se faz presente no momento de reflexão de Bará. Intitulado “o despertador preto”, a Bará adulta precisa tomar uma decisão que mudará seu futuro. Sabendo disso, por meio da memória a Bará mulher retorna ao seu momento menina, com laço de fita no cabelo e com as lembranças da infância vivida na Vila Esperança. Alguns instantes antes de rememorar essa fase, Bará se lembra dos ensinamentos de D.Trude, a frase dita por sua mãe ecoa em sua memória, como demonstra do trecho a seguir:

Ela relaxada, esforçava-se para não pensar em nada, apesar de importantes decisões a tomar que mudariam o rumo de sua vida. No entanto era tomada pelos receios de errar na escolha, depois arcar com os esforços, às vezes infrutíferos, para aprumar-se novamente. “Viver é ter que tomar decisões, desde a hora de acordar até a hora de dormir. E olhe lá, tem muitas decisões que parece que tomamos induzidas pelos sonhos e pesadelos. Maneira de poupar tempo e energia. O duro é se arrepender depois e perceber que o caminho de volta está trancado” [...] (Alves, 2015, p. 30).

Para seguir uma direção, voltar ao passado é preciso. Ao viajar pela memória a personagem retorna para sua infância. Bará volta para o momento de consagração de sua ancestralidade, quando o legado será passado para a próxima geração e a frase de sua mãe não simboliza apenas um conselho materno, mas demonstra o próprio papel desempenhado por D. Trude ao longo da narrativa, sua sina que ela cumpre sem perceber. Assim como a sina de Bará, Miriam Alves apresenta a sina de outras personagens, e como ela é importante dentro das

culturas afro-brasileiras e demonstram que cada pessoa possui sua sina, um legado que desempenhará ao longo de sua vida. A sina faz parte da herança ancestral, e pensando dentro da construção da obra de Miriam Alves, a autora evidencia que ela é definida pelo ancestrais, expondo que nada acontece por acaso e cada fato ocorre por um motivo. Assim como a obra literária constroem mundos por meio das palavras, a escritora fortalece as crenças e raízes afro-brasileiras.

Assim ocorre a transição da menina para a mulher por meio da memória:

A colcha violácea bordada à mão, flores brancas, e os cabelos franjados, quase até o chão, tudo intacto, como se, num capricho inexplicável, o tempo tivesse perpetuado o cenário vivenciado na infância. “*Mas, como?*”. Abismou-se, os anos se passaram ela cresceu, tornou-se mulher, no entanto, encontrava-se na sua antiga casa, criança ainda. Cabelos trançados, enfeitados com grande laço de fita branca, esmerado na goma do tecido e no capricho da amarradura da laçada, vestidinho sempre bem passado, as meias soquete brancas e sapatos pretos engraxados e lustrados, por obra e arte de Dona trude (Alves, 2015, 32).

A personagem reconhece a importância de suas raízes, de tal modo que neste momento para escolher um caminho seu futuro ela precisa recorrer aos laços ancestrais como fonte de aconselhamento e sabedoria. Demonstrando também a forma com sua ancestralidade se manifesta em sua vida desde a infância. Nesse percurso ancestral a personagem mostra a forma como as vozes femininas negras são fortalecidas por meio das referências de suas raízes, esse processo reafirma as narrativas de mulheres negras sob sua perspectiva resistência e fortalecimento identitário. Em uma sociedade marcada pelas sequelas da colonialidade do poder, pelo racismo e outras tecnologias de discriminação que operam de maneira interseccional. Ademais, as narrativas de mulheres racializadas ecoam suas vivências resultando em um processo de subversão. De tal modo, ao compor a narrativa Miriam Alves apresenta a ancestralidade no romance contemporâneo demonstrando que o elo entre a tradições ancestrais se mantem nos núcleos familiares com objetivo de celebração, fortalecimento e reafirmação identitária.

Logo, *Bará na trilha do vento* (2015) emerge como uma obra de expressão e reconstrução histórica, uma vez que apresenta um tecido textual não somente mulheres negras como protagonistas, como também donas de suas narrativas e seus destinos, caminhando de mãos dadas com sua ancestralidade. Reafirmando que a ancestralidade não apenas orienta as escolhas do presente, mas também oferece um fundamento sólido para a escrita de novas histórias. As vozes de mulheres negras, conectadas as suas raízes, desafiam as narrativas

dominantes e resgatam saberes que foram silenciadas ao longo do tempo. Evidentemente, a partir dessa reconexão com suas origens, se reconstróem identidades e se fortalecem a luta de mulheres negras por uma sociedade mais justa e igualitária. Ao narrar suas histórias, elas não só escrevem um novo futuro, mas também honram o passado, perpetuando a memória e a sabedoria ancestral, e assim, transformando suas vivências em legado para as futuras gerações.

Neste sentido, Miriam Alves utiliza como segunda epígrafe de seu romance uma frase que resume o texto de autoria feminina negra, como demonstra o trecho a seguir: “Às mulheres negras guerreiras anônimas – existência de resistência” (Alves, 2015, p. 15). A produção literária de mulheres racializadas se constitui como uma obra decolonial de subversão e desconstrução da cosmovisão eurocêntrica. Se trata de uma obra que abre caminhos para que outras vozes possam emergir e contar sua história do seu espaço e ponto de vista, evidenciando experiências e vivências negras, em outras palavras elas ecoam as escrevivências. De tal modo, quando a escritora incorpora em seus escritos as raízes ancestrais como forma de celebração, resulta também em um processo de demonstrar a existência feminina negra como um processo de resistência.

Logo, o movimento de escreverem suas próprias histórias é contínuo processo de resistência aos padrões universalistas advindo da herança colonial. Que se mostra presente principalmente por seu viés emancipatório. No primeiro capítulo além de ser o abre alas para compreensão da ancestralidade na família Loureiro de Assis, demonstra como mulheres negras conseguem desconstruir a lógica da eurocêntrica através da metáfora do tempo. Como demonstra a fala de Bará ao denominar a mãe como “Senhora do Tempo”:

“Para ele tocar é preciso mudar os números onde tem um ponteiro só, que fica aqui em cima”. Pegou o objeto, “Este aqui, ó”. Enxerida, bulia no mecanismo, feliz da vida, a mãe lhe prestava atenção. “Calma, filha, isso eu sei! Não sei embromara o tempo, me explica”. Apontando os números, continuou com as de sabichona. “É fácil. A senhora coloca um número para aqui para acordar o pai para ir ao mercado lá longe comprar a comida para vender pros outros. Não é? É o tempo dele. Depois a senhora coloca outro número para me acordar para ir para a escola. É o meu tempo. Depois a senhora coloca...”, D. Trude interrompeu. “Sim Bazinha, eu coloco horário de cada um, mas ainda não entendi a sua brincadeira”. Bará, sem se abalar, controlava a situação, prosseguia: “Péra, mãe, ainda não terminei. Se a senhora coloca o tempo de todo mundo... Pensei quem coloca o seu tempo?”; D. Trude surpresa, dava corda: “Ninguém, Bará, eu não preciso, eu acordo sozinha”, vitoriosa nos argumentos, Bará concluiu: “Pois é mãe, se a senhora acorda sozinha, sem o relógio do tempo. Então, a Senhora do Tempo é a senhora. Não é?” (Alves, 2015, p. 37).

A figura da mãe, como Senhora do tempo, implica em uma imagem feminina negra dona de sua própria narrativa, assim como Bará assenhoreou-se o tempo, viajando por suas fronteiras. D. Trude, também o dominou, não como herdeira de um legado, mas apenas pela dinâmica realizada no dia a dia. Pode parecer apenas um detalhe simples, mas de grande representatividade. Trude e seu marido são donos de seu próprio negócio e todos os esforços realizadas são feitos em prol de sua melhora de vida. Apesar das dificuldades a família segue esperançosa em realizar seus sonhos. Assim, a escritora demonstra outro ponto importante para desestabilizar a lógica colonial, o que é mais perigoso para a cosmovisão eurocêntrica do que uma mulher negra capaz de sonhar, ou melhor uma mulher negra que celebra sua ancestralidade? Quando uma mulher negra rompe as fronteiras impostas pela herança colonial por meio de suas narrativas construídas a partir de suas raízes e tradições culturais, ela reconstrói uma nova história, causando fissuras nos discursos que causaram o silenciamento e apagamentos.

Dessa forma, a maneira como Trude é descrita pela filha como Senhora do tempo, é um símbolo de resistência feminina. Além disso, por não necessitar de alguém para despertá-la pois ela possui domínio sobre o próprio tempo, a quitandeira possui autonomia para escrever suas próprias narrativas. De tal modo, compreendemos a forma como o ser dona de sua própria narrativa e seu próprio tempo, podendo escrever e narrar a seu modo.

Assim, escritora como escritora afro-brasileira transpõe para a narrativa a figura feminina como uma representação de força ancestral, bem como uma mulher convive em harmonia com suas raízes compreendendo sua identidade, sua origem, seu passado, presente e futuro. Dessa maneira, ao pensar esses pontos dentro da narrativa, a sabedoria de tio Sabino surge novamente para afirmar que: “As histórias estão lá aguardando. Estarão sempre lá aguardando aqueles que têm fome. Fome de saber. Saber as verdades que se encobrem. Ou que são acobertadas” (Alves, 2015, p. 72). A fala de Sabino faz referências as narrativas que estão sedentas para ouvidas e expor sua verdadeira face, essas são as histórias de mulheres racializadas, confinadas a papéis e espaços pré-definidos por processos interseccionais que por meio de sua ancestralidade conseguem transgredir espaços e causar fissuras nessas barreiras para ecoarem suas vozes. Ademais, tio Sabino com sua sabedoria ancestral demonstra o poder da memória. Logo, essas histórias podem ser acessadas por meio dela, revelando momentos e fatos importantes que tenham se perdido nas linhas do tempo.

Pensando dessa maneira, ao abordar a figura feminina negra no romance *Bará na trilha do vento* (2015), a escritora além de Bará, D. Trude, D. Cina e Danaide, apresenta outras mulheres que são apresentadas todas com nome para evidenciar que mulheres negras não iguais e possuem suas histórias e experiências singulares. No entanto, o foco de nossa análise não falar das particularidades de cada umas das personagens, mas demonstrar a maneira como a ancestralidade e identidade estão presentes no romance. Entendemos que nesse percurso é fundamental expor a forma como Miriam Alves faz a representação da figura feminina negra, desconstruindo estereótipos e reafirmando a identidade afro-feminina por meio da ancestralidade.

Neste sentido, a herança da família Loureiro de Assis tem as mulheres como guardiãs do legado ancestral, essa linhagem é matrilinear, sendo passada a cada geração para uma mulher da família. Ao longo do romance a figura da mulher é celebrada. Bará na inocência de criança cria mundos em sua imaginação, narrativas onde muitas vezes ela se vê como uma guerreira protetora, do mesmo modo em seus devaneios a pequena Bará admira a mãe como uma sábia guerreira, uma figura imponente como demonstra o trecho:

Lindas, deusas, sábias, guerreiras protetoras, defendendo seus domínios contra quem ousasse afrontar, merecedoras de reverências e oferendas por seus feitos, elas povoavam os devaneios de Bará, nos mundos mágicos que criava. Nas fantasias, D. Trude transformava-se, a partir das impressões retiradas das atividades cotidianas; a menininha, com a cabeça nas nuvens, fabricava imagens que povoariam as histórias devaneadas. [...] admirava a mãe, com as plumas do punho do penhorar esvoaçando, uma semideia da floresta [...] (Alves, 2015, p 35).

Como demonstra a visão de Bará, a figura feminina é guardiã, herdeira e protagonista, sendo responsável por passar os saberes herdados para a próxima geração que ficará responsável por manter o legado vivo e assim até a próxima escolhida. Certamente, ocorre o rompimento com as construções responsáveis por formar estereótipos tradicionais para a imagem de mulheres negras. A descrição de D. Trude busca reafirmar uma figura feminina negra além da formada a partir da neurose cultural brasileira descrita com Gonzalez (2020), que está ficada na sociedade brasileira. A personagem é descrita como uma mulher de beleza exuberante, que se divide entre a criação dos filhos e ao trabalho com o marido Mauro na quintada. Apesar de origem humilde, tendo que trabalhar desde a juventude para contribuir para a sustento da casa, D. Trude carregava consigo a vontade de estudar. Quando mais jovem, a

mãe de Bará trabalhava em uma casa que possuía uma biblioteca, foi nesse momento que ela descobriu algo que mudaria sua relação com seu próprio nome. De modo que, demonstra maneira como se articula a questão identitária, uma vez que a própria questão do nome remete a própria identidade, transformando forma como D. Trude enxergava seu nome, ao saber sua verdadeira origem sua interpretação é impactada. Não só abre precedentes para a relação de identidade, como também evidencia a importância de entender a própria origem. Em outras palavras, Trude entendia seu nome de maneira negativa e ao descobrir seu significado uma possibilidade é apresentada a ela.

Em *Bará na trilha do vento* (2015) Gertrudes se maravilhava com as obras da coleção do Dr. Rezo. A mãe de Bará lia os nomes nas capas, um dia ela encontra um livro que lhe chama a atenção e esta obra seria a responsável por proporcionar a Trude uma nova visão sobre sua própria identidade, como demonstra o trecho a seguir:

Espanando os livros na biblioteca do Dr. Renzo, naqueles momentos, eu escolhia um para ler mais tarde, lendo os nomes escritos nas capas. Bom, um belo dia me deparei com um bem grossão, estava escrito na capa Dicionário de Nomes Próprios, tinha lá também o nome de quem escreveu, não me lembro. A primeira coisa que li foi Gertrudes, depois Benedita. Gostei. Não brigava mais quando as pessoas me chamavam de Gertrudes ou Trude, tem ainda os que me chamam de Trudinha, este eu não gosto muito. Mas, daquele dia em diante passei a me sentir mesmo a guerreira que usava lança abençoada. Bom, filha, guerreira eu sempre me senti, por sair por aí vencendo as dificuldades que são muitas. Lança, aquela de espetar as pessoas, eu não uso, mas existem vários tipos de lança como aprendi lendo. Bom, depois daquele dia, eu passei a procurar todos os nomes das pessoas que eu conhecia. Nem todos estavam lá no tal Dicionário, mas alguns são bem interessantes (Alves, 2015, p 39).

