

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
AGÊNCIA DE INOVAÇÃO, EMPREENDEDORISMO, PESQUISA,
PÓS-GRADUAÇÃO E INTERNACIONALIZAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS DE BACABAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
MESTRADO ACADÊMICO

ANTONIA BEATRIZ DE PAULA VIANA

**ENTRE OPRESSÕES E ATRAVESSAMENTOS:
leituras interseccionais nos contos de Lindevania Martins**



BACABAL – MA
2026



ANTONIA BEATRIZ DE PAULA VIANA

ENTRE OPRESSÕES E ATRAVESSAMENTOS:
leituras interseccionais nos contos de Lindevania Martins

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, do Centro de Ciências de Bacabal, da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para a obtenção de título de Mestre em Letras.

Área de Concentração: Linguagem, Cultura e Discurso

Linha de Pesquisa: Literatura, Cultura e Fronteiras do Saber

Orientadora: Profa. Dra. Cristiane Navarrete Tolomei

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Viana, Antonia Beatriz de Paula.

ENTRE OPRESSÕES E ATRAVESSAMENTOS : leituras
interseccionais nos contos de Lindevania Martins / Antonia
Beatriz de Paula Viana. - 2026.

143 f.

Orientador(a): Cristiane Navarrete Tolomei.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
Letras - Bacabal, Universidade Federal do Maranhão,
Bacabal, Ma, 2026.

1. Interseccionalidade. 2.
Colonialidade/decolonialidade. 3.
Resistência/reexistência. 4. Personagens Femininas. 5.
Lindevania Martins. I. Navarrete Tolomei, Cristiane. II.
Título.

ANTONIA BEATRIZ DE PAULA VIANA

ENTRE OPRESSÕES E ATRAVESSAMENTOS:
leituras interseccionais nos contos de Lindevania Martins

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, do Centro de Ciências de Bacabal, da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para a obtenção de título de Mestre em Letras.

Área de Concentração: Linguagem, Cultura e Discurso

Linha de Pesquisa: Literatura, Cultura e Fronteiras do Saber

Orientadora: Profa. Dra. Cristiane Navarrete Tolomei

Apresentado em _____ de _____ de 2026.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Cristiane Navarrete Tolomei
Universidade Federal do Maranhão
Orientadora

Prof.^a Dr.^a Cristiane de Mesquita Alves
Universidade Federal do Pará
Membro Examinador Externo

Prof. Dr. Rubenil da Silva Oliveira
Universidade Federal do Maranhão
Membro Examinador Interno

AGRADECIMENTOS

Nem todo caminho percorrido é uma linha reta, e nem toda conquista é uma jornada solitária. Houve tropeços, houve quedas ao longo do caminho. Mas cada vez que precisei levantar, houve também quem, sem saber, estendeu-me a mão e ofereceu-me sustento. A essas pessoas, dirijo minha mais sincera gratidão.

A elaboração desta dissertação teve momentos que tropecei e me perdi nos meus próprios medos, duvidei, confesso, mas me encontrei e conheci pessoas que me inspiraram a continuar no processo, assim fazendo parte de algo maior, fosse direta ou indiretamente, portanto, essa conquista tem um pouco de cada um. Aos que seguraram minhas mãos e comemoraram cada pequena vitória: este trabalho também é de vocês.

À minha mãe e meu pai que estiveram em cada momento, sempre presentes, meus primeiros professores da vida, que nunca mediram esforços para facilitar o que fosse, me dando sempre apoio incondicional, obrigada por nunca medirem esforços para me verem crescer.

À minha turma de mestrado, em especial, Regivaldo Carvalho – meu irmão de orientadora – Ottávio Galvão, Cleidimar e Denise pelas conversas nos intervalos, os conselhos e a amizade, o afeto de vocês fez toda diferença.

Ao meu amigo e namorado, Emanuel, obrigada pelo apoio em tudo que me proponho a fazer, pelo colo e ombro amigo nos momentos de insegurança e por me tirar da minha zona de conforto e me fazer sempre buscar ir o mais longe que eu puder, sua motivação me fez seguir em frente e persistir.

Obrigada também ao meu irmão e minha cunhada que me deram o balsamo dos dias saturados da pesquisa: minha sobrinha, Maria Ísis, sou grata à minha pequena pelas risadas que me energizavam durante a semana.

Tenho também uma gratidão eterna ao professor que me inspirou a seguir no mestrado e que sempre acreditou em mim, Prof. Dr. Rubenil Oliveira. Este trabalho é uma extensão do que o senhor faz como professor e eu sou um reflexo do seu trabalho.

Agradeço as professoras Dra. Cris Mesquita por aceitar participar da banca e Dra. Flávia Benffati pelas pontuações pertinentes que fez na qualificação, obrigada.

Minha gratidão se estende a minha orientadora, Profa. Dra. Cristiane Navarrete Tolomei, cuja paciência e persistência foram mais que essenciais, se tornando algumas vezes resiliente no processo. Sua orientação, sempre paciente, foi fundamental nesse processo de pesquisa e escrita. Obrigada por acreditar na minha pesquisa e desenvolver comigo.

Agradeço ao Grupo de Pesquisa Marginália Decolonial e Grupo de Pesquisa em Literatura, Negritude e Diversidade (GEPELIND). Minha gratidão por compartilharem seus conhecimentos e experiências.

Por fim, a todos que, de perto ou de longe, contribuíram para que este percurso fosse menos árduo e mais significativo, o meu reconhecimento e minha eterna gratidão. Como diz Clarice: “Depois do medo, vem o mundo!”. Que este trabalho seja, então, testemunho não apenas de uma pesquisa, mas de todos os encontros, aprendizados e superações que tornaram essa caminhada possível. A cada um que, com seu gesto, palavra ou silêncio, fez parte desta travessia: muito obrigada.

Dedico este trabalho às Teresas, Rosanas, Josis, Marias e a todas outras mulheres brasileiras que ainda sentem medo de semear palavras. Que encontrem, um dia, a coragem necessária para florescer e que jamais duvidem: nossa ousadia é a nossa maior arma. O medo pode ser o começo da história, mas não precisa ser o fim dela.

*A gente é criada para ser assim, mas temos que mudar. **Precisamos ser criadas para a liberdade.** O mundo é grande demais para não sermos quem a gente é.*

— Elza Soares

RESUMO

Esta dissertação analisa as opressões interseccionais que atravessam as personagens femininas nos contos “Teresa decide falar”, “Fim de Expediente” e “Duas irmãs”, da coletânea *Teresa decide falar* (2022), e no livro de conto único *Longe de Mim* (2020), da escritora maranhense Lindevania Martins. A investigação ancora-se em uma abordagem decolonial e interseccional, partindo do entendimento de que a matriz colonial de poder, conforme proposta por Aníbal Quijano, segue operando na contemporaneidade por meio da articulação entre raça, gênero, classe e regimes de saber, produzindo hierarquizações que organizam material e simbolicamente a vida social. Nesse horizonte, analisa-se como tais dispositivos de poder incidem sobre os sujeitos femininos, constituindo-as em condições de subalternização, ao mesmo tempo em que se interrogam as fissuras, deslocamentos e rearticulações que emergem no interior dessas próprias estruturas. A pesquisa orienta-se pela seguinte questão: como as personagens femininas, inscritas nos contos “Teresa decide falar”, “Fim de Expediente”, “Duas irmãs” e em *Longe de Mim*, elaboram estratégias de resistência e reexistência diante da lógica moderno-colonial que articula e naturaliza desigualdades de gênero, raça e classe? Para responder a essa problemática, o estudo propõe: (i) desvelar os mecanismos de produção e reprodução das opressões interseccionais que atravessam o cotidiano das personagens; (ii) analisar as formas de resistência que se constituem como práticas situadas de enfrentamento às violências estruturais; e (iii) delinear um perfil decolonial das personagens a partir de seus processos de reexistência, compreendidos não apenas como reação, mas como produção de outras possibilidades de existência e de enunciação. Metodologicamente, esta pesquisa é de natureza básica e adota uma abordagem qualitativa, fundamentando-se em procedimentos bibliográficos e em uma perspectiva exploratório-interpretativa, embasada na análise literária orientada pelas perspectivas decolonial e interseccional. Mobilizam-se, para tanto, os aportes teóricos de Aníbal Quijano (2005, 2007, 2009), María Lugones (2008, 2014, 2020), Walter D. Mignolo (2007, 2017, 2021) e Nelson Maldonado-Torres (2007, 2016), no que se refere à compreensão das múltiplas colonialidades (do poder, do saber e do ser), articulados às contribuições de Lélia Gonzalez (2018, 2019, 2020), Heleieth Saffioti (1987, 2002) e Rita Segato (2003, 2016, 2018), bem como de Carla Akotirene (2022) e Grada Kilomba (2019), que permitem complexificar as relações entre gênero, raça e violência no contexto latino-americano. A partir desse aparato teórico, evidencia-se como a ficção literária opera como espaço crítico de desestabilização da norma colonial, ao tensionar a naturalização da subalternidade e reinscrever as personagens sujeitas como *locus* de enunciação, memória e agência. As personagens femininas emergem, assim, de territórios histórica e epistemicamente marginalizados pelo sistema moderno-colonial para reivindicar suas subjetividades e produzir narrativas que desorganizam os regimes de silenciamento que as constituem. Nesse movimento, as experiências de dor, medo e violência — longe de serem apenas marcas de sujeição — são reconfiguradas como matéria de elaboração crítica e de insurgência. Desse modo, o sistema que as desumaniza é simbolicamente deslocado, não apenas como gesto individual, mas como operação que incide sobre o tecido social, abrindo brechas para outras formas de existência, pertencimento e produção de sentido.