Evidentemente, podemos interpretar a mudança com Trude da mesma forma que olhamos para a ancestralidade. Ao descobrir a origem de seu nome, a mãe de Bará entende que seu nome possui uma origem que a surpreende. A própria simbologia do nome de Gertrudes mistura elementos que remetem a figura da mulher negra que Miriam Alves busca evidenciar em seu romance. Da mesma maneira, remete a própria figura da mãe em relação a proteção dos filhos e responsável por preparar Bará para o legado ancestral. Dessa forma, a força das mulheres negras guerreiras dos impérios africanos, bem como a sabedoria que carregam consigo então contidas na narrativa.

De todo modo, a partir de nossas considerações introdutórias; partimos então para os próximos momentos desta discussão. Em “3.1 Representação de mulheres negras na obra de Miriam Alves: maternidade e identidade” abordaremos a maneira como a autora celebra a figura feminina negra dentro do romance literário, consolidando a identidade em meio ao cruzamento de processos de opressão. Seguindo esse percurso, em “3.2 A ancestralidade na contemporaneidade” discutiremos a maneira como a ancestralidade se faz presente na obra contemporânea por meio conceito de memórias subterrâneas, sendo fundamental para a preservação das raízes e tradições. Para finalizar em “3.3, A manifestação da ancestralidade na figura feminina negra” trataremos a forma como os saberes manifestados por meio da ancestralidade formam uma epistemologia que ressignifica a experiência da mulher negra no presente, ao mesmo tempo em que estabelece pontes com o passado.

Ao longo de nosso percurso, destacamos a importância da obra de Miriam Alves na construção de uma narrativa que ecoa as experiências das mulheres negras, explorando suas complexidades e ressignificações no contexto contemporâneo. De modo que, o diálogo entre ancestralidade e identidade na obra da autora revela uma luta por representatividade, bem como uma resistência cultural. A interseccionalidade se coloca como um eixo central para a compreensão das múltiplas dimensões dessas mulheres, reafirmando a relevância de suas histórias e saberes na construção de uma identidade coletiva. Assim, a obra de Miriam Alves não apenas celebra a figura da mulher negra, mas também fortalece a sua existência por meio da valorização de suas raízes e da transmissão de seus saberes ancestrais, revelando a riqueza e profundidade de suas trajetórias.

### **3.1 Representação de mulheres negras na obra de Miriam Alves: Maternidade e identidade**

Caneiro (2019) ressalta os esforços de mulheres negras para a afirmação de sua identidade e reconhecimento social, “uma luta histórica que possibilitou que as ações dessas mulheres do passado e do presente (especialmente as primeiras) pudessem ecoar de tal forma a ultrapassarem as barreiras da exclusão” (Carneiro, 2019, p. 271). Seguindo esse caminho, Em *Bará na trilha do vento* (2015), Miriam Alves por meio de uma escrita formada a partir de experiências de mulheres negras, rompe com estereótipos que as confinam em representações

sexualizadas — como a ideia de serem a “fruta a ser degustada” (Gonzalez, 2020, p. 165) — ou em papéis subalternos. Neste sentido, esses estereótipos fortalecem as estruturas de dominação que ao se cruzarem causam impactos que reproduzem desigualdades sociais. Além disso, essa noção forja uma imagem deturpada de mulheres negras na literatura, como esclarece por Evaristo (2005), de acordo com intelectual, “a representação literária da mulher negra ainda surge ancorada nas imagens de seu passado escravo, de corpo-procriação e/ou corpo-objeto de prazer de macho senhor” (Evaristo, 2005, p. 52). Do mesmo modo, acrescenta que determinados estereótipos atrelados a imagem da de mulheres negras se fazem presentes no discurso literário brasileiro desde o período da literatura colonial (Evaristo, 2005).

Dessa maneira, para iniciar nossa análise é importante apresentar um quadro da família Loureiro de Assis:

**Figura 4:** Família Loureiro de Assis

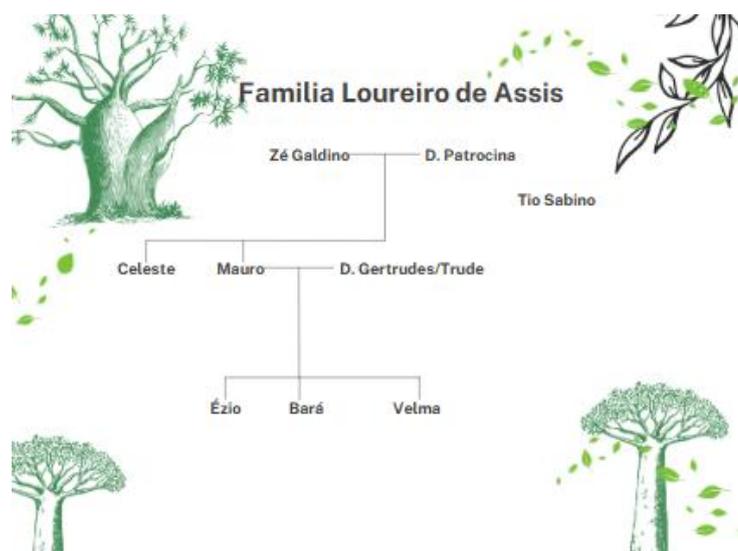


Ilustração: Thais Gomes

A família Loureiro de Assis tem origem com Zé Galdino e Patrocina, pais de Celeste de Mauro. Do casamento de Mauro e Gertrudes nascem Ézio, Bará e Velma. Outro membro da família é o Tio Sabino, primo de Patrocina que aparece o romance como espelho ancestral que aparece em alguns viagens de Bará através das linhas do tempo. É importante ressaltar que

apesar de aparecer nas memórias de Bará como um guia espiritual, o que leva a conclusão de que ele seja apenas um espírito, ao final do romance ele aparece no velório de Patrocina para aconselhar a pequena Bará. Logo, a partir desse quadro familiar destacaremos Patrocina, Gertrudes e Bará, uma vez que abordaremos a maternidade e identidade de mulheres negras neste momento.

Em vista disso, com o objetivo de se afastar da construção descrita por Evaristo (2005), a autora evidencia nas linhas do tecido textual mulheres negras com sonhos, ambições, que se dividem entre a maternidade, as funções domésticas e ao trabalho em busca de construir uma vida digna. Como também demonstra a maneira como elas celebram sua ancestralidade. Ao percorrem a trilha de sua ancestralidade e neste momento nos referimos não apenas a Bará, como também as outras que por sua vez também trilham sua ancestralidade, seja revivendo com meios de crenças, tradições ou nas práticas domésticas, que falaremos mais a adiante.

Certamente, as personagens do romance demonstram a matrilinearidade como um dos elos importantes para a transmissão de configurações culturais e identitárias. Conforme já demonstrou Evaristo (2005), a família simboliza um ato de resistência para mulheres negras. Logo, ao falarmos sobre a representação de mulheres negras pela cosmopercepção da ancestralidade presente no romance, o viés matrilinear demonstra como as mulheres negras se apropriaram dessa parte negada historicamente. A linhagem de mulheres resgata as raízes africanas como demonstra Oyěwùmí (2021) que dentro das sociedades desempenham papel fundamental na linhagem, bem como no fortalecimento dos saberes. Além disso, a intelectual descreve que nas culturas iorubás a linhagem vem do lado materno, ou seja, é definida pela mãe. Neste sentido, seguiremos através da ótica matrifocal, uma vez que ao costurar o tecido literário, a autora não apenas denuncia opressões, como também celebra a força e a resiliência herdadas das ancestrais, que se manifestam na luta cotidiana das personagens. Diante disso, a trajetória de D. Trude exemplifica essa resistência, representando mulheres negras que transformam seu espaço social por meio sua presença e trabalho, como demonstra o trecho a seguir:

Trocou o traje doméstico pelo vestido de tecido grosso e resistente na cor caqui, gode com dois amplos e práticos bolsos, para guardar o dinheiro trocado em um e, no outro, as notas com valores maiores. O decote discreto exibia colo amplo e vistoso. Sapatos pretos de saltos grossos, não muito altos, substituíram as chinelas confortáveis (Alves, 2015, p. 51).

De tal modo, compreendemos que a escolha de traje de D. Trude vai além de uma simples mudança de vestimenta. Ela simboliza a transição entre os espaços privados e públicos

que as mulheres negras ocupam, desafiando os papéis historicamente impostos pelo colonialismo para mulheres racializadas. Ao vestir-se para enfrentar o mundo, D. Trude materializa o entrelaçamento da identidade e maternidade, além da ancestralidade que marca a luta de mulheres negras. Na encruzilhada de opressões que moldam a identidade de mulheres negras, Collins (2019) pondera a realizada afro-estadunidense que reflete a contexto brasileiro, em que “a vida das mulheres negras consiste em uma série de negociações que visam conciliar as contradições que separam nossas próprias imagens internas de mulheres” (Collins, 2019, p. 204). Conforme apontam os estudos de Hall (2006) sobre a identidade os processos de moldam e remoldam as relações de espaço-tempo no interior de diferentes sistemas de representação impactam na forma como as identidades são localizadas e representadas. Esses processos podem ser compreendidos como o racismo que impacta as experiências de mulheres negras, que causa um processo contínuo de ressignificação de si mesma e do lugar que ocupam na sociedade.

Dessa maneira, almejando um futuro melhor para sua família, resistindo aos processos descritos, Trude juntamente com seu marido Mauro administrava a única quitanda da Vila Esperança com muita simpatia e dedicação como demonstra o trecho a seguir:

Sorriso nos lábios, simpática, Trude transformava-se em vendedora, sufocando as aflições. “*Os fregueses não eram obrigados a suportarem cara feia*” No meio do dia, voltava para casa, almoçava com os filhos e o marido que, por sua vez, assumia o lugar de vendedor (Alves, 2015, p. 50).

As aflições a quitandeira ilustram aflições ao descobrir que sua filha possuía um dom e que herdaria um legado importante. Compreendemos também, que sua aflição reflete o medo sobre um futuro incerto, pois enquanto mulher negra Trude sabe os desafios que cruzaram a vida de Bará. Em vista disso, as preocupações de D. Trude reflete uma conexão profunda com a simbologia do legado de Bará, não apenas por sua ligação materna, mas por compreender a importância da ancestralidade. Além disso, a jornada da mãe de Bará evidencia a força das mulheres negras em transformar a adversidade em potência, mantendo viva a conexão com suas ancestrais enquanto traçam seus próprios destinos.

Assim como, Bará se move pelo vento, traçando seu destino sem se distanciar de sua ancestralidade, as outras personagens femininas que também trilham seus destinos demonstrando uma identidade formada a partir de sua cosmopercepção. Que neste caso está

atrelado as experiências compartilhadas, como por exemplo Bará é constituída por diversas mulheres que formam seu espelho identitário, como Gertrudes, D. Cina e Danaide, bem como suas ancestrais femininas que formam a ciranda ancestral de seu legado. Como demonstra o trecho a seguir: “Eu sou filha de D. trude, neta de D. Cina e, se isto não bastasse, trago em mim o vento dos tempos” (Alves, 2015, p. 208). Bará neste trecho reafirma a seu noivo Heitor a importância de sua mãe e sua avó, bem como as outras mulheres antes dela que se materializam em seu dom herdado ao se referir ao “vento dos tempos”. De tal modo, compreendemos que ao apresentar essas figuras femininas com um protagonismo em sua obra a autora reafirma o compromisso da literatura de autoria feminina negra e seu papel em difundir suas histórias a partir de si. De acordo com Miriam:

A literatura negra, numa manifestação coletiva, surge da necessidade de escritores negros e escritoras negras serem autores e sujeitos da história. História nos dois sentidos, no sentido do ficcional, poético, literário, e no sentido de fazer história mesmo. Então, não é um rótulo e não aprisiona: liberta. Liberta não só eu que escrevo, mas também os leitores negros e brancos (Alves, 2017, p. 290).

De tal modo, recupero outra importante afirmação da Miriam Alves ao pensar a representação de mulheres negras. De acordo com, a autora tratar sobre os corpos negros em sua produção, “o corpo negro presente em minha produção é uma atitude política e sociocultural de retomá-lo, ressignificá-lo, dar outra proporção de sentidos ao corpo, reapropriar-se dele” (Alves, 2017, p. 292). Logo, em sua narrativa a autora evidencia aspectos que definem a identidade de mulheres negras, baseados em suas experiências e sua subjetividade, como por exemplo a maternidade. Ao trata sobre ressignificação, a própria relação com a maternidade que também foi alvo dos processos neoimperialista, se transformando em um ato de resistência, uma vez que, “quando mães negras escravizadas ensinavam as filhas e os filhos a confiar em suas autodefinições e valorizar a si mesmos, elas lhes ofereciam uma ferramenta poderosa de resistência à opressão” (Collins, 2019, p. 118).