Palavras-chave: Interseccionalidade; Colonialidade/Decolonialidade; Resistência/Reexistência; Personagens femininas; Lindevania Martins.

ABSTRACT

This thesis analyzes the intersectional oppressions experienced by female characters in the short stories “Teresa decide falar”, “Fim de Expediente” and “Duas irmãs”, from the anthology *Teresa decide falar* (2022), and in the single-story book *Longe de Mim* (2020), by the Maranhão writer Lindevania Martins. The investigation is anchored in a decolonial and intersectional approach, based on the understanding that the colonial matrix of power, as proposed by Aníbal Quijano, continues to operate in contemporary times through the articulation of race, gender, class, and regimes of knowledge, producing hierarchies that materially and symbolically organize social life. Within this framework, the study analyzes how such power devices affect female subjects, constituting them in conditions of subalternation, while simultaneously questioning the fissures, displacements, and rearticulations that emerge within these very structures. This research is guided by the following question: how do the female characters in the short stories “Teresa decide falar”, “Fim de Expediente”, “Duas irmãs” and *Longe de Mim* develop strategies of resistance and re-existence in the face of the modern-colonial logic that articulates and naturalizes inequalities of gender, race, and class? To answer this question, the study proposes: (i) to unveil the mechanisms of production and reproduction of intersectional oppressions that permeate the daily lives of the characters; (ii) to analyze the forms of resistance that constitute situated practices of confronting structural violence; and (iii) to outline a decolonial profile of the characters based on their processes of re-existence, understood not only as reaction but as the production of other possibilities of existence and enunciation. by the writer from Maranhão, Lindevania Martins Methodologically, this research is basic in nature and adopts a qualitative approach, based on bibliographic procedures and an exploratory-interpretative perspective, based on literary analysis guided by decolonial and intersectional perspectives. To this end, the theoretical contributions of Anibal Quijano (2005, 2007, 2009), María Lugones (2008, 2014, 2020), Walter Mignolo (2007, 2017, 2021) and Nelson Maldonado-Torres (2007, 2016) are mobilized, with regard to the understanding of multiple colonialities (of power, knowledge and being), articulated with the contributions of Lélia Gonzalez (2018, 2019, 2020), Heleieth Saffioti (1987, 2002) and Rita Segato (2003, 2016, 2018), as well as Carla Akotirene (2022) and Grada Kilomba (2019), which allow for a more complex understanding of the relationships between gender, race and violence in the Latin American context. From this theoretical framework, it becomes evident how literary fiction operates as a critical space for destabilizing the colonial norm, by challenging the naturalization of subalternity and reinscribing subjected characters as loci of enunciation, memory, and agency. Female characters thus emerge from territories historically and epistemically marginalized by the modern-colonial system to reclaim their subjectivities and produce narratives that disrupt the regimes of silencing that constitute them. In this movement, experiences of pain, fear, and violence—far from being merely marks of subjugation—are reconfigured as material for critical elaboration and insurgency. In this way, the system that dehumanizes them is symbolically displaced, not only as an individual gesture, but as an operation that affects the social fabric, opening breaches for other forms of existence, belonging, and meaning making.

Keywords: Intersectionality; Coloniality/Decoloniality; Resistance/Re-existence; Female characters; Lindevania Martins.

RESUMEN

Esta tesis analiza las opresiones interseccionales que experimentan los personajes femeninos en los cuentos “Teresa decide falar”, “Fim de Expediente” y “Duas irmãs”, de la antología *Teresa decide falar* (2022), y en el libro de relatos *Longe de mim* (2020), por la escritora de Maranhão, Lindevania Martins. La investigación se fundamenta en un enfoque decolonial e interseccional, basado en la comprensión de que la matriz colonial de poder, tal como la propuso Aníbal Quijano, continúa operando en la actualidad a través de la articulación de raza, género, clase y regímenes de conocimiento, produciendo jerarquías que organizan material y simbólicamente la vida social. Dentro de este marco, el estudio analiza cómo estos mecanismos de poder afectan a las mujeres, constituyéndolas en condiciones de subalternancia, al tiempo que cuestiona las fisuras, los desplazamientos y las rearticulaciones que emergen dentro de estas mismas estructuras. Esta investigación se guía por la siguiente pregunta: ¿cómo desarrollan los personajes femeninos de los cuentos “Teresa decide falar”, “Fim de Expediente”, “Duas irmãs” y *Longe de mim* estrategias de resistencia y reexistencia frente a la lógica modernocolonial que articula y naturaliza las desigualdades de género, raza y clase? Para responder a esta pregunta, el estudio propone: (i) desvelar los mecanismos de producción y reproducción de las opresiones interseccionales que impregnan la vida cotidiana de los personajes; (ii) analizar las formas de resistencia que constituyen prácticas situadas de confrontación con la violencia estructural; y (iii) trazar un perfil decolonial de los personajes basado en sus procesos de reexistencia, entendidos no solo como reacción, sino como la producción de otras posibilidades de existencia y enunciación. Metodológicamente, esta investigación es de carácter básico y adopta un enfoque cualitativo, fundamentada en procedimientos bibliográficos y una perspectiva exploratoria-interpretativa, basado en el análisis literario guiado por perspectivas decoloniales e interseccionales. Para ello, se movilizan las contribuciones teóricas de Aníbal Quijano (2005, 2007, 2009), María Lugones (2008, 2014, 2020), Walter D. Mignolo (2007, 2017, 2021) y Nelson Maldonado-Torres (2007, 2016), en lo que respecta a la comprensión de las múltiples colonialidades (de poder, conocimiento y ser), articuladas con las contribuciones de Lélia Gonzalez (2018, 2019, 2020), Heleieth Saffioti (1987, 2002) y Rita Segato (2003, 2016, 2018), así como de Carla Akotirene (2022) y Grada Kilomba (2019), que permiten una comprensión más compleja de las relaciones entre género, raza y violencia en el contexto latinoamericano. Desde este marco teórico, se evidencia cómo la ficción literaria funciona como un espacio crítico para desestabilizar la norma colonial, al desafiar la naturalización de la subalternidad y reinscribir a los personajes sometidos como espacios de enunciación, memoria y agencia. Así, los personajes femeninos emergen de territorios histórica y epistémicamente marginados por el sistema moderno-colonial para reivindicar sus subjetividades y producir narrativas que subvierten los regímenes de silenciamiento que las constituyen. En este movimiento, las experiencias de dolor, miedo y violencia —lejos de ser meras marcas de subyugación— se reconfiguran como material para la elaboración crítica y la insurgencia. De esta manera, el sistema que las deshumaniza se desplaza simbólicamente, no solo como un gesto individual, sino como una operación que afecta el tejido social, abriendo brechas para otras formas de existencia, pertenencia y construcción de significado.

Palabras clave: Interseccionalidad; Colonialidad/Decolonialidad; Resistencia/Reexistencia; Personajes femeninos; Lindevânia Martins.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 "UMA MULHER PRECISA DE UM HOMEM" (?): LÓGICA DO PATRIARCADO E SUBJUGAÇÃO DA MULHER	19
1.1 "Teresa decide falar": dominação além do silenciamento.....	24
1.2 "Fim do expediente": mulher negra e pobre - cartografia da invisibilidade	50
1.3 "Duas irmãs": o mandato colonial de heteronormatividade e a exploração capitalista de corpos dissidentes	68
1.4 "Longe de mim": "vamos viver só nós duas?"	83
2 QUANDO O SILÊNCIO SE ROMPE: A ESCALADA DA CONSCIÊNCIA É A PRIMEIRA TRINCHEIRA	89
2.1 Resistir é verbo de ação: a semente da subversão é o primeiro estalar da consciência	94
3 É TEMPO DE APRENDER A LIBERTAR-SE: REEXISTIR É TAMBÉM (RE)INVENTAR-SE	116
CONSIDERAÇÕES FINAIS - O QUE É NOSSO NÃO SERÁ TOMADO PELA CHUVA	133
REFERÊNCIAS	137

INTRODUÇÃO

Parecia que no mundo real eu existia pouco e que havia tanta vida ao escrever que era impossível resistir a isso.