Fato que pode ser observado no diálogo entre D. Patrocina e D. Trude, a matriarca reafirma o papel de Trude na transmissão de saberes ancestrais como demonstra o trecho a seguir: “Você vai preparar Bará” (Alves, 2015, p. 174). Logo, podemos observar que Gertrudes desempenha um papel fundamental na transmissão e na orientação da herança ancestral. Ela é responsável por preparar sua filha para o seu destino como herdeira do legado. A mãe personifica a força das mulheres que, ao longo das gerações, mantiveram vivas as tradições afro-brasileiras, apesar das adversidades mantê-las vivas era uma forma de resistência e de

fortalecimento ancestral. Sua presença na história destaca a importância da transmissão intergeracional de conhecimentos e valores, sendo uma das figuras que compõem essa rede de transmissão. Assim, como mães foram moldadas pelos esforços do grupo dominante para tirar proveito da sexualidade e da fecundidade das mulheres negras em benefício de um sistema de exploração capitalista (Collins, 2019, p. 117). De tal modo, o ponto que une as mulheres negras seja a linhagem materna, os laços de sangue, como também da relação de comunhão estabelecida entre elas, que pode ser observada no papel de mãe desenvolvido por Gertrudes e D. Patrocina e com Bará que se torna mãe ao final do romance, gerando a próxima geração da família. Bem como papel desenvolvido por Danaide, que na função de madrinha desenvolvia o duplo papel de mãe de seus filhos biológicos, como também dos filhos de Gertrudes. Como evidencia o trecho a seguir:

Enquanto Gertrudes sumia na curva do caminho, Danaide surgia, pelo lado oposto. Empoleirada numa cadeira, da janela do quarto o observatório preferido e especial, Bará espiava e se entristecia com a partida da mãe. Porém, satisfazia-se com a chegada da mulher que morava na quadra abaixo, que na ausência materna cuidava dela e dos irmãos. Com a metade do corpo para fora da janela, sentia o vento bater no rosto, dividia atenção e o olhar entre a partida de uma e a chegada da outra (Alves, 2015, p. 51-52).

Esse trecho que descreve que mesmo na ausência materna outra mulher assumia os cuidados das crianças, demonstra os “arranjos comunitários” descritos por Collins (2019). Esses arranjos são historicamente realizados por mulheres negras. A intelectual aponta um movimento criado por mulheres negras, uma rede de organização de cuidados, que unem mães, avós, irmãs e outras figuras femininas para os cuidados dos pequenos que desempenhada no romance por Danaide. Dessa forma “as mulheres com grupo, sentiam-se responsáveis pelos filhos umas das outras” (Collins, 2019, p. 117). De acordo, com a pesquisadora:

Redes de mulheres organizadas e resilientes, formadas por mães de sangue e de criação, são fundamentais para compreender essa centralidade. Avós, irmãs, tias e primas atuam como mães de criação, assumindo responsabilidades pelos cuidados dos filhos e das filhas de outras mulheres (Collins, 2019, p. 336).

Dessa forma, ao falar sobre e a representação de mulheres negras, é sobretudo romper com a imagem forjada pela hegemonia branca. Implica em ressignificar identidades marcadas por vozes insurgentes, atravessadas por processos neoimperialistas. Logo, as ponderações de

Collins (2019) evidenciam a maneira como mulheres negras constroem uma rede onde vivenciam a maternidade de maneira compartilhada, uma que vez que a adversidades coloniais impactaram na sua relação com a maternidade, conforme a intelectual:

Ao negar às mulheres africanas escravizadas o casamento, a cidadania e até mesmo a humanidade, a escravidão impediu o reconhecimento social da maternidade como ocupação exercida no lar de forma privada (Collins, 2019, p, 117).

Como também significa compreender que são perspectivas construídas a partir de experiências de raça, classe e gênero. É neste sentido, que Miriam Alves tece uma narrativa com mulheres negras que não definidas pela cosmovisão colonial, mas sim por imagens femininas constituídas por sua ancestralidade, pelas vivências familiares, por suas crenças e tradições fundamentadas na memória. Neste sentido, ao pensarmos essa rede fundamental para a transmissão ancestral e fortalecimento identitário, Collins (2019) acrescenta que:

[...] a maternidade pode ser um espaço no qual as mulheres negras se expressam e descobrem o poder da autodefinição, a importância de valorizar e respeitar a si mesmas, a necessidade de autonomia e independência, assim como a crença no empoderamento da mulher negra (Collins, 2019, p. 333).

Para além disso, a autora demonstra as preocupações maternas de Gertrudes, uma vez que a maternidade também é atravessada por uma encruzilhada de opressão que impacta as possibilidades que mães negras sonham para seus filhos. Dessa forma, tendo consciência da importância de proteger o tesouro ancestral, o legado compartilhado entre as gerações, a mãe de Bará reflete sobre essas questões como evidencia o trecho a seguir: “Bará abria-se à trilha de ilimitadas possibilidades. [...] Gertrudes criaria a menina para a felicidade, assim como aos outros dois filhos. Guardaria insônias, espantos, para respeitar os caminhos que eles trilhariam” (Alves, 2015, p. 49). Consequentemente, Gertrudes ao sonhar para seus filhos futuros prósperos, quebra com a cosmovisão que define lugares para serem ocupados por mulheres negras, como evidencia o trecho a seguir:

Talvez Bárbara se transformasse numa escritora, escreveria livros, faria sucesso, viajaria pelo mundo, seria o que, um dia, Gertrudes sonhou para si, na ilusão de menina que também imaginava fábulas. Temeu a realidade. Mesmo assim, entregava-se ao luxo de adentrar no mundo de Bará, sonhos e fantasias, talvez, quem sabe, verdades (Alves, 2015, p. 43).

De tal modo, os anseios de D. Trude evidenciam não apenas as várias possibilidades que as mães sonham para seus filhos, como também refirma o compromisso de Miriam Alves de trazer aos holofotes as histórias de mulheres negras com narrativas reais e empoderadoras. Uma vez que a autora afirma: “escrevo porque não dá para não escrever” (Alves, 2017, p. 290). Essa frase exemplifica não apenas a motivação da autora, como também é carregada o legado de uma escrita subversiva, de luta, fortalecimento e empoderamento. Conseqüentemente, ao falarmos sobre legado que compõe a obra *Bará na trilha do vento* (2015), compreendemos que, além de uma narrativa composta por memórias, histórias e símbolos importantes para a família Loureiro de Assis, tratamos também de elementos culturais essenciais para a formação identitária afro-brasileira. Neste sentido, a maternidade é um elemento que complementa a identidade, mas não estamos afirmando que mulheres negras para terem sua identidade consolidada precisam da maternidade para defini-las. Mas que algo lutarem pela encruzilhada de opressões que silenciaram, moldaram, apagaram e forjaram identidades por uma ótica colonial, elas encontraram através da maternidade um espaço de autodefinição, onde uma rede de fortalecimento foi criada para subverter discursos hegemônicos. De acordo com Hall (2006) a identidade parte de um lugar de histórias, e mulheres negras estão reescrevendo suas histórias através de suas experiências, rompendo com as barreiras forjadas pelo sistema colonizador.

De tal modo, para as mulheres da família Loureiro de Assis, a maternidade significa simboliza não apenas a continuidade da vida, como também demonstra um elemento de resistência ancestral identitário. Dessa maneira, Gertrudes ou D. Trude desempenha um papel essencial. A própria simbologia de seu nome remete às suas características como ela afirma: “[...] meu nome Gertrudes Benedita quer dizer: A guerreira que usa a lança, isto é para Gertrudes. E Benedita é abençoada. Então, eu sou a guerreira que usa a lança abençoada” (Alves, 2015, p.38). No romance, a personagem tem um papel fundamental na preparação da pequena Bará para assumir o Legado da família, a mãe ao perceber que os devaneios de sua filha não eram apenas esquisitices ou manias de crianças, tem certeza de que a pequena foi a herdeira escolhida pelos ancestrais, como demonstra o trecho a seguir:

“Os sentimentos misturavam-se em Gertrudes. Alegrava-se, Bará possuía o dom. A poucos meses de completar setes anos, fora presenteada com a sina que acompanhava os Severianos, sobrenome materno, e os Loureiros de Assis, sobrenome paterno” (Alves, 2015, p. 49).

Trude compreende que sua filha tem uma sina a cumprir, assim como outras antes dela. Logo, é atingida por uma angústia ao lembrar histórias do passado com a revelação do trecho a seguir:

Gertrudes conhecia a história de parentes distantes. Temeu pela filha, na certeza de que possuía o dom que guardava surpresas, felicidades e dissabores, não eram só infantilidades e imaginação fértil de criança. Indagou-se: “*Quais instruções devo dar?*”. Ela mesma não soubera lidar com a sina (Alves, 2015, p. 49).

Ao pensar sobre o destino predestinado para Bará, em vários momentos era recorda sobre a própria trajetória com o marido. Dessa forma, rememorando o momento de mudança para a Vila Esperança, onde iniciaram seu pequeno comércio buscando melhorar suas vidas, desafios como a desconfiança disfarçada de preconceito atravessaram seu caminho como evidencia o trecho a seguir:

Na Vila Esperança, bairro operário que havia começado com a imigração de espanhóis, a Quitanda da Vila, o único comércio de viveres, sempre bem sortido e asseado, localizava-se no entrecruzamento das ruas principais. Gertrudes e Mauro conquistaram freguesia e respeito, vencendo a desconfiança inicial dos moradores mais antigos que ainda carregam o sotaque forte da terra natal. Dona Trude e Seu Mauro, os fornecedores da vida em forma de legumes, frutas e cereais (Alves, 2015, p. 50).

Podemos observar nesse trecho, a maneira como processos se cruzam formando uma encruzilhada opressão que atingem a família quando iniciam seu pequeno comércio, apesar de se tratar de um bairro de imigrantes, as heranças coloniais ainda se mostram presentes, marcando as experiências de mulheres negras. Apesar de ser atravessada pela encruzilhada de opressões, Gertrudes personifica a força das mulheres que, ao longo das gerações, mantiveram vivas as tradições afro-brasileiras, apesar das adversidades mantê-las vivas era uma forma de resistência e de fortalecimento ancestral. Sua presença na história destaca a importância da transmissão intergeracional de conhecimentos e valores, sendo uma das figuras que compõem essa rede de transmissão. D. Trude sabe seu papel ao perceber que os ancestrais haviam escolhido Bará como herdeira, mesmo não concordando com destinos preestabelecidos como revela o trecho a seguir:

Na saga dos Loureiros de Assis, sobrenome acrescido ao seu, após o casamento, encontravam-se histórias análogas às dos Severianos. Muitos se perderam de si e da parentela, no entanto, outros persistiram em encontrar o rumo certo. Gertrudes, a guerreira da lança abençoada, se lançava em revoltas contra a sina, guerreando às vezes com ela mesma, para desvendar soluções, preservar e proteger suas crianças, para as quais almejava outra saída, em pensamento, buscando alternativas para os descendentes. Considerava injusto nascer com a escritura da vida preestabelecida, toda pronta, como num

espetáculo, sem o direito de recusar o papel ou mudar as falas (Alves, 2015, p. 57).

O trecho revela uma relação de histórias cruzadas, apesar de famílias distintas ambas compartilham de narrativas parecidas. Demonstrando o impacto da encruzilhada de opressões, ao afirmar que “muitos se perderam de si” e “outros persistiram em encontrar o rumo certo” evidencia o processo identitário ancestral que muitas vezes pode ser sufocado pela encruzilhada de opressões, que resultam em apagamentos. Mas ao mesmo tempo demonstra outros que apesar dessa interferência conseguem resistir. Do mesmo modo, revela o próprio processo que crítica de Gertrudes que simboliza a rejeição de mulheres negras a imposição de estruturas sociais que definem lugares e possibilidades que elas podem ter em sua vida, como os papéis de subalternidade descritos por Gonzalez (2020), na qual a sociedade define lugares para mulheres racializadas.

Pensando a noção de lugares definidos para serem ocupados por mulheres negras, Miriam Alves demonstra o princípio de Senioridade apontado por Oyèwùmí (2023) e Oliveira (2007), em que “sabedoria é a produção ancestral: um conhecimento coletivo!” (Oliveira, 2007, p. 21). Que é Difundido por D. Patrocina Patrocina ou D. Cina, a matriarca da família. Seu papel é muito maior dentro de sua família, assim como Gertrudes é a protetora e desempenha guiar Bará, Patrocina simboliza a conexão entre os ancestrais, sendo a última da linhagem feminina. Como guardiã da memória, D. Cina exemplifica o argumento de Bosi (1994) que aponta a relação de proteção dos mais velhos como guardiões da memória. Sem dúvida, a linhagem de mulheres fortalece a ancestralidade familiar, sendo a ligação entre as gerações, unindo o passado, o presente e o futuro. Além disso, Bossi (2003) também pontua que memória dos velhos é a testemunha do passado, sendo um intermédio informal da cultura, neste sentido as memórias transmitidas para a matriarca e que serão transmitidas por ela são essenciais todos os valores ancestrais. Neste sentido, D. Patrocina evoca sabedoria e poder da ancestralidade feminina, como pode ser observado no trecho que narra um momento que a matriarca conta histórias enquanto passeia com os netos:

Patrocina ia contando histórias, aventuras de personagens, caçadores de distantes povoados, onde não existiam diferenças entre homens e mulheres, o que alimentava a imaginação da meninada. Fantasiavam e o mato, demarcado por trilhas, transforma-se em selva virgem a ser desbravada. Qualquer pequeno animal que cruzasse o caminho da expedição assumia, para eles, a dimensão de feras assustadoras que os corajosos guerreiros deveriam dominar, teatralizando a aventura, fingindo aprisioná-los. A avó ensinara-lhes que

qualquer ser vivente, animal, pássaro ou inseto, compunham a natureza, mereciam respeito, não deveriam ser mortos por motivo banal (Alves, 2015, p. 169).