— Lindevania Martins

A epígrafe de Lindevania Martins (2024) inaugura este estudo ao iluminar a tensão entre invisibilidade social e potência criativa, mostrando a escrita como um espaço de resistência, afirmação identitária e reorganização das subjetividades. Ao longo de sua obra, a escritora maranhense — mulher negra, nascida em Pinheiro e residente em São Luís — evidencia um olhar sensível às opressões que recaem sobre corpos subalternizados, especialmente os femininos, revelando como gênero, raça e classe se entrelaçam para estruturar desigualdades históricas. Sua literatura não apenas denuncia essas violências, mas também se constitui como um espaço de reexistência, no qual as personagens afirmam agência, reinventam-se e articulam estratégias de sobrevivência frente às estruturas de dominação herdadas do colonialismo.

Essa atenção às tensões sociais e à resistência se reflete em sua produção autoral, que combina contos e poesia de forma consistente e premiada, contribuindo significativamente para a literatura maranhense contemporânea. Seus textos exploram desigualdades, conflitos éticos e experiências de resistência e reexistência, destacando-se pela densidade emocional e pela construção precisa das narrativas, ou seja, as histórias revelam as múltiplas formas de opressão e as estratégias de afirmação e sobrevivência diante de contextos históricos e sociais marcados por desigualdades estruturais. Dessa forma, a obra de Lindevania Martins consolida-se como uma escrita potente, que une sensibilidade literária e compromisso crítico, tornando-se referência para compreender as experiências femininas e os processos de subalternização e resistência na literatura do Maranhão.

Em 2003, lançou seu primeiro livro, *Anônimos: invenções de amor, morte e quase morte* (Prefeitura de São Luís), o qual foi vencedor do XXVII Concurso Literário e Artístico Cidade de São Luís, na categoria contos. O livro reúne 16 histórias que transitam entre momentos de intensa tensão dramática e relatos emocionais mais delicados, explorando conflitos humanos universais como amor, perda, culpa e desejo. Algumas narrativas impressionam pelo impacto de seus desfechos, enquanto outras mergulham na intimidade das personagens, revelando suas fragilidades, dilemas e transformações. A obra demonstra a capacidade da autora de construir atmosferas densas e personagens complexas, oferecendo uma escrita que combina

autenticidade, sensibilidade e originalidade.

Quinze anos depois, Lindevania Martins lançou *Zona de desconforto* (Editora Benfazeja, 2018), coletânea de quinze contos que exploram questões contemporâneas, como invisibilidade social, pertencimento e os dilemas das relações humanas. O livro procura preservar as contradições que constituem cada indivíduo: suas protagonistas circulam por espaços hostis, buscam afirmar-se para sobreviver e, frequentemente, tomam decisões que desafiam suas próprias crenças ou revelam facetas inesperadas de si mesmas. A obra foi vencedora do I Concurso Nacional de Originais da Editora Benfazeja, reforçando o reconhecimento da autora no cenário literário.

Em 2019, Lindevania Martins lançou *Longe de mim* (Sangre Editorial), que acompanha a relação de Josi, uma menina de 10 anos, com sua mãe, Rosana, em meio a uma sucessão de relacionamentos abusivos, aos quais Josi precisa enfrentar responsabilidades adultas ainda incompreendidas. O livro explora a complexidade das relações familiares, especialmente o vínculo conturbado com a mãe e a pressão de figuras masculinas ao seu redor. A obra recebeu menção honrosa no Concurso Nacional de Contos da Ordem dos Advogados do Brasil, edição 2006, consolidando a autora como uma voz capaz de dar visibilidade às experiências e desafios de jovens mulheres em contextos adversos.

Também em 2019, foi lançada *Fora dos trilhos* (Venas Abiertas), coletânea com 26 poemas, a qual integra a coleção do coletivo literário *Mulherio das Letras*. Os poemas de Lindevania percorrem temas variados, como trabalho, infância, gênero e experimentações lúdicas. Nessa escrita poética, a autora combina sensibilidade e crítica social, explorando tensões cotidianas, questões de identidade e as complexidades da experiência feminina, reafirmando seu compromisso em dar voz a perspectivas muitas vezes marginalizadas na literatura contemporânea.

Mais recentemente, a autora publicou *A moça da limpeza* (2021), que narra a vida de uma mulher que trabalha em tarefas domésticas, mostrando os desafios diários de quem vive à margem das estruturas de poder. O livro aborda as desigualdades sociais, a exploração do trabalho feminino e as relações de classe, revelando tensões entre sobrevivência, dignidade e escolhas pessoais. A narrativa evidencia, de forma sensível, como gênero, classe e expectativas sociais se cruzam, moldando experiências de opressão e resistência.

Além de *Teresa decide falar* (2022), vencedor do VI Prêmio Cepe Nacional de Literatura na categoria Conto, reúne quinze contos que exploram experiências femininas em diferentes contextos. Cada conto revela relações de poder, silenciamento, resistência e reexistência, mostrando como as protagonistas enfrentam limitações impostas por normas sociais,

expectativas familiares e desigualdades estruturais. A obra evidencia, de maneira sensível e crítica, como gênero, raça e classe se cruzam para moldar experiências de opressão e agência das sujeitas subalternizadas.

Paralelamente à sua produção literária, Lindevania Martins combina formação jurídica, engajamento social e ativismo cultural. Graduada em Direito e mestre em Cultura e Sociedade pela UFMA, atua como defensora pública no Núcleo Especializado de Defesa da Mulher e da População LGBT, trabalhando diretamente na proteção de direitos e na promoção de justiça social para grupos historicamente vulnerabilizados. Além disso, coordena o clube de leitura Leia Mulheres São Luís, que incentiva a leitura crítica e valoriza autoras, e integra o movimento literário Mulherio das Letras, fortalecendo a presença feminina e ampliando a visibilidade de vozes marginalizadas na literatura maranhense. Por meio dessa atuação multidimensional, Lindevania não apenas constrói uma produção literária consistente, mas também articula seu compromisso acadêmico, social e cultural, conectando escrita, reflexão crítica e transformação social.

Diante do exposto, o interesse pela obra de Lindevania Martins nasceu ainda durante a graduação, quando tive¹ o primeiro contato com suas narrativas potentes, que articulam literatura, gênero, memória e construção de identidades individuais e coletivas. Foi nesse período que desenvolvi o trabalho monográfico intitulado “Memória, esquecimento e resistência: análise dos aspectos memorialísticos em *Teresa decide falar* (2022), de Lindevania Martins”, realizado no Centro de Ciências de Bacabal da Universidade Federal do Maranhão, sob orientação do Prof. Dr. Rubenil da Silva Oliveira. Nesse estudo, analisei de que forma a memória atua não apenas na constituição das identidades individuais e coletivas, mas também na orientação das decisões e trajetórias das personagens ao longo das narrativas, revelando os entrelaçamentos entre lembrança, esquecimento e estratégias de resistência dentro do universo ficcional da autora.

No âmbito do mestrado, retomo o estudo da obra de Lindevania Martins, intitulado *Entre opressões e atravessamentos: leituras interseccionais nos contos de Lindevania Martins*, desenvolvido no Programa de Pós-Graduação em Letras (PGLB), campus Bacabal, sob orientação da Profa. Dra. Cristiane Navarrete Tolomei. Esta dissertação propõe analisar as opressões interseccionais vivenciadas pelas figuras femininas nos contos “Teresa decide falar”, “Fim de Expediente” e “Duas irmãs”, da coletânea *Teresa decide falar* (2022), bem como no

¹ Quando fizer referência a experiências, percepções ou análises de caráter pessoal, o texto será redigido em primeira pessoa do singular, de modo a explicitar minha interlocução direta com a obra e o processo de leitura, sem comprometer a análise crítica e o rigor acadêmico

livro de conto único *Longe de Mim* (2020). A escolha dessas obras justifica-se pelo modo como articulam, de maneira crítica e sensível, experiências de mulheres subalternizadas, evidenciando as tensões produzidas pelas relações de gênero, raça e classe, assim como as estratégias mobilizadas pelas personagens para resistir e reexistir em contextos historicamente marcados por desigualdades estruturais.

A relevância desta pesquisa reside na possibilidade de compreender como a obra de Lindevania Martins projeta as experiências de sujeitos historicamente marginalizados, ao mesmo tempo em que tensiona e desestabiliza as estruturas que sustentam a subalternização. Nos contos analisados, gênero, raça e classe articulam-se de maneira complexa, produzindo violências simbólicas, materiais, psicológicas e epistêmicas que atravessam a experiência das personagens e condicionam suas trajetórias. Entretanto, as narrativas também assinalam os modos pelos quais essas mulheres elaboram práticas de resistência e reexistência, reconstruindo vínculos, subjetividades e formas de pertencimento diante das violências que tentam reduzi-las ao silêncio e ao apagamento.

Nesse contexto, a literatura de Lindevania Martins pode ser compreendida como uma forma de epistemologia vivencial, vinculada às perspectivas decoloniais que reconhecem a produção de conhecimento a partir das experiências concretas de sujeitos historicamente marginalizados. Autoras e autores como María Lugones (2008), Walter D. Mignolo (2008) e Lélia Gonzalez (2020) demonstram que raça, gênero, sexualidade e colonialidade atravessam os modos de produzir saberes e definir quais vozes são legitimadas ou silenciadas socialmente. Nessa perspectiva, o conhecimento deixa de ser entendido como neutro e universal para ser reconhecido como situado, marcado pelo *lòcus* de enunciação dos sujeitos.

Assim, nas narrativas de Lindevania Martins, os corpos, afetos, memórias e experiências das personagens tornam-se espaços de elaboração crítica do mundo. As vozes femininas presentes nos contos tensionam estruturas de poder que historicamente relegaram mulheres negras e dissidentes à marginalidade, convertendo experiências de violência, exclusão e precarização em formas de reflexão e denúncia. Desse modo, as narrativas constroem uma corpo-política, conforme propõe Mignolo (2008), ao tornar visíveis experiências e formas de conhecimento frequentemente apagadas pela lógica moderno-colonial. A obra da autora, portanto, não apenas representa sujeitos marginalizados, mas também produz deslocamentos epistemológicos ao afirmar outras formas de existência, percepção e construção de sentido.

Em face disso, a pesquisa se orienta pela seguinte questão: Como as personagens subjugadas nos contos “Teresa decide falar”, “Fim de Expediente”, “Duas irmãs” e *Longe de Mim*, constroem estratégias de resistência e reexistência frente à lógica moderno-colonial que

articula gênero, raça e classe? Para respondê-la, o estudo propõe três objetivos principais: primeiro desvelar as opressões de gênero, raça e classe que atravessam o cotidiano das personagens, considerando tanto os efeitos visíveis quanto as violências sutis que impactam suas decisões e relações. Em seguida, analisar as formas de resistência e agência mobilizadas pelas protagonistas, revelando como estas estratégias permitem enfrentar as opressões interseccionais e reconfigurar suas experiências de vida. Por fim, traçar o perfil decolonial dessas figuras femininas, investigando como seus processos de reexistência contribuem para reconstruir identidades e subjetividades em contextos historicamente marcados por desigualdades estruturais. Dessa forma, o estudo articula análise literária, teoria decolonial e perspectiva interseccional, oferecendo uma compreensão integrada das tensões entre opressão, resistência e reexistência das personagens femininas que atravessam a obra de Lindevania Martins.

Para concretizar a proposta deste trabalho, de natureza básica, adota-se uma abordagem qualitativa, de cunho bibliográfico e caráter exploratório-interpretativo. A análise fundamenta-se na leitura crítica tanto das obras teóricas quanto do *corpus* literário selecionado, buscando apreender, em profundidade, os sentidos produzidos pelas narrativas e suas articulações com as estruturas históricas e sociais que as atravessam. Além disso, o percurso metodológico organiza-se a partir de uma leitura literária orientada pelas perspectivas decolonial e interseccional, o que possibilita examinar as categorias de gênero, raça e classe não de maneira isolada, mas como dimensões imbricadas e constitutivas das experiências vividas pelas personagens.

O procedimento analítico desta pesquisa organiza-se a partir de três movimentos interdependentes, que permitem compreender tanto as estruturas de opressão presentes nas narrativas quanto os modos de resistência e reexistência elaborados pelas personagens. O primeiro movimento consiste na identificação das formas de violência e subalternização que atravessam os contos, tomando como base os estudos decoloniais sobre colonialidade do poder, do saber e do ser. Nesse eixo, as contribuições de Aníbal Quijano (2005) são fundamentais para compreender a permanência da Matriz Colonial de Poder, responsável por estruturar hierarquias raciais, econômicas e sociais mesmo após o fim formal do colonialismo. Em diálogo com essa perspectiva, María Lugones (2008) amplia a discussão ao formular o conceito de Sistema Moderno/Colonial de Gênero, demonstrando que a colonialidade também reorganizou as relações de gênero e sexualidade, produzindo formas específicas de dominação sobre mulheres racializadas e corpos dissidentes.

Ainda nesse campo teórico, Walter D. Mignolo (2007) contribui para a compreensão do locus de enunciação e da corpo-política, enfatizando que todo conhecimento é produzido a

partir de posições históricas e corporais específicas. Essa perspectiva permite analisar como as personagens de Lindevania Martins transformam seus corpos, memórias e experiências em espaços de produção de saber e contestação da lógica moderno-colonial. De maneira complementar, Nelson Maldonado-Torres (2007) auxilia na compreensão da colonialidade do ser, evidenciando como determinados sujeitos são historicamente desumanizados e colocados em condições de vulnerabilidade e não pertencimento.

O segundo movimento analítico concentra-se na compreensão das intersecções entre raça, gênero, classe e violência, fundamentais para interpretar as experiências das personagens femininas nos contos. Nesse eixo, destacam-se as contribuições de Lélia Gonzalez (2020), cuja reflexão evidencia como racismo e sexismo operam conjuntamente na realidade latino-americana, especialmente na experiência das mulheres negras. Em diálogo com essa perspectiva, Heleieth Saffioti (2002) possibilita compreender as articulações entre patriarcado, exploração econômica e violência de gênero, enquanto Rita Segato (2016) contribui para a análise da violência como mecanismo de manutenção das hierarquias patriarcais e coloniais. Além disso, os estudos de Carla Akotirene (2022) sobre interseccionalidade e as reflexões de Grada Kilomba (2019) acerca da memória, do racismo e do silenciamento ampliam a compreensão das múltiplas camadas de opressão que atravessam as personagens.

Por fim, o terceiro movimento analítico volta-se para as estratégias de resistência e reexistência construídas nas narrativas. A partir desse eixo, busca-se compreender como corpo, afeto, memória, linguagem e vínculos comunitários tornam-se espaços de enfrentamento da colonialidade e de reconstrução subjetiva. Assim, a articulação entre os referenciais decoloniais, feministas e interseccionais permite analisar os contos não apenas como representações de violência, mas como narrativas que elaboram formas de existência capazes de tensionar e desafiar estruturas históricas de opressão.

A articulação desses três movimentos metodológicos possibilita uma leitura integrada entre teoria e literatura, permitindo analisar não apenas as múltiplas formas de opressão e as estratégias de resistência presentes nas narrativas, mas também os processos de reexistência elaborados pelas personagens diante das violências patriarcais, raciais e classistas. Assim, a obra de Lindevania Martins constrói uma perspectiva decolonial sobre gênero, raça e classe ao revelar experiências femininas marcadas pela exclusão e, simultaneamente, afirmar a literatura como espaço de elaboração crítica e de reconstrução de subjetividades historicamente marginalizadas.

Para a realização deste trabalho dissertativo, quanto à estrutura, ele está dividido em três seções, além desta introdutória, a saber: a primeira, intitulada “Uma mulher precisa de um

homem (?)’: lógica do patriarcado e subjugação da mulher”, discute a colonialidade como herança do projeto colonial ocidental, refletindo sobre o uso estratégico de estereótipos para naturalizar relações de dominação. Analisa, ainda, como as diferenças produzidas pelo pensamento ocidental seguem operando como ferramentas de opressão e marginalização dos corpos femininos. De forma específica, examinam-se as opressões interseccionais presentes nos contos que compõem o *corpus* desta pesquisa, revelando como práticas coloniais se atualizam nas relações estruturadas pelo tripé raça, gênero e classe. Com base nos aportes da perspectiva decolonial, investiga-se como os corpos femininos negros seguem sendo territórios de disputas, controle e violências.

A segunda seção, “Quando o silêncio se rompe: a escalada da consciência é a primeira trincheira”, investiga os primeiros movimentos de resistência das personagens. Mais do que atos decoloniais plenamente articulados, analisa-se aqui o despertar — ainda que tímido — de uma consciência crítica sobre o “não lugar” que essas personagens ocupam na estrutura social. Dessa maneira, serão apontados os traumas que desencadeiam esse processo de tomada de consciência, descortinando o momento em que o padrão hegemônico começa a ser questionado e a primeira barreira simbólica é rompida — o que pode ser entendido como o sintoma do despertar subjetivo. Nesta etapa, a alienação das personagens já não é total, mas o movimento de reexistência ainda não se concretiza plenamente.