Como é demonstrada, Patrocina não é apenas avó em um passeio com netos, mas sim um espelho ancestral. Durante a trilha inunda as crianças com ensinamentos sobre o respeito aos animais, evidenciando a necessidade de equilíbrio entre os seres humanos e natureza. Ao passar essa sabedoria, D. Cina evoca um conhecimento que demonstra o papel de cada ser na terra. Ao ensinar para os netos sobre o equilíbrio natural ela também fazia a colheita de plantas para uma finalidade, uma vez que “Enquanto se divertiam correndo pelas trilhas, D. Cina, pensativa, colhia plantas medicinais, para o preparo de xaropes, licores e infusões” (Alves, 2015, p. 169). Durante esta colheita a pequena Bará observava a avó atenta, que ensinava o papel de cada uma, como demonstra o trecho:

Bará, a seu lado, ouvia a avó ensinando sobre as plantas que apanhavam. “*Esta serve para isto. Esta outra para aquilo. Estas pequenas flores são bonitas. Não são? Sinta o perfume, são poderosas para fazer licores, xaropes, inalações. As inalações são boas para desentupir o nariz. Lembra quando eu fiz para você? Olha, Barazinha, parece difícil. Certo? Mas queridinha, ouça com atenção, a sua mente vai gravar. Um dia quando eu não tiver mais aqui...*” (Alves, 2015, p. 169).

Em uma simples conversa entre avó e neta, D. Patrocina já iniciava a passagens dos saberes ancestrais para Bará. Os conhecimentos adquiridos pela pequena transmitidos por meio da oralidade demonstram iriam ser passados para outra e assim seguindo a linha de transmissão das memórias subterrâneas. D. Cina já adverte a neta que essas informações serão gravadas para o dia que ela não estivesse mais entre eles. De acordo com, Ki-Zerbo (2010, p. 140) “a tradição oral foi definida como um *testemunho transmitido oralmente de uma geração para outra*”. Assim, a transmissão oral dos conhecimentos da matriarca demonstra a importância da memória para que os saberes sejam transmitidos para as próximas gerações, uma vez que D. Cina reitera que eles precisam ser gravados por Bará para a sobrevivência da ancestralidade. Esse ato demonstra como mulheres negras resistem frente a encruzilhada de opressões que a atravessam, não permitindo que sua ancestralidade seja sufocada.

Dessa maneira, compreendemos que Miriam Alves evidencia em sua obra a imagem de mulheres negras que não reproduzem a cosmovisão eurocêntrica. A autora apresenta mulheres com histórias contadas a partir de suas experiências e subjetividade. Evidentemente, por tratar de uma linhagem feminina a autora ressalta como a maternidade se une a ancestralidade, estabelecendo uma conexão entre as gerações. De tal forma, a união desses elementos resulta

em uma identidade fortalecida e celebrada. Certamente, não estamos dizendo que a maternidade define a identidade de mulheres negras, mas ela representa um mecanismo de resistência, uma vez que possibilita que memórias e narrativas possam ser transmitidas.

### 3.2. A ancestralidade na contemporaneidade

Njeri e Ribeiro (2019) chamam atenção assim como outras intelectuais que dialogamos ao longo de nossa discussão, sobre a importância de compreender que a perspectiva de luta de mulheres negras, de maneira a deslocá-las do lugar da violência e subalternidade. Conforme as intelectuais pontuam, [...] “em uma sociedade massacrada pelo racismo, nossa luta passa primeiramente pela manutenção do corpo preto *vivo* e o reestabelecimento da sua humanidade” (Njeri; Ribeiro, 2019, p. 601). Inquestionavelmente, Miriam Alves demonstra isso em sua obra ao mostrar mulheres negras celebrando sua ancestralidade e suas tradições na contemporaneidade, evidenciando que seu passado ancestral é uma força motriz e as mazelas deixadas pelo colonialismo não as definem, como demonstra o trecho a seguir quando a sabedoria de D. Cina mostra para Gertrudes e Danaide os baús que seriam passados para Bará:

Era admirável constatar os saberes de D. Cina que os aprendeu e guardou, por muito tempo, determinada em transmitir as informações armazenadas na memória com a naturalidade de quem sabe que a morte transita no mesmo fio da vida. Para entender a totalidade do significado, não bastava somente ver o conteúdo dos baús, o segredo consistia em ouvir-se de dentro para fora, arriscar-se a caminhar pelo desconhecido, abrir-se para além dos cinco sentidos, principalmente aos que não se oferecem para comprovação, mensuração ou passagem (Alves, 2015, p. 128).

D. Cina guardava consigo, não apenas os segredos ancestrais, como também relíquias que faziam parte de uma herança de gerações. As relíquias confinadas a baús para sua proteção, armazenavam histórias e memórias vividas e eram revividas ao serem transmitidas. De tal modo, o ato de D. Cina não era apenas mostrar o conteúdo dos baús, era demonstrar a importância dos objetos, sua simbologia e a riqueza que significavam. Sem dúvida, a matriarca não queria evidenciar uma riqueza material, mas uma riqueza muito mais importante. Aquela que o europeu ignorou ao espóliar culturas ao longo do globo. Consequentemente, ao seguir a rota da ancestralidade, as tradições demonstram uma maneira de fortalecer a identidade, uma

vez que, “uma tradição é uma mensagem transmitida de uma geração para a seguinte” (Ki-Zerbo, 2010, p. 141). Pensando essa noção dentro do contexto da ancestralidade na contemporaneidade compreendemos, que mulheres negras encontraram em suas crenças e tradições um recurso valioso para desfazer rotas hegemônicas e trilhar novos caminhos.

Dessa maneira, Bará ao trilhar o vento evidencia a missão importante que cabe as mulheres de sua família e por meio da estratégia do segredo, a guardiã do legado consegue proteger seu maior tesouro. Neste sentido, D. Trude ao compreender que a matriarca da família guardou tão bem o legado dos Loureiro de Assis, a ponto de ninguém desconfiar do tesouro que ela escondia, a mãe de Bará se questiona:

“Que poder Patrocina conseguiu guardar em segredo por tantos anos?” [...] “Olhando assim não dá para desconfiar ser ela possuidora de tão valioso tesouro. Guardamos tanta coisa nesta vida! Quem diria? As vezes o segredo é a grande arma de sobrevivência!” (Alves, 2015, p. 140).

Ao guardar o segredo como forma de proteção do legado, D. Cina evidencia a afirmação de Pollak (1989), sobre o silêncio e neste caso ao não falar sobre o “valioso tesouro”, demonstra a estratégia de sobrevivência descrita pelo pesquisador. O silêncio e neste caso o segredo guardado pela matriarca consegue proteger a sobrevivência do legado. Consequentemente, Bará se herda não apenas um legado, mas a responsabilidade de protegê-lo, assim como sua avó ela compreende a importância do segredo para a proteção. Como por exemplo quando seu noivo Heitor a chama de Bará e não Bárbara em público, desobedecendo sua orientação como evidencia o trecho a seguir: “[...] é um apelido de infância. Mais que um codinome, significa muito, não gostaria que qualquer um se sentisse autorizado a dizê-lo. Só as pessoas que amo, que me amam, podem me chamar assim”. Bará ganhou esse apelido após um momento que a vida quase deixou seu corpo, com pouco tempo de vida a pequena teve uma febre que não cessava e sua mãe Gertrudes temia que a filha morresse. No maior momento de desespero acontece algo que salva e reafirma o destino da pequena Bará, como pode ser observado no trecho a seguir:

Pela porta principal da sala, uma luz intensa se fez presente e adentraram vários anciãos. Eu estava acordada, mas era como se fosse sonho: velhinhos curvados pela responsabilidade dos anos e sabedoria, apoiados em bengalas, esculpidas com detalhes de folhas, bichos e pessoas que eu desconhecia,

entraram. Um deles apontou para um dos quatro cantos da sala e por lá surgiu uma anciã um pouco mais nova que os demais. Trazia nas mãos uma bacia de alumínio que brilhava com o sol, o recipiente continha água e algumas folhas que eu não conhecia. Só pude reconhecer as folhas de mangueira e pitanga; então, a Senhora Anciã veio até a cadeira e, sem pronunciar palavra, ordenou para eu olhar no fundo da bacia, as folhas movimentavam-se desenhando formas. Eu já lhe contei isso, não é? Porém, comadre, toda vez que lembro, como se fosse hoje, me emociono (Alves, 2015, p. 73).

O relato de Gertrudes não demonstra apenas a maneira como as memórias subterrâneas emergem, como também a maneira que elas armazenam momentos importantes, revelando o momento marcado de simbologia. Uma vez que, os anciões buscavam salvar a vida da pequena Bará através dos conhecimentos ancestrais. Na descrição de D. Trude por exemplo ao citar “a responsabilidade dos anos de sabedoria” quando refere a maneira como eram velhinhos curvados destaca os saberes carregados por eles, demonstrando que aqueles anciões evocam a continuidade das tradições e práticas culturais, isto é, eles personificam o elo vivo entre o passado e presente. Além disso, os elementos esculpidos nas bengalas demonstram a conexão entre o mundo natural, os seres humanos e sagrado, destacando a maneira como, “o sagrado é o *real* por excelência, ao mesmo tempo poder, eficiência, fonte de vida e fecundidade” (Eliade, 2008, p.31). De modo que, os detalhes evidenciam que a ancestralidade não está apenas em figuras humanas, como também nos elementos naturais, reafirmando as tradições afro-indígenas. Uma vez que, o Brasil é um país multicultural, sendo assim existe a mistura de tradições de origem indígena e raízes africanas, como também outras que formam a identidade nacional. Esse fato se faz presente na linhagem de Bará, pois Gertrudes é neta de uma mulher indígena, além de sua descendência afro e portuguesa, como podemos observar na descrição da beleza de Gertrudes, fruto da “miscigenação entre negros, índios e portugueses, que Gertrudes exibiu com a maior naturalidade” (Alves, 2015, p. 107). Neste sentido, esses elementos celebram as referências ancestrais. Antes de apresentarmos o trecho que evidencia o recebimento do apelido de Bará é necessário demonstrar outro momento em que ancestralidade indígena se faz presente em *Bará na trilha do vento* (2015). Bará estava predestinada desde o nascimento para herdar o legado como relata o trecho a seguir:

Na posição de cócoras. Mulheres cantavam em uníssono, batendo os pés e as mãos, cirandavam lenta e compassadamente. Uma mulher velha, com uma cabaça nas mãos, esfregava um unguento verde em sua barriga. Estava nua sobre uma esteira trançada com folhas de palmeira. Atras dela, um índio guerreiro forte, trazendo às costas arco e flechas, nas mãos um tacape,

esculpido do galho de baraúna, vigiava para que espíritos oportunistas não tomassem a frente do verdadeiro espírito que habitaria o corpo novo do ser que surgia. A cada grito de dor de Gertrudes, ele batia o tacape, espantando as criaturas invisíveis. Ali perto, um rio de águas cristalinas sobre o leito pedregoso, onde o recém-nascido receberia o primeiro banho e a confirmação da junção do corpo novo ao espírito ancestral. A ciranda das mulheres movimentava-se mais rápido. Ao último grito, a mulher velha ajoelhou-se, estendeu as mãos, já sem a cuia, aparou a nova vida que chorava a todo pulmão (Alves, 2015, p. 100).

A predestinação de Bará evidencia que a ancestralidade não se trata apenas o elo com o passado, como também simbologia uma responsabilidade intergeracional. Durante o nascimento o mundo dos sonhos de mistura a realidade, ao sonhar com seu parto marcado pelo ritual ancestral, Gertrudes transcende dimensão espiritual, se conectando a linhagem de mulheres e conhecimentos tradicionais. Posição de cócoras adotada no parto, conecta a personagem a tradição e aos saberes femininos ligados ao ato de dar à luz, a terra e a circularidade do tempo, representado pela roda. Similarmente, a ciranda de mulheres representa o papel comunitário e coletivo na perpetuação da vida, ecoando a simbologia da união e da força das mulheres, já mencionadas anteriormente por Collins (2019) nos arranjos comunitários. Conforme Eliade (2008) demonstra a forma como o parto se constitui como uma experiência religiosa, de acordo com o pesquisador:

Quanto às sociedades femininas estão sempre relacionadas com o mistério do nascimento e da fertilidade. O mistério do parto, quer dizer, a descoberta feita pela mulher de que ela é *criadora no plano da vida*, constitui uma experiência religiosa intraduzível em termos da experiência humana (Eliade, 2008, p. 158).

Na simbologia da criação da vida, as ponderações de pesquisador descrevem o parto com um momento sagrado, e dentro da linhagem de Bará ele representa a renovação dos laços com a ancestralidade, uma vez que a descrição de seu nascimento releva que seu espírito já era predestinado para vir ao mundo. Logo, outros elementos são incorporados na experiência sagrada como a presença de uma figura mais velha, a mulher passando unguento verde, simboliza a sabedoria ancestral, os saberes medicinais, que unem o cuidado com o corpo e espírito em harmonia com a natureza. Além disso, a figura do guerreiro que despenha o papel de proteção espiritual evidencia a ligação entre o mundo físico e espiritual. Ao espantar os “espíritos oportunistas” o guerreiro demonstra que o novo precisa ser defendido para que a conexão com o espírito ancestral escolhido se estabeleça. Ademais, o rio com suas “águas

crystalinas sobre o leito pedregoso” representa o elemento sagrado, de purificação e para confirmação da ligação espiritual da recém-nascida.

Assim, após o ritual de celebração ancestral, nasce no mundo físico a pequena Bará como demonstra o trecho abaixo:

[...] Gertrudes, sedada, sonolenta, vislumbrou por trás da equipe médica o indígena sorrindo, suado, como se tivesse feito um enorme esforço. “*A menina foi coroada ao vir ao mundo por espíritos ancestrais a que pertence*”, proferiu ele, na língua da nação, fazendo várias recomendações que deveriam ser seguidas, para o fortalecimento da nova vida (Alves, 2015, p. 100).