A terceira seção, intitulada “É tempo de aprender a libertar-se: (re)existir é também (re)inventar-se”, analisa como as personagens dos contos constroem práticas de reexistência frente à imposição de normas rígidas e hierarquizadas que regulam os papéis de gênero, os processos de racialização e as dinâmicas de dominação patriarcal e colonial. Ao confrontarem tais estruturas, essas figuras femininas não apenas resistem às formas de opressão que as atravessam, mas também se reinventam, reconfigurando suas subjetividades e afirmando outras possibilidades de existência.

Considerando o exposto, as três seções que estruturam este trabalho revelam como a ficção de Lindevania Martins ilumina as camadas profundas da realidade social brasileira, desvelando as engrenagens históricas que sustentam desigualdades de gênero, raça e classe. Sua escrita não se limita à representação do mundo social; ela o problematiza, desloca e tensiona, convertendo a narrativa em espaço de crítica e elaboração simbólica.

Ao contrariar a lógica da subalternidade, as personagens femininas emergem de lugares historicamente obscurecidos pelo sistema moderno-colonial para afirmar suas subjetividades e reivindicar o direito de narrar a própria experiência a partir de seus locus de enunciação. O aparato que as desumaniza — marcado pelo silenciamento e pela invisibilização — é

confrontado por meio de gestos e decisões que configuram práticas de resistência e reexistência. Nesse movimento, a literatura da autora consolida-se como território de corpo-política e de produção de saber situado, no qual narrar constitui também um gesto de insurgência.

Desse modo, esta dissertação contribui para o debate acerca de gênero, raça e classe na literatura brasileira contemporânea ao demonstrar como a obra de Lindevania Martins articula crítica social e elaboração estética, evidenciando a potência da perspectiva decolonial e interseccional na análise da produção literária feminina e reafirmando a literatura como espaço de problematização e transformação das relações de poder historicamente instituídas.

1 “UMA MULHER PRECISA DE UM HOMEM” (?): LÓGICA DO PATRIARCADO E SUBJUGAÇÃO DA MULHER

Nada é sagrado para a civilização ocidental branca e cristã.

— Abdias Nascimento

A epígrafe de Abdias Nascimento (1978, p.117) não opera como simples provocação retórica, mas como chave hermenêutica desta seção. Ao afirmar que “nada é sagrado” para a civilização ocidental branca e cristã, Abdias expõe a lógica sacrificial que sustenta o projeto moderno-colonial: uma racionalidade que, sob o signo da universalidade, autoriza expropriação, escravização e epistemicídio. O que se apresenta como civilização é, simultaneamente, máquina de destruição e hierarquização da vida. A modernidade, nesse sentido, funda-se menos sobre a promessa iluminista de emancipação do que sobre a administração diferencial da humanidade. A chamada “descoberta”² não representa apenas um marco geopolítico, mas a instauração de uma nova gramática ontológica que redefine quem pode ser reconhecido como humano. Se, no interior europeu, consolida-se a ideia de soberania e cidadania — fundamentos do sujeito moderno —, nas colônias opera-se a suspensão sistemática desses mesmos princípios. A universalidade moderna nasce seletiva: proclama direitos enquanto delimita aqueles que podem ser seus portadores.

É nesse horizonte que o projeto modernidade/colonialidade deve ser compreendido como estrutura constitutiva — e não como exterioridade crítica — da própria modernidade. Ao longo das décadas de 1990 e 2000, especialmente a partir das formulações de Aníbal Quijano (1992; 2000; 2005), consolida-se a noção de que a modernidade europeia não pode ser dissociada da colonialidade que a sustenta. A Matriz Colonial do Poder (MCP), proposta por Quijano, não descreve apenas uma herança histórica do colonialismo, mas uma lógica de classificação que organiza o sistema-mundo moderno ao articular controle da economia, da autoridade, do conhecimento e da subjetividade. No centro dessa matriz encontra-se a invenção moderna da raça, dispositivo que transforma diferenças históricas em diferenças ontologizadas, naturalizando hierarquias e legitimando a exploração.

² A expressão “descobrimento da América” é criticada por reproduzir uma narrativa eurocêntrica que invisibiliza os povos originários e naturaliza a expansão colonial. Para autores como Aníbal Quijano (2000) e Walter D. Mignolo (2007), 1492 marca não uma descoberta, mas o início da invasão e da constituição da matriz colonial de poder.

Entretanto, a força analítica da MCP revela-se ainda mais profunda quando se observa que a racialização não atua isoladamente. A colonialidade reorganiza também as relações de gênero, inscrevendo o patriarcado como dimensão constitutiva da racionalidade moderno-colonial. É nesse ponto que a contribuição de María Lugones (2008; 2014) se torna decisiva. Ao propor o conceito de Sistema Moderno/Colonial de Gênero, Lugones demonstra que a modernidade não apenas hierarquizou homens e mulheres, mas redefiniu a própria inteligibilidade dessas categorias. A distinção sexual, que em contextos pré-coloniais assumia configurações plurais, foi reorganizada segundo uma lógica binária, heterossexual e hierárquica, na qual o homem branco europeu se converteu em paradigma do humano pleno.

A opressão sobre as mulheres, nesse quadro, não pode ser compreendida como simples desigualdade jurídica ou exclusão social. Trata-se de uma operação ontológica que produz diferentes graus de humanidade. A categoria “mulher” consolidada na modernidade burguesa refere-se prioritariamente à mulher branca, associada ao espaço doméstico, à moralidade cristã e à função reprodutiva no interior da família nuclear. Já mulheres negras e indígenas foram posicionadas fora desse ideal normativo. Seus corpos não foram protegidos pela ideologia da fragilidade feminina; ao contrário, foram convertidos em força de trabalho intensiva, em matrizes reprodutivas mercantilizadas e em territórios de violência sexual sistemática. A feminilidade moderna, longe de universal, foi racialmente delimitada.

A noção de colonialidade do ser, desenvolvida por Nelson Maldonado-Torres (2007; 2018), aprofunda essa discussão ao deslocar o foco das estruturas institucionais para a ontologia. Ao afirmar que a modernidade produz “zonas de não-ser”, Maldonado-Torres indica que determinados sujeitos são constituídos como ontologicamente deficitários, isto é, como existências cuja humanidade é constantemente questionada ou suspensa. Mulheres racializadas situam-se de modo recorrente nessas zonas, onde a violência não aparece como exceção, mas como regra. A exploração do trabalho doméstico e produtivo, a naturalização da violência sexual e a desqualificação de sua palavra compõem um regime em que a opressão de gênero é indissociável da racialização.

A dimensão epistêmica dessa engrenagem é analisada por Walter D. Mignolo (2008) ao argumentar que a modernidade instituiu uma geopolítica do conhecimento que converte a experiência europeia em paradigma universal. O lugar de enunciação europeu é naturalizado como neutro e desincorporado, enquanto outros saberes são classificados como locais, particulares ou pré-modernos. Quando essa lógica é analisada a partir das relações de gênero, torna-se evidente que o sujeito epistêmico universal corresponde ao homem branco, letrado e proprietário, tomado historicamente como medida da racionalidade e da produção legítima do

conhecimento. Nesse contexto, as mulheres — especialmente as mulheres negras — são frequentemente reduzidas à condição de objeto de estudo, de corpo a ser descrito, interpretado e regulado, e não reconhecidas como sujeitos capazes de produzir teoria e conhecimento. Desse modo, a colonialidade do saber atua como um mecanismo de silenciamento e exclusão, perpetuando a subalternização feminina e a marginalização de outras formas de epistemologia.

A crítica à pretensa neutralidade do conhecimento é aprofundada por Santiago Castro-Gómez (2005) ao formular a noção de *hybris do ponto zero*. O “ponto zero” refere-se à arrogância epistêmica de um sujeito que se imagina situado fora das determinações históricas, raciais, sociais e corporais, como se pudesse produzir um conhecimento universal, neutro e desinteressado. Entretanto, esse sujeito está longe de ser abstrato ou neutro: trata-se de um sujeito historicamente localizado, marcado por gênero, raça e classe. A invisibilização de seu próprio corpo — masculino, branco e heterossexual — torna-se, paradoxalmente, a condição para sua universalização.

Nesse sentido, a exclusão das mulheres da autoridade intelectual não decorre da ausência de produção teórica, mas da própria estrutura epistemológica que estabelece quem pode ocupar legitimamente o lugar de enunciação do universal. É precisamente nesse contexto que a interseccionalidade se afirma como ferramenta teórica indispensável para compreender a opressão das mulheres em sua complexidade histórica e estrutural. Ao desenvolver essa perspectiva no contexto brasileiro, Carla Akotirene (2022) demonstra que raça, gênero e classe não atuam como marcadores isolados ou simplesmente cumulativos, mas como eixos co-constitutivos na produção das desigualdades e da subalternização. Assim, a mulher negra não experimenta racismo e sexismo como formas separadas de opressão; sua condição é produzida por uma matriz de poder que articula simultaneamente essas dimensões. Essa compreensão impede interpretações fragmentadas da violência e evidencia que a exploração econômica, o controle dos corpos e da sexualidade, bem como a deslegitimação epistêmica, integram um mesmo dispositivo de dominação.

As contribuições de Lélia Gonzalez (1988; 2020) e Sueli Carneiro (2011) aprofundam essa análise ao evidenciar que o racismo brasileiro atua como um regime sistemático de silenciamento, desumanização e apagamento simbólico, incidindo de maneira particularmente violenta sobre as mulheres negras. Nessa mesma direção, Grada Kilomba (2019) demonstra que a margem constitui, simultaneamente, um espaço de opressão e de resistência, pois é a partir dela que a violência do universal se torna visível e passível de contestação. Em conjunto, essas perspectivas convergem ao revelar que a colonialidade não distribui as opressões de forma homogênea; ao contrário, ela organiza gradações de humanidade, posicionando mulheres

racializadas na base das hierarquias sociais, epistêmicas e ontológicas.

Desse modo, a opressão contra as mulheres — especialmente contra as mulheres racializadas — não pode ser compreendida como uma falha ou contradição do projeto moderno, mas como elemento constitutivo de sua própria racionalidade. A articulação entre colonialidade do poder, do ser e do saber, mediada pelo Sistema Moderno/Colonial de Gênero, produz uma administração diferencial da vida, na qual determinados corpos femininos são convertidos em força de trabalho precarizada, objeto de exploração sexual e alvo privilegiado de múltiplas formas de violência. Nesse contexto, a interseccionalidade, longe de representar uma simples sobreposição conceitual de categorias, configura-se como chave analítica fundamental para apreender essa totalidade histórica, evidenciando que a subjugação feminina é produzida por uma matriz de dominação que entrelaça capitalismo, racismo e patriarcado como dimensões inseparáveis da modernidade colonial.

É nesse horizonte teórico e político que a obra de Lindevania Martins se inscreve como um gesto de desobediência epistêmica. Em *Longe de Mim* (2020) e *Teresa decide falar* (2022), o ato de fala desloca mulheres historicamente posicionadas na condição de não-sujeitas para o centro da enunciação e da experiência narrativa. Nesse contexto, a literatura não se limita a ilustrar categorias teóricas previamente estabelecidas; ao contrário, ela as problematiza e tensiona ao encenar, no plano do vivido, a materialidade concreta da colonialidade e seus efeitos sobre os corpos e as subjetividades.

Os contos evidenciam a Matriz Colonial do Poder em sua operação cotidiana, expondo corpos femininos racializados submetidos à exploração econômica, à violência simbólica e à sexualização compulsória. A colonialidade do poder estrutura a divisão racializada e generificada do trabalho; a colonialidade do ser incide sobre a constituição da subjetividade e da própria humanidade; a colonialidade do saber determina quem possui legitimidade para narrar e produzir conhecimento; e o Sistema Moderno/Colonial de Gênero estabelece quais corpos podem ser reconhecidos socialmente como mulheres. Essas dimensões não se apresentam de forma isolada ou fragmentária, mas profundamente articuladas, produzindo uma experiência interseccional de subjugação em que raça, gênero e classe operam de maneira simultânea e coextensiva.

A reificação das personagens evidencia como a dominação ultrapassa o plano institucional e se infiltra nas práticas cotidianas, modelando percepções, afetos, desejos e expectativas. Reduzidas à condição de força de trabalho, de corpo disponível ou de sujeito destinado ao cuidado compulsório, essas mulheres são enquadradas por categorias que lhes negam complexidade, autonomia e reconhecimento pleno de humanidade. Esse processo de

objetificação não se sustenta apenas por meio da coerção direta, mas também por uma pedagogia difusa da desigualdade, responsável por naturalizar hierarquias e internalizar normas de subordinação. Desse modo, o silêncio, a autocensura, o medo e a culpa passam a operar como mecanismos de autovigilância, reproduzindo, no interior das subjetividades, a ordem social que as oprime.

Nesse estágio, a resistência não se configura como gesto imediato ou plenamente consciente, uma vez que as próprias condições materiais e simbólicas restringem sua elaboração. A dominação atua também em nível ontológico, buscando moldar não apenas os comportamentos, mas a própria percepção do possível e do legítimo. Ainda assim, é precisamente no intervalo entre a internalização da norma e o mal-estar que ela produz que começam a emergir fissuras. Como assinala Grada Kilomba (2020, p. 68), “a margem é tanto um lugar de repressão quanto de resistência”; ela constitui, simultaneamente, espaço de violência e de elaboração crítica, pois é a partir dessa posição marginalizada que a brutalidade do universal se torna visível e passível de contestação.

A ficção de Lindevania Martins constrói um potente efeito de verossimilhança que a aproxima do tecido social brasileiro, projetando um universo narrativo cuja densidade simbólica torna inteligíveis as estruturas históricas de opressão que organizam a vida social. Antes mesmo que a ruptura se anuncie, as personagens são apresentadas como atravessadas por múltiplas formas de violência — econômica, sexual, afetiva e epistêmica — compondo um cenário em que a subalternização feminina se naturaliza e se reproduz cotidianamente. A mulher que reage para proteger a si e à filha, a égua que escreve após a perda da prole, os corpos dissidentes marcados pela abjeção: todas essas figuras condensam experiências situadas à margem do ideal hegemônico de gênero, humanidade e pertencimento social.

Ao examinar essas narrativas, esta seção busca compreender de que modo se constituem subjetividades femininas negras marcadas pela expropriação de direitos, pela precarização da existência e pela violência estrutural. As personagens assumem dimensão alegórica não por se afastarem do real, mas justamente por intensificarem suas contradições e tornarem visíveis seus mecanismos de funcionamento. Nesse sentido, elas explicitam a engrenagem que articula a colonialidade do poder, do ser e do saber à colonialidade de gênero, tal como formuladas por Aníbal Quijano (2005) e María Lugones (2014).

Desse modo, a literatura configura-se como espaço crítico no qual a racionalidade moderno-colonial é simultaneamente exposta, problematizada e tensionada. Ao reinscrever mulheres racializadas como sujeitas da narrativa e da enunciação, a escrita desorganiza a lógica que historicamente as confinou à condição de objeto, silêncio ou ausência. Assim, as histórias

não apenas revelam a violência estrutural que sustenta a subjugação feminina, mas instauram, no próprio gesto de narrar, uma prática de resistência e reexistência capaz de confrontar a ordem hegemônica e reinscrever outras possibilidades de vida, memória e sentido.

1.1 “Teresa decide falar”: dominação além do silenciamento

No conto “Teresa decide falar” (2022), que abre o livro homônimo, constrói-se a trajetória de Teresa, uma égua submetida à lógica utilitária de um sítio onde sua função se restringe à reprodução e ao trabalho. A narrativa acompanha o momento em que, após a venda de suas crias, ela rompe o regime de silêncio que a mantinha cativa e passa a falar. A comercialização dos potros não constitui apenas um acontecimento pontual, mas o ápice de um processo contínuo de exploração: é o evento que torna insustentável a naturalização da violência e desencadeia a ruptura com a ordem que a aprisionava.

É justamente essa violência — a separação forçada entre mãe e filhotes — que marca o ponto de ruptura e constitui o trauma fundante da narrativa. A cena, descrita com frieza pelo próprio sitiante, escancara a lógica desumanizadora que ancora a dominação: um sistema que transforma o afeto, a maternidade e o sofrimento em aspectos irrelevantes diante da lógica da posse. O corpo de Teresa, bem como tudo o que dele provém, é reduzido à condição de propriedade explorável. Essa violação inaugural é o estopim da subversão da personagem e se estabelece como eixo estruturante do conto, como se evidencia no trecho a seguir:

- Aconteceu algo diferente nos últimos dias?
- Aconteceu, sim. Vendi um cavalo e uma égua. Filhos dela. Ela viu quando coloquei os dois no caminhão do comprador. O macho teve medo. Não queria subir. Tive que obrigar o bicho a entrar. Mas aí ele escorregou e caiu com o peso todo no chão. Empurrei ele de volta, mas já subiu mancando, a pata quebrada. Teresa relinchava como se estivesse louca. Batia a cauda de um lado para outro. Me olhava e raspava o chão com os cascos. Depois galopou para longe. Ficou três dias sumida. Quando reapareceu, deixei ela presa. Para aprender a obedecer. Sem comida. Numa baía escura no fundo do sítio. Quando tirei ela de lá, estava fraca. Fazia movimentos esquisitos com a boca. Pigarreava. Tossia. Até que começou a discursar do jeito que o senhor testemunhou. (Martins, 2022, p. 11-12).