Por meio da descrição do nascimento de Bará, compreendemos que ocorre a junção entre ancestralidade e o contexto contemporâneo, não havendo conflito, mas sim uma sobreposição que reforça a continuidade do legado ancestral. Dessa maneira, devemos retornar ao momento que marca o renascimento da pequena, que passa a ser chamada de Bará, como demonstra do trecho a seguir:

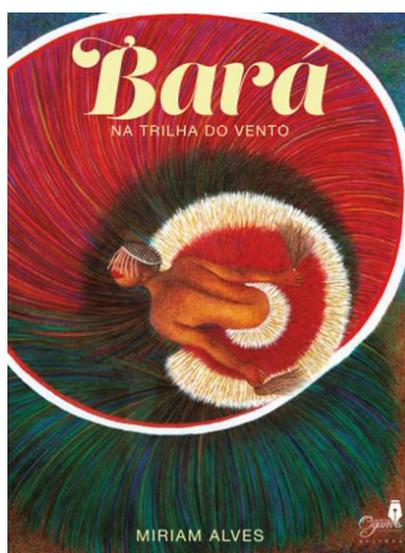
Diga as seguintes palavras: Meu São Benedito Padroeiro. Ofereço minha filha Bárbara para o seu batismo divino. Fortaleça-a para que possa cumprir o seu destino. O destino de todos nós e o dela. – Peça do fundo de seu coração. Depois a coloque numa bacia com água fria e estas folhas que está vendo. Enxugue-a. Vista- a com a roupa de batismo que você guardou e a coloque na cama, ponha uma chave sob o colchão. Mas trate de batizá-la o quanto antes. Após batizar, passe a chamá-la de Bará, aquela que tem as chaves dos mundos (Alves, 2015, p. 74-75)

A descrição do nome revela a importância das práticas religiosas, a celebração do sagrado, estabelecendo a linha que conecta as tradições de matriz africana marcadas pelo sincretismo religioso. Simbolizando assim a espiritualidade herdada, de mesmo modo que a água esteve presente no nascimento de Bará em seu ritual de renascimento ela também se fez presente. O ritual de batismo unia a água e as folhas às tradições de rituais ancestrais que transcendem os ritos do cristianismo, esses elementos evocam práticas de purificação e proteção ligadas as crenças afro-brasileiras. No trecho Gertrudes é orientada a proferir palavras de oferecimento, ao oferecer a filha ao santo a mãe firma o compromisso intergeracional que valoriza a continuidade de tradições e memórias ancestrais. Ao afirmar “O destino de todos nós e o dela” mostra que a existência de Bará está intrinsecamente ligada ao coletivo, evidenciando seu propósito ancestral que será herdado ao completar sete anos. Como “aquela que tem as

chaves dos mundos” compreendemos o peso simbólico que se apelido carrega, Bará é associado a Exu, orixá das encruzilhadas, das escolhas e dos caminhos, sendo ele o guardião das chaves que abrem as portas entre os mundos. Dessa forma, Bará é como Exu, sendo senhora do tempo, mas não apenas a Exu, a simbologia de Bará se conecta a simbologia do orixá Iansã, que “é a divindade dos ventos, das tempestades e do rio Níger[...]” (Verger,2018. p. 64). Devido ao sincretismo religioso, no Brasil é identificada também como Santa Bárbara. Em vista disso, compreendemos que Bará personifica a força de Iansã, sendo posicionada como mediadora entre as realidades e dimensões, consolidando sua predestinação, uma vez que ela possui o dom de viajar entre as linhas do tempo, podendo trilhar o vento.

Deste modo, compreendemos a escolha de capa do romance expressa simbologia que constitui a personagem Bará como demonstra a figura abaixo:

**Figura 5:** Capa da obra *Bará na trilha do vento*



Fonte: Alves (2015)

Como já mencionada, observamos que a simbologia do nome Bará remete as suas raízes religiosas e ancestrais. Na capa temos a presença de Bará representada como uma figura sagrada, assim como no romance que cita a ciranda de mulheres que compõem sua linhagem. Bará parece estar no centro da ciranda, em forma circular, como se dançasse ao som das vezes ancestrais. A saia fluída, em cores vibrantes transmitem a leveza e o poder de dominar o vento. Assim como, o material usado para sal vestimenta, semelhante a uma fibra natural, como Palhada-costa. Esse material utilizado para artesanato, como também sua simbologia religiosa e ancestral, sendo utilizada em cerimônias de religiões de matriz africana. Como na representação

dos Orixás, como “Iansã, senhora dos ventos e das tempestades” (Verger, 2019, p. 56). As perolas em sua face simbolizam a fertilidade e mistério, as mesmas pérolas são utilizadas por Iansã. Além de exaltar força e potência, a imagem revela a beleza e sensualidade feminina que se assemelha a orixá, uma vez que, “Iansã era bela, muito bela, era a mais bela mulher do mundo” (Verger, 2019, p. 59). Compreendemos que Bará personifica na imagem a “Senhora do Tempo” descrita por ela no início da narrativa, evidencia a noção do mito que revela um mistério descrita por Eliade (2008). Assim como a representação de Bará, que revela ancestralidade, beleza e a força feminina de mulheres negras.

Em vista disso, para que Bará pudesse trilhar o vento, foi necessário que D. Patrocina o fizesse antes e do mesmo modo suas antecessoras, mulheres que guardaram que passaram para a próxima escolhida a missão ancestral. Consequentemente, elas criaram um sistema de transmissão matrifocal responsável por fortalecer suas raízes. Conforme já ressaltou Pollak (1989) sobre a rede informal de transmissão criada dentro dos grupos familiares para a sobrevivência da memória, D. Patrocina protegeu o legado a família até o momento da próxima guardiã ocupar seu posto de protetora. A matriarca da família Loureiro de Assis sempre se refere a linhagem como uma ciranda, compostas por mulheres que foram guardiãs responsáveis por manter vivo o legado para que ele encontrasse Bará e depois a própria geração como revela o trecho a seguir: “Esta aqui é Bará, fechando a ciranda” (Alves, 2015, p. 129). A pequena Bará fecha a ciranda demonstrando aspectos descritos por Oliveira (2007), uma vez que, “a ancestralidade é a fonte onde emergem os princípios fundamentais da tradição africana. Ela é um princípio capaz de organizar a vida e as instituições dos africanos e seus descendentes” (Oliveira, 2007, p. 167).

Dessa maneira pensar a ancestralidade é compreender que existiram outras e outros antes e no caso do romance de Miriam Alves, seis mulheres antes de Bará formam a ciranda ancestral, sendo Bará a sétima, como pode ser observado na figura abaixo que ilustra a afirmação de D. Patrocina ao falar sobre a ciranda de mulheres que protegeram o legado feminino:

**Figura 6:** Linhagem feminina

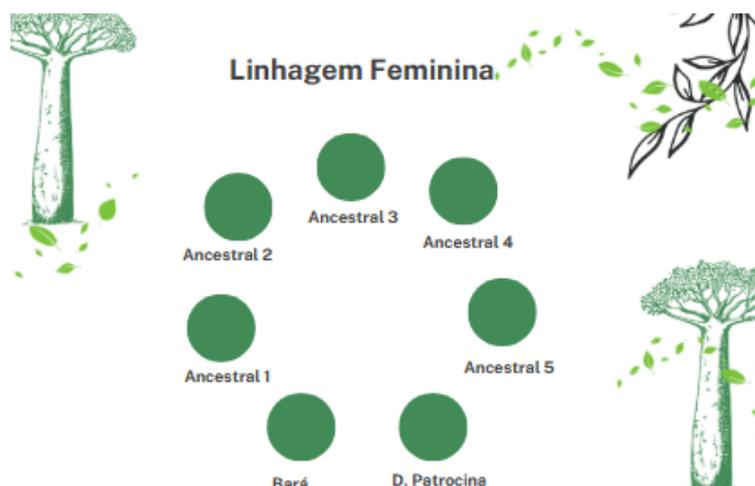


Ilustração: Thais Gomes

A representação da linhagem de Bará, ilustra a descrição de D. Cina que afirma para Gertrudes e Danaide que a pequena fecha a cinda, ou seja, é ela que complementa o ciclo dessa geração. Evidentemente, a roda é reaberta para a próxima herdeira completar a ciranda. Utilizamos o círculo como símbolo da conexão entre as gerações, cada ancestral é um elo que liga o passado com o presente. Assim, a ciranda demonstra o contínuo da vida, a roda que gira a cada geração. Cada ancestral simboliza a perpetuação da linhagem e continuidade do legado. Logo, pensar essa ancestralidade na contemporaneidade é dialogar com o passado, presente e futuro, não deixando que ela seja apagada ou esquecida na linha do tempo. Dessa maneira, conforme discorre Oliveira (2007, p. 167) “Dentre os vários princípios africanos legados ao Brasil, destaco a da ancestralidade. Este, como os outros princípios, é, [...] invariante, ou seja, preserva-se tal e qual existia na África tradicional”. Neste sentido, o primeiro capítulo que mostra a transição da protagonista de menina para mulher, revela a manifestação do dom que Patrocina passa para a neta. Na transição ocorre o encontro entre diferentes tempos, onde o passado e o presente coexistem, como demonstra o trecho a seguir:

A eterna fita que trazia presa nas tranças agitava-se nas bordas como asas de borboleta preste a alçar voo. A sensação boa a invadia, ela sentia-se protegida, as lembranças exiladas destrancaram os registros de uma infância adormecida nas preocupações diárias do mundo dos adultos reavivada agora em detalhes. Surpresa, no que ainda lhe restava de consciência mulher resguardada no corpo-criança, percebia não querer mais voltar à realidade do terraço do nono andar, mesmo se quisesse, não saberia como. Vivía memórias esquecidas. Revivia (Alves, 2015, p. 52).

Na conexão entre os tempos, os elementos como a fita que “agitava-se nas bordas como asas de borboleta”, sugere a leveza como também a transformação de transcendência, a ancestralidade que com a mesma leveza se constitui enquanto força que atravessa gerações e cria significados. A “infância adormecida” reavivada pelas memórias sugere que a ancestralidade não está limitada a um espaço fixo no tempo, ela é cíclica, podendo emergir e se manifestar no presente. O viver e reviver simboliza as lembranças e incorporação viva do passado na existência contemporânea. Essa transição de Bará que quebra a linearidade colonial, demonstra o argumento de Eliade (2008) sobre o tempo sagrado concebido como uma unidade vida. Logo, o tempo se renova assim como as gerações, permitindo que Bará viaje através ele. Em outro trecho é possível ver Bará mais uma vez transitando entre as linhas do tempo. Como mulher fosse apenas das experiências acumuladas, como mostra o trecho abaixo:

Reeditavam-se os momentos pueris, a criança que fora resistira à vida adulta, se manifestava e se tornara hospedeira da mulher feita, com experiências acumuladas, vivas, vibrantes. Ela acreditava ter superado os sentimentos infantis, no entanto, abismada, ouvia as frases pronunciadas e assistia a menininha, que era ela, protagonizando o enredo de história esquecida. Sentiu-se enclausurada dentro de um espelho invisível, etérea sem o corpo mulher que a sustentava e espectadora intrusa sem o poder de anuir, contestar, interferir. Esforçava-se em reler a consciência real de ter crescido. No entanto, a varanda do nono andar do edifício, a seguridade adulta distanciava-se mais e mais. Estava à mercê do tempo que, pelo visto, despertara mesmo, confundindo, misturando passado e presente. (Alves, 2015, p. 42)

O trecho relata outro momento de transição entre o passado e o presente, onde memórias emergem como, sendo corpo o testemunho de experiências que ecoam suas vivências e de suas antecessoras demonstrando como as memórias subterrâneas se fazem presentes nas narrativas de mulheres negras. Logo, ao transitar entre as linhas do tempo, explorando suas raízes ancestrais, sendo a guardiã de uma herança valiosa que abrange não apenas histórias, mas também tradições e rituais que celebram a cultura afro-brasileira.

Neste sentido, a autora deixa evidente em seu discurso literário como as histórias de mulheres ecoam experiências singulares, retratando na obra contemporânea o poder da ancestralidade como elemento fundamental para fortalecer identidades, bem como ecoar vozes marginalizadas. De tal modo, a ancestralidade se mostra muito importante, ela apresentada um quadro de si mesma, que pode ser vislumbrado ao olharmos para o passado, ela demonstra a coerência de um futuro que valoriza as raízes, as tradições e os saberes difundidos pelos mais

velhos. Compreendemos que na contemporaneidade bebe da fonte do passado para construir um futuro próspero, onde mulheres negras celebram sua riqueza cultural.

### 3.3. A manifestação da ancestralidade na figura feminina negra

A ancestralidade enquanto força que conecta as linhas do tempo (passado, presente e o futuro), assume um papel central no fortalecimento de identidades de mulheres negras, como demonstra a manifestação do legado em *Bará na trilha do vento* (2015), que segue a linhagem feminina. Dessa forma, evidencia mulheres negras em sua pluralidade e subjetividade que preserva, reinventa e ressignifica memórias, traduzindo-as em práticas cotidianas, que expressam a conexão ancestral. A presença da figura feminina negra como guardiã ecoa narrativas sedentas para serem ouvidas, uma vez que:

[...] o resgate do matriarcado africano, berço civilizatório no nosso continente mãe, como via de enfrentamento ao racismo, genocídio e patriarcado, este último como ideologia dominante ocidental muito bem arquitetada para dividir e dominar. Se lembrarmos que estamos falando de um povo que vivia em comunidade, regido pelo matriarcalismo (Njeri; Ribeiro, 2019, p. 601).