A irrupção do acontecimento central do conto — a venda dos filhotes e a punição subsequente — é apresentada *in media res*³, isto é, quando a narrativa já está em curso e a transformação de Teresa já se anuncia como fato consumado. O leitor não acompanha

³ *In media res* designa uma técnica narrativa em que a história se inicia no meio da ação, inserindo o leitor diretamente em um momento crucial do enredo. No contexto brasileiro, Massaud Moisés, em seu *Dicionário de Termos Literários* (2013), define esse recurso como uma estratégia de começar a narrativa a partir de seu ponto de maior tensão ou intensidade dramática, com o objetivo de captar imediatamente a atenção do leitor e produzir maior dinamismo narrativo.

linearmente a sequência causal dos eventos; ao contrário, é lançado em um presente narrativo em que Teresa já fala, e somente depois tem acesso retrospectivo à violência que desencadeou essa metamorfose.

Essa estratégia formal produz um duplo efeito. Primeiro, desloca o foco do evento traumático para sua consequência: o que está em cena, desde o início, é a fala de Teresa — o escândalo da enunciação. O trauma aparece posteriormente, mediado pela voz do proprietário, como tentativa de explicação racional para aquilo que escapa à ordem estabelecida. Segundo, a construção *in media res* rompe com a expectativa de causalidade transparente, sugerindo que a violência não é um episódio isolado, mas parte de uma estrutura anterior e contínua. O que o relato retrospectivo revela não é uma exceção, mas a regra.

O narrador onisciente desempenha papel decisivo nesse arranjo. Ainda que a explicação do ocorrido seja colocada na boca do dono, a narrativa maior organiza o tempo e distribui as informações de modo a evidenciar as fissuras do discurso masculino. Há uma ironia estrutural: o proprietário acredita estar fornecendo uma justificativa coerente para o “desvio” da égua, mas a onisciência narrativa expõe a brutalidade como causa incontornável da ruptura. O leitor, assim, ocupa uma posição privilegiada — não apenas ouve a versão do dominador, mas percebe, pela arquitetura do texto, a violência que ele naturaliza.

O uso do *in media res* intensifica também o impacto simbólico da transformação de Teresa. Sua fala não aparece como consequência imediata e mecânica do sofrimento, mas como um acontecimento já instaurado, que exige do leitor um movimento de reconstrução e interpretação. A narrativa inicia-se pelo efeito — a fala, a ruptura, a desobediência — para, posteriormente, recompor suas causas: a perda, a punição, o confinamento e as violências que atravessam a personagem. Com isso, o conto inverte a lógica tradicional da domesticação feminina: não é a violência que inaugura a narrativa, mas a emergência da resistência.

Desse modo, a técnica narrativa reforça a dimensão política do conto. Ao estruturar o acontecimento central de forma não linear, mediada por um narrador onisciente que evidencia as contradições do discurso patriarcal, o texto converte a própria forma narrativa em instrumento crítico. A fala de Teresa não constitui apenas um evento diegético; ela opera como ruptura temporal, desordem narrativa e desestabilização da autoridade que pretendia manter-se naturalizada e incontestável.

O excerto organiza-se como relato aparentemente objetivo, estruturado em forma de diálogo, no qual a violência é narrada com naturalidade burocrática. A pergunta inicial — “Aconteceu algo diferente nos últimos dias?” — sugere a busca por uma causa anômala. A resposta, entretanto, revela que o “diferente” não reside na brutalidade do ocorrido, mas no fato

de a égua passar a falar. A venda dos filhotes, a fratura do potro, a punição por meio da fome e do confinamento não são apresentados como acontecimentos extraordinários, mas como procedimentos ordinários. A anormalidade, para o narrador, é a fala de Teresa; não a violência exercida contra ela.

A venda dos filhos inscreve a maternidade no circuito da mercadoria. A égua não é reconhecida como mãe, mas como matriz reprodutiva cujo valor se mede pela capacidade de gerar bens negociáveis. A separação compulsória explicita a lógica da expropriação: a prole pertence ao dono, não a um vínculo afetivo. Quando o potro resiste, escorrega e quebra a pata, o relato suprime qualquer empatia. Os verbos “obrigar” e “empurrar” condensam a pedagogia da força; a dor torna-se irrelevante diante da necessidade de concluir a transação. A agressão física surge, assim, como instrumento legítimo para garantir a circulação do capital.

No conto, a comercialização dos potros aparece como prática corriqueira, administrada sem dilema moral. Não há conflito ético, mas cálculo. Essa naturalização remete à racionalidade escravocrata que convertia a venda de crianças negras em operação patrimonial, apagando o sofrimento materno da contabilidade. Ao alegorizar essa violência na figura da égua mangalarga, o texto articula a animalização histórica das mulheres negras — reduzidas a corpos reprodutores — à exploração literal de um corpo submetido ao domínio absoluto.

O relincho de Teresa é descrito como loucura. A linguagem do proprietário traduz o sofrimento materno em desrazão: “como se estivesse louca”. Ao bater a cauda, raspar o chão e galopar para longe, Teresa expressa recusa e desespero; contudo, sua reação é enquadrada como desvio comportamental. A animalização aqui é dupla: Teresa é animal na narrativa e, simultaneamente, personifica mulheres negras cujas dores são historicamente patologizadas. O sofrimento feminino, quando irrompe, é frequentemente interpretado como histeria ou irracionalidade, deslocando o foco da violência estrutural para a suposta instabilidade da vítima. O castigo subsequente — três dias presa, sem comida, em baia escura — intensifica a dimensão disciplinar. O confinamento e a privação configuram técnica de domesticação: “para aprender a obedecer”. A fome funciona como instrumento de correção, revelando uma racionalidade que associa autoridade à capacidade de administrar o corpo do outro. A punição não visa apenas conter o comportamento, mas produzir docilidade. O espaço escuro, afastado no “fundo do sítio”, metaforiza a zona de invisibilidade à qual corpos indisciplinados são relegados.

Quando Teresa reaparece fraca, com movimentos estranhos e sintomas físicos — pigarro, tosse — o corpo evidencia as marcas do trauma. A sequência culmina quando ela “começa a discursar”. A fala emerge não apesar da violência, mas a partir dela. O discurso nasce

do limite, como se o confinamento e a perda produzissem uma ruptura na ordem do silêncio. Aquilo que o proprietário descreve como sintoma ou anomalia transforma-se em gesto político: a voz irrompe onde se esperava submissão.

O trecho constrói, assim, uma inversão crítica. O relato masculino tenta manter a coerência da autoridade, narrando a brutalidade como rotina e a reação como descontrole. Contudo, é justamente a violência naturalizada que revela a estrutura de dominação. A venda dos filhos, a fratura ignorada, o castigo exemplar e o confinamento configuram uma economia de exploração que ultrapassa o plano literal. Teresa, enquanto égua que fala, encarna corpos femininos historicamente submetidos à expropriação reprodutiva, à disciplinarização e ao silenciamento. Sua fala final não apenas interrompe a lógica da obediência; ela desorganiza a hierarquia que a confinava à condição de objeto, convertendo o corpo punido em sujeito de enunciação.

Desse modo, a decisão de falar instaura uma inflexão decisiva na trajetória da personagem, pois rompe a lógica de sujeição que até então organizava sua existência. Ao converter a dor em enunciação, Teresa desloca-se da condição de corpo administrado e silenciado para a de sujeito que interpela a ordem que a oprime. Esse gesto não representa apenas uma mudança circunstancial, mas uma transformação estrutural em sua posição no mundo narrativo: a fala, ao emergir, reconfigura as relações de poder, tornando visível aquilo que o regime de dominação buscava manter invisível.

No terceiro dia, o dono do sítio procurou um veterinário. Na antessala, permaneceu em pé, aliviando a tensão ao oscilar o peso do corpo entre uma perna e outra. A cada 5 minutos, perguntava à recepcionista quanto ainda devia esperar. Autorizado, entrou no consultório às pressas, falando com uma voz entrecortada:

- Doutor, me ajude!

- Calma, homem. O que houve?

- Teresa decidiu falar.

- Teresa? Quem é Teresa?

- E uma égua manga-larga. Está na família desde que eu era rapazinho. [...]

- Ora! Cavalos não vivem tanto. Além disso, se a égua está na sua família desde a sua juventude, por que só agora decidiu falar?

O dono do sítio arregalou os olhos:

- Sei lá! O senhor que é o médico aqui, não é? Teresa está velha.

- Talvez queira se despedir antes de morrer. Talvez queira me contar um segredo.