Dessa maneira, matriarcado é ecoado na narrativa pela relação de protagonismo das mulheres na difusão da memória e proteção do legado ancestral, uma vez que a sobrevivência da ancestralidade ligada a linhagem feminina depende delas. Diante disso, tendo consciência de sua responsabilidade preparar sua filha Trude compreende que as mulheres são herdeiras e guardiãs, como também possuem o papel de preparar seus filhos para trilharem seu destino. Diante disso, Gertrudes reflete sobre a importância do papel que deve desempenhar: “teria que orientá-la a caminhar na trilha do vento, para ensiná-la teria que reaprender. Reavivar o pacto quebrado no passado, quando viera morar na Vila Esperança” (Alves, 2015, p. 51). Ao afirmar que deveria ser reavivado esse pacto, Gertrudes reafirma que a ancestralidade está ligada a figura feminina. Mas quitandeira sem perceber já realizada o fortalecimento ancestral, que era vivenciado e celebrado entre as gerações no cotidiano doméstico, no preparo das refeições e em momentos de confraternização, como demonstra o trecho a seguir: “Ali no cotidiano da cozinha estavam sendo desvelados mistérios profundos. [...]. Elas realimentam-se do viver, redescobriram significados, vivenciaram saberes impalpáveis. Saciaram-se” (Alves, 2015, p. 125). A descrição evidencia que a ancestralidade se faz presente em ato simples do cotidiano, a

própria relação do preparo das refeições simboliza não apenas uma ação de produzir algo para alimentar o corpo, como também ali a espiritualidade ancestral era alimentada ao descobrirem narrativas no ato de contar histórias ou cantar cantigas aprendidas na infância.

De acordo com, Pedro (2011) as esposas, mães e filhas são responsáveis por guardar acervos importantes que permitem o resgate de informações e história. Dessa forma, as mulheres negras ao terem suas narrativas fundamentadas nas memórias ancestrais, “têm sido as guardiãs da memória” (Pedro, 2011, p. 270). Consequentemente como guardiãs dão continuidade a sua cultura e valorizam suas raízes africanas como D. Trude faz ao cantar canções aprendidas na infância com sua bisavó. De tal modo, podemos observar um sistema de transmissão matrilinear por exemplo nas cantigas passadas de mãe para filha e assim sucessivamente para as próximas gerações, como demonstra o trecho em que D.Trude canta enquanto prepara o almoço:

Retornou ao preparo final do almoço cantando canção ouvida na infância. Vinda de bisavó para mãe. De mãe para filha. De filha para neta. De neta para bisneta. “*Catarina moça mexe seu angu. Mexe bem mexido Catarina para não sair cru. Catarina moça mexe o seu mingau. Mexe bem mexido Catarina pra não sair mal, Catarina. Pra não sair mal, Catarina*” (Alves, 2015, p. 67).

A canção reavivada por meio da voz de D. Trude, mostra o papel das mulheres negras na transmissão das tradições. Essa canção apresenta dois pontos importantes, a primeira é a simbologia que mistura a relação entre sabedoria e ancestralidade como também revela que a “literatura negra é o lugar da memória ancestral, porque ela se volta para o passado a fim de melhor entender o presente, mais que isso, é feita de memórias” (Santos e Seidel, 2020, p. 106). Em vista disso, a relação apresentada pela mãe de Bará uma maternidade que através da geração carrega consigo, não apenas a linhagem da família como o sentimento de pertencimento. Neste caso, Trude evoca uma herança familiar que simboliza as canções entoadas por suas ancestrais nos ensinamentos domésticos, que perpassa as gerações. Uma vez que canção instrui sobre o cozimento do alimento.

É neste sentido, que a imagem de Patrocina surge na narrativa trazendo ensinamentos ancestrais e revelando tesouros importantes que simbolizam o papel de mulheres negras na manutenção da ancestralidade. D. Patrocina como a figura de referência ancestral, passou dias conversando e instruindo Gertrudes, transmitindo sabedoria, conhecimentos que necessários que transformavam a matriarca em uma figura imponente aos olhos da mãe de Bará, como demonstra o trecho a seguir:

Sogra e nora, ao longo da semana, dedicaram-se a demoradas conversas. Gertrudes admirava-se da aura luminosa ao redor de Patrocina que lhe realçava a imponência e a estatura, acima da média para mulheres. “*Realmente, ela é soberana de uma realeza distante*”, chegou a murmurar, entre lábios (Alves, 2015, p. 173).

D. Patrocina como figura imponente personifica o espelho ancestral responsável pela transmissão de saberes e valores, demonstrando a centralidade da figura feminina como símbolo da ancestralidade viva. A “aura luminosa” ao seu redor remete a força espiritual que transcende o espaço físico. Compreendemos também através da cosmopercepção africana que, a luz ao redor da matriarca simboliza sua conexão com o sagrado e sua importância como guardiã de energias ancestrais, uma vez que a mesma luz com brilho intenso é vista por Patrocina ao receber uma mensagem dos ancestrais sobre Bará, como já mencionamos no início da discussão deste capítulo. Desse modo, a figura de soberania de D. Patrocina faz referência aos reinos africanos, sendo o matriarcado um legado de poder, nobreza, onde a matriarca encarna a figura de rainha ancestral, como símbolo de força e liderança.

A mulher negra como figura central dentro das configurações de ancestralidade não é representada apenas como guardiã, como também é nela que a força de milhares das vozes ecoa para reafirmar seus valores, crenças e riquezas culturais. Além de contar para Gertrudes narrativas permeadas de saberes e instruções para que a menina Bará siga seu destino, D. Cina revela um artefato, um baú que deve passado junto com o legado. Este baú não guarda apenas memórias, como também a energias ancestrais, como revela o excerto a seguir:

Ao abrir a tampa da arca, contemplou o conteúdo. Proferiu palavras de celebração da vida, aprendidas de mãe para filha, há tempos perdidas no tempo. Ela, a última guardiã a conhecê-las, se não as transmitisse perder-se-iam no mesmo tempo que as guardou. Deveriam ser passadas, oralmente, como um sopro de verdade, com a anuência das antepassadas e a força do vento. As energias das mulheres de várias gerações que se entrecruzaram na linha do destino vibravam naquelas poucas frases, misturadas em linguagem e sotaques de múltiplas origens e múltiplos lugares. Lugares distintos geograficamente dali, mas presentes na genealogia interna de cada descendente. Celeste não lhe quis ouvir. D. Cina acreditava que a neta, esperta e curiosa, certamente compreenderia o valor daquele tesouro. Ao abrir o baú, escancaravam-se as linhas de pertencimento de todas. Segredo, sabedoria franqueada a poucos, hora de o vento sussurrar histórias-verdades (Alves, 2015, p. 116-117).

Ao abrir o baú, D. Patrocina demonstra um ritual de celebração ao entrar em contato com o objeto sagrado. A matriarca utiliza palavras passadas entre de mãe para filha, evidenciando o papel da linhagem feminina mais uma vez, reafirmando que o conhecimento transmitido pelas mulheres negras é um tesouro que conecta as gerações. Conforme o trecho

mostra, essa transmissão é feita por meio da oralidade, D. Patrocina conheceu as histórias e memórias ao ouvi-las, do mesmo modo transmitiu os segredos para Gertrudes por meio da fala, processo que será feito com Bará e por ela mesma ao passar o legado para próxima geração. Ao abrir o baú na presença de Gertrudes e Danaide, ela releva os artefatos que ali residiam, como pode ser observado a seguir:

As espectadoras, Gertrudes e Danaide, se entreolhavam surpreendidas, enquanto solenemente, como a cumprir um ritual, Patrocina abria a canastra e retirava três baús menores, envoltos, cada um, em panos pintados a mão, figuras geométricas ricamente ornamentadas nas cores vermelhas, preto, amarela e branca. Em um dos panos se destacava a cor vermelha de um vivo sangue, no outro, reluzia o preto, prateado cintilante de noite de lua cheia; no terceiro pano, o branco se distinguia sem mácula, como se acabasse de ser alvejado por lavadeira caprichosa, harmonizando-se em brilho com o amarelo (Alves, 2015, p. 119).

Os três baús externamente já demonstravam proteger algo muito importante, os panos que os envolviam com pinturas a mão revelam técnicas artesanais que carregam em suas cores a resistência cultural, mas não apenas isso, “o formato era retangular, esculpido a mão em madeira jacarandá, ostentando, em relevo, desenhos semelhantes a gravuras rupestres, com figuras humanas e de animais, principalmente pássaros (Alves, 2015, p. 119)”. Neste sentido, podemos observar os materiais usados revelam uma ancestralidade ligada com os elementos da natureza. Além disso, cada baú evoca um aspecto diferente da figura feminina negra, desconstruindo imagem forjada pelo sistema colonizador e reafirmando uma identidade formada por sua ancestralidade. Dessa maneira, demonstram que mulheres negras não podem ser compreendidas pela ótica universal, uma que vez possuem singularidades como mostra a descrição do primeiro artefato:

Abriu o primeiro baú, pronunciava baixinho as palavras ancestrais, com desvelo e respeito. Revelou-se o que resguardava em seu interior; uma escultura de mulher talhada em terracota, em tons alaranjados, do tamanho de um palmo. Símbolo de fecundidade, concebida no estilo de quem modelou, com ventre avolumado, seios fartos, apoiados em ambas as mãos, mamilos apontados para frente, oferecendo-se a amamentar o mundo. Emanava, plena, o poder absoluto existente em todas as mulheres, e somente nelas: o de procriar. Gerar, em suas entranhas, um novo à semelhança de sua espécie (Alves, 2015, p. 119-120).

Como afirmado no trecho a escultura de mulher simboliza a fecundidade, que está pode ser observada em cada elemento deste o material utilizado para escultura e a figura

representada. De acordo com, Eliade (2008, p. 120) “a mulher relaciona-se, pois, misticamente com a Terra; o dar à é uma variante, em escala humana, da fertilidade telúrica. Dessa forma, o elemento da natureza, a argila que da forma a peça de terracota releva a ligação entre os elementos da natureza e a fertilidade. Neste sentido, a descrição do “vente avolumado” e dos “seios fartos” destacam o papel feminino como fonte de vida e continuidade. Ademais, quando Patrocina retira essa imagem do baú, ela inicia com a símbolo da vida, que pode ser relacionado a origem bíblica do ser humano descrito como um ser que originou-se do barro e ao barro retornará e assim seguindo o ciclo da vida.

Após mostrar a primeira escultura, a matriarca retira do segundo baú outra escultura que releva outra imagem feminina, esculpida em um material diferente como demonstra o trecho a seguir:

Como quem celebra o sentido da vida, Patrocina, silente, vislumbrou um lugar imaterial onde reside a essência e o significado da existência humana. Cautelosa, colocou o segundo baú sobre a mesa, abriu-o, soltando a tampa das traves de sustentação. Enigmática, segurou a respiração, recitava ladainha baixinho, enquanto admirava o conteúdo e, com mãos habilidosas, retirou com cuidado outra escultura, em tons variantes de cinza esverdeados. A mulher representada em pedra-sabão se mostrava imponente, a mão esquerda espalmada tocava uma rocha triangular de superfície rugosa com várias reentrâncias. O topo pontiagudo da pedra apontava o mesmo céu hipotético que a primeira figura, parecia avistar, em êxtase, algo inefável. A mão direita pousava sobre a cabeça de um grande felino, entalhado com precisão e maestria; atinava-se ser a poderosa pantera negra. A mulher estava em postura ereta qual rochedo. Cabeça adornada com elmo trabalhando em formato estilizado de pássaro, com uma parte recobrimdo o rosto, qual a máscara, numa harmonia inusitada (Alves, 2015, p. 120).

Diferente da representação da fertilidade, a figura representada como pantera negra simboliza o poder, ancestralidade e ligação espiritual, bem como equilíbrio entre ferocidade e controle. A “postura ereta qual rochedo” representa a resistência de mulheres negras frente as adversidades históricas e sociais, marcadas por apagamentos e silenciamentos. Evidenciando que apesar dos esforços do colonialismo, as mulheres racializadas resistirão e resistem aos processos causados pela encruzilhada de opressões. Além disso, os elementos como o elmo em forma de pássaro reforçam a conexão da mulher com a natureza e o sagrado. Por se constituir um artefato sagrado apenas mulheres singulares poderiam tocá-lo, uma que este objeto transmita o poder de viajar entre as linhas do tempo como demonstra a descrição abaixo:

A escultura-pedra guardava símbolos poderosos, eficiente e emblemática, fonte e veículo de elementos misteriosos, transmitindo a quem a possuísse poderes de circular entre o passado e o presente e se projetar ao futuro. Somente mulheres singulares poderiam tocar na estatueta, transportando ao objeto o magnetismo e os presságios que compõem a vida. Em contrapartida, herdariam os legados nela armazenados (Alves, 2015, p. 121).

A descrição evidencia a sacralidade da escultura em pedra-sabão, sendo o objeto um elemento de transmissão de saberes, uma vez que transmite o poder de transitar entre o passado, presente e o futuro, se transformando em uma ponte entre as dimensões. Compreendemos essa projeção para o futuro um ato de transformação capaz de preparar caminhos a serem traçados seguindo a sabedoria ancestral. Evidentemente, ao ser um objeto destinada apenas a “mulheres singulares” destaca a importância da figura feminina como sagrada, como guardiã sendo tanto transmissoras quanto receptoras de energias e saberes.

A última escultura apresentada por D. Patrocina apresenta outra representação imponente da figura feminina como pode ser observado na descrição abaixo:

A terceira escultura, fundida em ferro, caracterizava-se igualmente pelo capricho e requintes das outras duas. Imagem eternamente em guarda, postura de guerreira para a defesa e o ataque, o olhar a percorrer o infinito à frente. A estrutura delgada pressupunha uma agilidade admirável, as pernas rígidas, eretas transmitiam sensação de movimento, os pés um tanto afastados, o direito atrás e o esquerdo à frente, o joelho ligeiramente flexionado, como ginga de capoeirista. A coxa firma transparecia por entre a fresta do pano, atado à cintura por um pingente em forma de chifre de cabra. Seios pequenos e nus, livres de amarras, os mamilos enrijecidos, a trocar afeto com o ar (Alves, 2015, p. 121-122).

Percebe-se a que última escultura representada em forma de guerreira, representa a força das mulheres negras. Sendo o corpo um espaço de força, movimento e histórias, uma vez que a postura da guerreira faz referência a Iansã, como já mencionamos a simbologia de Bará está ligada a Iansã. Neste sentido, tendo sob seu domínio a força dos ventos e das tempestades, ela evoca a força espiritual. Em vista disso, a guerreira representa a coragem, proteção e liderança feminina, ao evidenciar a força de mulheres audaciosas e poderosas. Na descrição que se segue, evidencia a própria hierarquia das esculturas:

A partir delas, deduzia-se a possível linhagem e o grau hierárquico da combatente guerreira ancestral. A ponta da espada era em formato de meia lua,

com a extremidade alongada e aguçada, apropriada em atingir alvos imóveis ou a galope em posição contraída (Alves, 2015, p. 122).

Diante do exposto, ao retirar as esculturas do baú, Patrocina seguia uma ordem que demonstrava uma hierarquia sagrada. Com isso, ela demonstrou como a ancestralidade carrega vida, sabedoria e força, por meio de três esculturas. Logo, “a tranquila tarde de conversa de comadres se converteu em verdadeira aula de conhecimentos ancestrais” (Alves, 2015, p. 128). No entanto não eram apenas as esculturas que Patrocina iria mostrar para Gertrudes e Danaide, a matriarca mostra mais sete bonecas que Bará iria herdar, elas representavam a ciranda ancestral que formava a linhagem do legado:

Calmamente, Patrocina removeu as bonecas de dentro do embornal, uma a uma, seguindo uma ordem predeterminada. A primeira denotava ser a mais antiga, pelo desgaste natural da ação do tempo. A sétima aparentava ser a mais recente, confeccionada com o mesmo requinte das anteriores. Entoando uma cantiga sincopada, D. Cina as dispôs formando uma pequena ciranda. As expressividades particularidades daquelas mulheres de pano representavam emblemas de uma confraria desconhecida, como se fossem donas e depositárias de partes da história que adquiria sentido no conjunto (Alves, 2015, p. 129).

Cada boneca simbolizava uma ancestral, sendo a primeira a mais antiga entre elas e a sétima a mais nova entre elas representa Bará. Enquanto símbolos femininos, representam as vivências de várias mulheres que compartilham um legado comum. As mesmas mulheres representadas em bonecas surgem no ritual de passagem do legado. Nesta celebração apenas Gertrudes, Patrocina e Bará são as participantes do mundo físico, a pequena Bará recebe o legado com a benção de suas ancestrais. As três mulheres “representavam os três estágios possíveis da existência: Patrocina, a mais velha, Gertrudes Benedita, no esplendor e vigor das mulheres de trinta, Bárbara, a Bará, possuía o dom inato de trilhar caminhos” (Alves, 2015, p. 177). Ao iniciarem o ritual, todas as mulheres trajavam vestimentas brancas e longas, com um turbante que completava seus figurinos. Com o início da celebração Bará se encanta ao ver as “anciãs, sentadas em círculo, batiam palmas cadenciadas, entoavam ladainhas em louvação. Bará estancou, paralisada, fascinada” (Alves, 2015, p. 179). Os ritos de iniciação ocorreram durante a junção da Lua, Vênus e Jupiter como demonstra o trecho:

Vênus, Júpiter e a Lua crescente permaneceram no céu, formando um triângulo luminoso, tempo suficiente para a confirmação de Bará na essência

da ancestralidade, ligando-a à linhagem secular de mulheres resistentes, fortes, vigorosas e decididas (Alves, 2015, p. 180).

Essa tríade que conecta a linhagem de mulheres, remete a tríade composto por Bará, Gertrudes e Patrocina, elas de mãos dadas simbolizando as três gerações celebram o cumprimento da sina, a pequena Bará agora ela a responsável por proteger o legado e transmiti-lo para a próxima geração. Dessa forma,

assim que Vênus e Júpiter ficaram ocultados pela Lua, a tríade - Bará, Gertrudes e Patrocina – soltaram as mãos, bateram em uníssono três palmas compassadas. Saudavam e avisavam às energias presentes: “*A sina se cumprira!*”. Logo após, D. Cina, que dirigia o rito, retirou, de uma das arcas, uma corrente de prata com um berloque pendurado que reproduzia em desenho o fenômeno presenciado no céu, acrescido do detalhe de pequena chave, pendida do meio do semicírculo. “*Agora Bará, além de Senhora do Tempo, você tem também a chave. Não vai se perder*”. E solene pendurou o talismã no pescoço da neta (Alves, 2015, p. 180).

Com o final do rito de iniciação Bará cumpria o legado com a bênção de suas ancestrais e com Vênus, Júpiter e a Lua de testemunha. Agora a herdeira que além de Senhora do tempo, tinha sob seu domínio a chave dos mundos, mais uma vez demonstrando a essência de Iansã a acompanhava. Como Senhora do tempo, Bará desafia a linearidade colonial, desconstruindo a universalidade imposta pela visão europeia. Ela demonstra que diversos mundos podem coexistir em uma mesma realidade, onde a ancestralidade fortalece sua essência. Assim como Eliade (2008) pontua sobre a questão do tempo mítico reforça um tempo sanificado pela presença divina, compreendemos uma ancestralidade que romper a barreira linear, uma vez que ela transita entre os tempos, podendo ir no passado futuro assim como visitar outros momentos, sem seguir a lógica de ordens definidas. Logo, a narrativa demonstra como Bará “desemboca periodicamente no Tempo mítico e sagrado e reencontra a *Tempo de origem*, aquele que “não decorre” - pois não participa duração temporal profana e é constituído por um *eterno presente* indefinidamente recuperável” (Alves, 2015, p. 79).

Desse modo, a manifestação da ancestralidade feminina evoca a imagem da mulher negra como uma potência, como guardiã de saberes transmitidos de maneira intergeracional, por meio da oralidade que se transformou em uma poderosa rede de transmissão, em mulheres negras conseguiram demonstrar o poder de sua ancestralidade. Neste sentido, através de sua cosmopercepção elas fortalecem sua identidade de maneira plena.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obra de Miriam Alves demonstra a força de vozes que por muito tempo foram silenciadas e que emergem com poder e resiliência dentro do texto literário. *Bara na trilha do vento* (2015) é um ótimo exemplo de articulação entre a sensibilidade e reflexão, uma vez que a autora reafirma que existem outras possibilidades, contextos, realidades e espaços a serem ocupados por mulheres negras. Além disso, como pode ser observado ao longo de nossa fala, mulheres negras reivindicam, celebram e resignificam uma categoria essencial para compreender a si e interpretar um mundo, a ancestralidade, que dentro do romance da autora é um ponto de coesão essencial para dinâmica familiar.

De tal modo, a literatura de autoria feminina negra promove o movimento transgressão descrito por hooks (2013), visto que ao permeam na escrita literária suas experiências individuais e coletivas. Em uma literatura que mulheres negras não possuíam voz e eram representadas e silenciadas apenas pela ótica subalterna e sexualizada, a produção de narrativas como de Miriam Alves rompem com esses estereótipos, reafirmando uma imagem que não se limita a essa representação. Logo, as palavras de hooks (2013) sobre transgredir espaços que foram negados para mulheres negras, demonstra a necessidade de quebrar a visão universal que se limita a um modelo único.

Neste sentido, ao pontuamos que mulheres negras utilizam sua ancestralidade como força motriz e o caminho para desconstruir discursos e enfraquecer estruturas de manutenção do poder hegemônico. Conseqüentemente, Miriam Alves demonstra a importância da ancestralidade e como ela se liga a figura feminina, seja por meio da memória ou das tradições, a autora promove por meio de sua escrita a valorização de cultural. Como também, chama atenção para a importância da figura feminina na preservação ancestral de valores e crenças na contemporaneidade. Em um mundo em que mulheres negras ainda são marcadas por estereótipos de raça e interpretadas pela ótica obscura do racismo, a ancestralidade se ergue como recurso fundamental para fortalecer a luta contra essas estruturas.

Essas vozes não apenas enriquecem o panorama literário e acadêmico, mas também oferecem uma valiosa contribuição para os estudos decoloniais, uma vez que o conhecimento geral a partir da escrita literária de mulheres negras, promove um o fortalecimento de novas epistemologias, ao passo que “a experiência pessoal, é um terreno tão fértil” (hooks, 2013, p. 97). Logo, esse terreno fértil possibilita a formação de produções plurais, que além de criticar os sistemas de opressão promovem novas refletir sobre novas estratégias para construção de

uma realidade formas distintas de construção podem coexistir. Como por exemplo D. Cina que na sabedoria ancestral demonstra para D. Trude e Danaide como a ancestralidade feminina tem o poder de empoderar, despertando a força adormecida dentro de mulheres negras. E neste sentido, incluo minha experiência como acadêmica e pesquisadora negra, o contato com a literatura de autoria feminina negra foi fundamental para o fortalecimento de minha identidade, que conseqüentemente promoveu a aproximação com minha ancestralidade.

Nesse percurso, o contato com uma obra em especial da escritora **Esmeralda Ribeiro**, o conto “mulheres dos espelhos” (2003), apresentou uma frase que ecoa até os dias atuais em minha mente e foi essencial para a análise da obra de Miriam Alves, que em suas linhas afirma que: “As pessoas da pessoa são numerosas no interior da pessoa” (Ribeiro, 2003, p. 54). Evidentemente, pensar essas pessoas dentro de cada ser, remete a ancestralidade que carrega em suas linhas, diversas pessoas, que transmitem memórias, valores e tradições. Dessa maneira, são formadas narrativas que compõem a base da coesão cultural e conseqüentemente identitária de mulheres negras.

Mas além disso, ao transpor suas histórias para o texto literário, construindo o movimento de escrevivência, uma vez que a autora já afirma logo na epígrafe seu objetivo como já mencionamos na primeira sessão, podemos observar como o processo de decolonização das mentes, que criam movimento que, “ensinam a transgredir e a transformar” (hooks, 2013, p. 58). Neste sentido, é importante ressaltar um ponto apresentado pela autora dentro do romance. Ao apresentar a formação ancestral dentro do eixo familiar, Miriam Alves não deixa de lado as raízes indígenas que compõem parte da ancestralidade, que se funde com a espiritualidade afro-brasileira. Demonstrando mais uma vez o poder decolonial das obras de autoria feminina negra. Logo, a ancestralidade herdada dos povos originários se apresenta com a mesma simbologia e respeito ao passado, demonstrando a harmonia entre a ancestralidade. Evidentemente, a frase tirada da obra de Esmeralda Ribeiro se faz mais significativa, quando pensamos a maneira como a ancestralidade contém fatos, histórias e pontos importantes para compreender cada ser.

Sem dúvida, ao longo dessa discussão trabalhamos a maneira como a ancestralidade se faz presente dentro do romance, em torno da figura feminina e como ela fortalece o processo identitário. Dessa maneira, a memória esteve presente em cada ponto, ao pensar esse fenômeno, compreendemos sua importância para a população negra. Visto que, a memória permite o preenchimento de lacunas na história, por isso as memórias ancestrais se fazem presentes tanto na obra de Miriam Alves, como de outras autoras negras, na literatura afro-brasileira e em outras literaturas de povos que sofreram com os impactos da expansão imperialista. Devido ao impacto

da colonialidade, mulheres negras encontraram na memória ancestral um recurso valioso para fortalecer sua identidade.

Dessa forma, a literatura de autoria feminina negra é singular, e ser vista apenas como literatura de dor ou uma literatura envolta em racismo, obviamente essas pautas são extremamente importantes. Mas para além disso, existem dentro dos escritos produzidos por mulheres diversos mundos, que conseqüentemente são atravessados pela dor e pelo racismo, porém não são esses pontos que definem essas narrativas. Certamente, Miriam Alves evidencia isso muito bem ao propor uma narrativa com protagonistas negras, com sonhos, alegrias, perspectivas de mundo distintas, que amam e que encontram na sua ancestralidade o caminho para superar desafios.

De tal modo, reforça como histórias negras são necessárias, não apenas por sua importância na valorização da cultura afro-brasileira, mas principalmente na desconstrução de discursos forjados pelo olhar neoimperialista. As histórias de mulheres negras ecoam o grito por justiça social, sem apagar outras narrativas. Como pontua, Veiga (2020) se hoje mulheres negras podem falar de si mesmas, foi devido a muita luta. Desse modo, ao reivindicar espaço de fala, a produção de autoria feminina negra esbarra nas palavras de Lélia Gonzalez, que foi essencial para nossa discussão ao tratarmos da questão de mulheres negras no contexto brasileiro. Assim como outras intelectuais negras a socióloga chama atenção sobre como a sociedade ainda silencia vozes de mulheres negras, seja por meio de infantilização, da subalternização ou sexualização.

Portanto, quando a socióloga diz: “[...] o lixo vai falar, e numa boa” (Gonzalez, 2020. p, 78), sua frase se traduz no texto literário na forma que Miriam Alves subverte discursos hegemônicos, misturando em sua narrativa escrita e oralidade que incorpora experiências de mulheres negras, criando outras formas de narrar. Bem como torna o fazer literário um espaço de resistência e afirmação identitária.

## REFERÊNCIAS

- ALVES, Miriam. **Bará na trilha do vento**. Salvador: Editora Ogum's Toques Negros, 2015.
- ALVES, Miriam. A literatura negra feminina no brasil – pensando a existência. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S. l.], v. 1, n. 3, p. 181–190, 2011. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/280>. Acesso em: 13 mar. 2024.
- ALVES, Miriam Aparecida; SIQUEIRA, Joelma Santana; SANTOS, Vivaldo Andrade. Gláuks: **Revista de Letras e Artes** – jul/dez 2020 – v. 20, nº 2, p. 197-203
- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019, p. 13-33.
- BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v.3, n.2, 1995, p.458-463. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16462/15034>. Acesso em 26 de nov. 2023.
- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11, p. 89–117, maio 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/DxkN3kQ3XdYYPbwwXH55jhv/#>. Acesso em 20 de mar. 2024.
- BARZOTTO, Leoné Astride. A literatura como estratégia de uma educação decolonial. In: SOBREIRA, Ana Carla Barros. LEMES, Fabiane (Org.). **Culturas, corpos e linguagens híbridas: perspectivas decolonais**. Diálogos, Tutóia, v. 01, 2021, p. 61-76.
- BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras. 2022
- BENFATTI, Flávia Andrea Rodrigues; NIGRO, Cláudia Maria Ceneviva. Feminismo decolonial em Teresa Cárdenas e Miriam Alves. **Entrelaces**, Fortaleza, v. 12, p. 178-190, 2022. Disponível em: <http://periodicos.ufc.br/entrelaces/article/view/61480>. Acesso em: 01 de jan. 2024.
- BERTH, Joice. **Empoderamento**. São Paulo: Polén, 2019.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembrança dos velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- BUENO, Winnie de Campos; ANJOS, José Carlos dos. Da interseccionalidade à encruzilhada: Operações epistêmicas de mulheres negras nas universidades brasileiras. **Civitas: revista de Ciências Sociais**, [S. l.], v. 21, n. 3, p. 359–369, 2021. DOI: 10.15448/1984-7289.2021.3.40200. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/civitas/article/view/40200>. Acesso em: 21 nov. 2024.

CANAL GNT. **Katiúscia Ribeiro explica ancestralidade e sua presença na cultura diaspórica.** Rio de Janeiro: Canal GNT. 1 Vídeo (6:26 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=h03cAD1EKNw>. Acesso em 05 de ago. 2024.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade.** 2ª Ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

CARDOSO, Cláudia Pons. Feminismo Negro e suas Interseccionalidades: O Ponto de Vista do Movimento de Mulheres Negras Brasileiras. In: SANTIAGO, Ana Rita *et al* (org.). **Descolonização do conhecimento no contexto afro-brasileiro.** Editora UFRB, Cruz das Almas, p. 121-131, 2019.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade:** a construção do outro como não fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023. 10

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org). **Pensamento feminista:** conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, p. 325-333, 2019.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres negras em movimento: contribuições do feminismo negro. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org). **Pensamento feminista:** conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, p. 257-273, 2019.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdades no Brasil.** São Paulo: Selo Negro, 2011.

CHISALA, Upile. **Eu destilo melanina e mel.** Tradução: Izabel Aleixo. São Paulo: LeYa, 2020.

COLLINS, Patricia Hill. Epistemologia feminista negra. In: COSTA, Joaze Bernardino, TORRES, *et al* (Org). **Decolonidade e pensamento afrodiaspórico.** Belo Horizonte: Autêntica, 2023, p. 139-170.

COLLINS, Patrícia Hill, Sirma Bilge. **Interseccionalidade.** Tradução: Rane Souza. São Paulo: Boitempo, 2020.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro:** conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.

CRENSHAW, Kimberle. **Demarginalizing the intersection of race and sex:** a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. 1989. Disponível em: <https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?Article=1052&context=uclf> Acesso em: 21 mar. 2024.

CRENSHAW, Kimberle. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos Feministas.** Ano 10, vol. 1, 2002. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11636.pdf> Acesso em: 21 mar. 2024.

CRENSHAW, Kimberle. **A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero,** 2012. Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/09/Kimberle-Crenshaw.pdf> Acesso em 20 mar 2024.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, p. 120-152, 2020.

DUARTE, Eduardo de Assis. Literatura e afrodescendência. **Literafro**. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/artigos/artigos-teorico-conceituais/150-eduardo-de-assisduarte-literatura-e-afrodescendencia> , acesso em 15 de mar. 2018.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Trad. Rogério Fernandes. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RIBEIRO, Esmeralda. Mulheres dos Espelhos. In: CADERNOS NEGROS, volume 26: contos afro-brasileiros. **Cadernos Negros**. Organizadores Esmeralda Ribeiro, Márcio Barbosa. São Paulo: Quilombhoje, 2003.

EVARISTO, Conceição. Da representação à auto-apresentação da Mulher Negra na Literatura Brasileira. **Revista Palmares: cultura afro-brasileira**, Brasília, n.1, p. 52-57, 2005. Disponível em: <https://www.gov.br/palmares/ptbr/midias/arquivos/revistas/revista01.pdf>. Acesso em 05 de abr. 2024.

EVARISTO, Conceição. ÁFRICA: âncora dos navios de nossa memória. **Via Atlântica**, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 159–166, 2012. DOI: 10.11606/va.v0i22.51689. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/51689>.. Acesso em: 30 jul. 2024.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FIGUEIREDO, Ângela. Epistemologia insubmissa feminista negra decolonial. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 12, n. 29, p. 02-24, 2020. Disponível em: <https://www.revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/2175180312292020e0102>. Acesso em 03 de nov. 2023.

FIGUEIREDO, Angela. Descolonização do conhecimento no século XX. In: SANTIAGO, Ana Rita *et al* (org.). **Descolonização do conhecimento no contexto afro-brasileiro**. Cruz das Almas: UFRB, p. 79-106, 2019.

FREDERICO, Grazielle *et alli*. “**Escrevo porque não dá para não escrever**”: entrevista com Miriam Alves. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, n. 51, p. 289–294, maio 2017.

GOMES, Nilma Lino. O movimento negro e a intelectualidade negra descolonizando os currículos. In: COSTA, Joaze Bernardino, TORRES, *et al* (Org). **Decolonidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2023, p

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: RIOS, Flávia; LIMA, Marcia. **Por um feminismo afrolatino americano: ensaios intervenções e diálogos**. Zahar, 2020, p. 67-83.

GONZALEZ, A mulher negra na sociedade brasileira: Uma abordagem político-econômica. In: RIOS, Flávia; LIMA, Marcia. **Por um feminismo afrolatino americano**: ensaios intervenções e diálogos. Zahar, 2020, p. 49-64.

GONZALEZ, Lélia. O movimento Negro Unificado: Um novo estágio na mobilização política negra. In: RIOS, Flávia; LIMA, Marcia. **Por um feminismo afrolatino americano**: ensaios intervenções e diálogos. Zahar, 2020, p. 112-126.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: RIOS, Flávia; LIMA, Marcia. **Por um feminismo afrolatino americano**: ensaios intervenções e diálogos. Zahar, 2020, p. 127-150.

HALL, Stuart. **A identidade Cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 10ª ed. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2006.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Trad. Laís Teles Benoir. São Paulo: Centauro, 2004.

hooks, bell. **Ensinando pensamento crítico**: sabedoria prática. Tradução: Bhuvi Libanio. São Paulo: Elefante, 2020.

hooks, bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática libertadora. Tradução: Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013.

hooks, bell. **Erguer a Voz**: pensar como feminista, pensar como negra. Tradução: Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

HOLANDA, Heloísa Buarque de. O Grifo é meu. In: HOLANDA, Heloísa Buarque de(org). **Explosão feminista: arte, cultura e política**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**. Episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019, p. 33-69.

KI-ZERBO, Joseph (ed.). **História Geral da África**: metodologia e pré-história da África. Volume I. 2 ed. Brasília: UNESCO, 2010.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LUGONES, Maria. Colonialidade e Gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.) **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 53-83.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: COSTA, Joaze Bernardino, TORRES, *et al* (Org). **Decolonidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2023, p. 27-53.

MCCLINTOCK, Anne. **Couro imperial**: raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Tradução: Plínio Dentzien. São Paulo: Editora da Unicamp, 2010.

MIGNOLO, Walter. D. Desobediência epistêmica: a opção descolnial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, Niterói, no 34, p. 287-324, 2008. Disponível em: <http://professor.ufop.br/tatiana/classes/ppgd-pluralismo-epistemol%C3%B3gico/materials/desobedi%C3%Aancia-epist%C3%Aamica-walter-mignolo>. Acesso em 30 de jan. 2024.

MIGNOLO, Walter. D. **Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Tradução: Solange Ribeiro de Oliveira. 1ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.

MORAES, Viviane Mendes de. Mulherismo Africana: proposta enquanto equilíbrio vital a comunidade preta. **Ítaca**, Rio de Janeiro, n. 36, p. 281-320, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/31961>. Acesso em 26 de nov. 2023.

MOTTA, Luiz Gonzaga. **Análise crítica da narrativa**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.

MUNDURUKU, Daniel. **Mundurukando 2: sobrevivências, piolhos e afetos: roda de conversa com educadores**. Lorena, São Paulo; UK A Editorial, 2017.

NASCIMENTO, Beatriz. **O negro visto por ele mesmo**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos**. Rio de Janeiro: Editora Schwarcz, 2021.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **A matriz africana no mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

NJERI, Aza; RIBEIRO, Katiúscia. Mulherismo Africana: práticas na diáspora brasileira. **Currículo sem fronteiras**, v. 19, n.2, p. 595-608, 2019. Disponível em: <https://pdfs.semanticscholar.org/2d47/dfa528d9af54df758d0cc6cce91f0afcc9e7.pdf%3E>. Acesso em: 28 de set 2023

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Polén, 2020.

OLIVEIRA, Eduardo. **Ancestralidade na Encruzilhada**. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

OLIVEIRA, Eduardo. Epistemologia da ancestralidade. **Entrelugares: Revista de Sociopoética e Abordagens Afins**, v. 1, p. 1-10, 2009. Disponível em: [https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo\\_oliveira\\_-\\_epistemologia\\_da\\_ancestralidade.pdf](https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo_oliveira_-_epistemologia_da_ancestralidade.pdf). Acesso em 20 de nov. 2024.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. Conceituando gênero: a fundação eurocêntrica de conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: COSTA, Joaze Bernardino, TORRES, *et al* (Org). **Decolonidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2023, p. 171-181.

PEDRO, Joana Maria. Relações de gênero como categoria transversal na historiografia contemporânea. **Revista Topoi**, v. 12, n. 22, jan.-jun. 2011, p. 270-283. Disponível: <http://www.scielo.br/pdf/topoi/v12n22/1518-3319-topoi-12-22-00270.pdf>. Acesso em: 02 de nov. 2024.

POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/2278> . Acesso em: 28 de set. 2023.

POLLAK, M. Memória e identidade social. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/1941/1080> . Acesso em 28 de set 2023.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, Anibal. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. **Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005, p. 117-142.

RIBEIRO, Katiúscia. Uma experiência coronária da filosofia africana: amor, futuro e ancestralidade. **Amarelo**, São Paulo, 2023. Disponível em: <https://amarelo.com.br/2023/12/cultura/sociedade/uma-experiencia-coronaria-da-filosofia-africana-amor-futuro-e-ancestralidade/>. Acesso em: 01 de ago. 2024.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte (MG): Letramento: Justificando, 2017.

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SALES, Cristian Souza de. Na ciranda de nossa ancestralidade. In: ALVES, Miriam. **Bará na trilha do vento**. Salvador: Editora Ogum's Toques Negros, 2015.

SANTOS, Joelia de Jesus; SEIDEL, Roberto Henrique. Literatura negra trançando memórias: o passado africano nas tradições orais brasileiras. **Revista Contexto**, Vitória, n. 37, p. 97-116, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/contexto/article/view/30155/133>. Acesso em: 02 de nov. 2023.

SANTOS, Milton. O espaço do cidadão. In: SANTOS, Milton. **Espaço da cidadania e outras reflexões**. Porto Alegre: Fundação Ulysses Guimarães, 2011.

SCHIMIDT, Rita. Para além do dualismo natureza / cultura: ficções do corpo feminino. **Revista Organon**, UFRGS, n. 52. v. 27, 2012.

SOBRAL, Cristiane. Das águas. In: LISBOA, Ana Paula *et al.* **Olhos de azeviche**. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se Negro**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SPIVAK. Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TRILHA, In: MICHAELS, **Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa**. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2024. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/TRILHA/>. Acesso em 01 de mar. 2024.

TSZESNIOSKI, Roberta Reis Bahia; QUELUZ, Gilson Leandro. Revisitando a nós mesmos: os caminhos da ancestralidade e temporalidade na construção de uma literatura afrofuturista. **Estud. Lit. Bras. Contemp**, Brasília, n. 70, p. 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/elbc/a/75s7h6FdmT57YsDjFZRxZ4H/?lang=pt>. Acesso em: 02 de fev. 2025.

VEIGA, Ana Maria. Uma virada epistêmica feminista (negra): conceitos e debates. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 12, n. 29, p.101, 2020. Disponível em: <https://revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/2175180312292020e0101>. Acesso em 02 de nov. 2023

VERGER, Pierre Fatumbi. **Lendas Africanas dos Orixás**. Salvador: Solisluna Editora, 2019.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**. Salvador: Solisluna Editora, 2018.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

XAVIER, Elódia. **Que corpo é esse? O corpo no imaginário feminino**. 2. ed. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2021.

WA THIONG'O, Ngugi. Decolonising the mind. In.: GREENBLATT, Stephen *et al.* (eds.) **The Norton Anthology of English Literature**. 8th ed. Vol. 2, New York: Norton & Company, 2006, p. 2532-2541.

WEISS, Raquel; BUENO, Winnie de Campos. Pensar o mundo na encruzilhada: mulheres negras e a teoria social. **Civitas: revista de Ciências Sociais**, [S. l.], v. 24, n. 1, p. e45093, 2024. DOI: 10.15448/1984-7289.2024.1.45093. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/civitas/article/view/45093>. Acesso em: 21 nov. 2024.