- O certo é que preciso saber o que ela quer dizer.

O veterinário foi seco ao apontar a porta de saída: Não tenho formação para isso. (Martins, 2022, p. 9)

Ao conceder voz a um animal — figura-limite da desumanização — a narrativa explicita os mecanismos históricos que animalizaram determinados sujeitos para legitimar sua exploração. O estranhamento não decorre apenas do fato de uma égua falar, mas do reconhecimento de que houve — e ainda há — mulheres cujas vozes foram tratadas como

inexistentes ou descartáveis.

A irrupção do fantástico ocorre precisamente quando a ordem racional se desestabiliza: Teresa fala. Contudo, o conto não investe na hesitação característica do fantástico clássico⁴; o acontecimento é rapidamente incorporado à lógica narrativa, deslocando a tensão para a reação das instâncias de autoridade. O proprietário recorre ao veterinário como quem busca restaurar a normalidade e reinscrever Teresa na condição de corpo útil e silencioso. Assim, o problema central não é a impossibilidade física do evento, mas a ameaça simbólica que ele representa para a ordem hierárquica.

Quando se afirma que “Teresa decidiu falar”, a força política da narrativa concentra-se no verbo “decidir”. O gesto da fala revela vontade, consciência e elaboração subjetiva em uma figura historicamente reduzida ao silêncio e à objetificação. Nesse sentido, o fantástico não cria uma subjetividade inexistente; ele torna visível uma humanidade sistematicamente negada pela lógica colonial.

É justamente desse deslocamento que emerge a dimensão alegórica⁵ do conto. Teresa ultrapassa a condição de personagem individual para condensar experiências históricas de subalternização, animalização e silenciamento impostas a mulheres racializadas. A alegoria constrói-se, portanto, na tensão entre animalidade e humanidade: Teresa é simultaneamente égua e figura histórica, corpo explorado e sujeito de enunciação.

À luz da colonialidade do poder, formulada por Aníbal Quijano (2005), e da colonialidade do ser, desenvolvida por Nelson Maldonado-Torres (2007), o conto dramatiza os dispositivos que determinam quais vidas são reconhecidas como plenamente humanas. A animalização, nesse contexto, constitui uma tecnologia de dominação voltada à produção de sujeitos destituídos de voz, agência e reconhecimento. Ao fazer falar quem havia sido reduzido à condição de utilidade, o elemento fantástico desestabiliza simbolicamente as hierarquias que sustentavam o silêncio e a desumanização.

A alegoria nasce, assim, da própria irrupção do extraordinário. Teresa fala porque houve, historicamente, sujeitos posicionados na condição de não-falantes. Sua voz emerge do trauma da expropriação materna, conectando a narrativa a uma memória coletiva de violência racial e de gênero. Ao converter a dor em palavra, rompe-se o regime que naturalizava a

⁴ Conforme Tzvetan Todorov (1975), o fantástico clássico caracteriza-se pela hesitação diante de um acontecimento aparentemente sobrenatural. Em narrativas contemporâneas, porém, o elemento extraordinário pode ser incorporado sem essa hesitação, funcionando sobretudo como recurso crítico e alegórico.

⁵ O fantástico manifesta-se na irrupção do impossível — uma égua falar —, rompendo a lógica ordinária do real. Já a alegoria constrói-se a partir do sentido histórico e político dessa ruptura. Assim, o fantástico atua como recurso narrativo, enquanto a alegoria opera como dimensão interpretativa.

exploração e o apagamento.

Nesse horizonte, a imagem da égua que fala incide diretamente sobre a MCP ao expor os critérios que definem quais corpos possuem legitimidade para enunciar. A fala de Teresa pode ser compreendida à luz do que Walter Mignolo (2021) denomina *locus de enunciação*: o lugar geo-histórico e corpo-político a partir do qual se produz conhecimento e se reivindica existência. Teresa fala desde a margem produzida pela colonialidade; sua voz emerge não do centro hegemônico, mas da exterioridade historicamente silenciada por ele.

Desse modo, o sobrenatural não instaura um mundo paralelo, mas produz uma fissura no próprio real, revelando que as fronteiras entre humano e não humano constituem construções históricas sustentadas por relações de poder. Ao decidir falar, Teresa reivindica agência — atributo tradicionalmente reservado, na racionalidade colonial, aos sujeitos reconhecidos como plenamente humanos. Contudo, essa fala não deve ser compreendida como uma transformação ontológica repentina, como se a personagem se convertesse em sujeito apenas ao adquirir linguagem. O que o conto evidencia é, antes, a violência epistemológica que sustentava sua condição anterior: Teresa não se torna sujeito ao falar; ela torna visível uma subjetividade historicamente interdita e um saber sistematicamente deslegitimado.

Nesse sentido, o sobrenatural não cria um novo ser, mas expõe o mecanismo de exclusão que impedia que sua experiência fosse reconhecida como conhecimento e sua voz admitida como legítima. Ao falar, Teresa não apenas rompe o silêncio imposto pela colonialidade; ela passa também a interpretar, significar e redefinir o mundo que a havia condenado à condição de objeto.

O episódio da consulta ao veterinário em “Teresa decide falar” revela a instabilidade dos regimes de poder ao deslocar o foco da fala da égua para os dispositivos de controle que essa fala tensiona. Antes mesmo de Teresa se manifestar, o corpo do proprietário já anuncia a ruptura da ordem estabelecida: ele permanece em pé, oscilando o peso entre uma perna e outra, gesto que metaforiza a instabilidade simbólica provocada por um evento que ameaça a hierarquia do sítio, espaço privado, patriarcal e produtivo. O apelo angustiada “— Doutor, me ajude!” evidencia que a fala não é concebida como experiência a ser escutada, mas como problema a ser administrado, antecipando o embate entre experiência vivida e regimes de saber oficiais.

O proprietário, acostumado a dominar corpos animais e o território, encontra-se descentrado diante da possibilidade de que o que sempre esteve sob seu controle — o corpo e a voz da égua — passe a produzir sentido. A resposta do veterinário, “Calma, homem. O que houve?”, reinscreve imediatamente a hierarquia do saber: o médico encarna a racionalidade

técnica, enquanto o proprietário se torna sujeito afetado por um acontecimento que desafia a lógica do senso comum. A incredulidade diante da longevidade de Teresa — “Cavalos não vivem tanto” — evidencia a dificuldade do saber moderno em reconhecer aquilo que escapa à norma classificatória, produzindo patologização quando a experiência do vivido não se ajusta à matriz racional dominante.

A denominação de Teresa como “uma égua manga-larga” reafirma sua inscrição em uma lógica de classificação hierárquica que remete à própria colonialidade da raça. Como observa Aníbal Quijano (2005, p. 117), a modernidade colonial estruturou as relações entre conquistadores e conquistados por meio da ideia de raça, entendida como uma suposta diferença biológica capaz de justificar a inferiorização de determinados sujeitos. Essa codificação racial foi assumida pelos conquistadores como elemento central e fundacional das relações de dominação impostas pela conquista. Nesse sentido, a identificação de Teresa por sua raça animal e por sua utilidade reforça simbolicamente mecanismos históricos de classificação, objetificação e desumanização que também incidiram sobre corpos racializados.

Essa lógica manifesta-se de forma radical na narrativa, evidenciando aquilo que Aníbal Quijano denomina colonialidade do poder: um sistema que organiza o mundo por meio de hierarquias articuladas entre raça, trabalho e exploração, naturalizando desigualdades e determinando quem possui legitimidade social e autoridade epistêmica. Teresa não é reconhecida em sua individualidade, mas definida pela espécie, pela raça e pela função que desempenha; sua existência é integralmente subsumida à utilidade.

Ao afirmar que ela “está na família desde que eu era rapazinho”, o proprietário reproduz uma lógica paternalista característica das relações coloniais. A aparente integração de Teresa à família não implica reconhecimento de subjetividade, mas constitui uma forma de posse afetivizada: uma proximidade subordinada que simula cuidado, intimidade e afeto, ao mesmo tempo em que preserva e naturaliza a continuidade da exploração.

Essa exploração atravessa a temporalidade do cuidado. Teresa atravessa toda a vida do proprietário, servindo, envelhecendo e cumprindo funções produtivas, até que sua fala irrompe. Ao fazê-lo, ela não apenas desafia sua própria condição animal, mas questiona o regime de verdade que define quem pode conhecer e quem pode dizer. O evento da fala não é mera alteração ontológica; é ruptura epistemológica: o animal reivindica o direito de produzir sentido sobre sua experiência. A classificação, que mobiliza espécies, tipologias e tempo biológico, tenta neutralizar essa irrupção, reiterando a lógica que Quijano (2005) identifica como colonialidade do poder, segundo a qual hierarquias raciais, sociais e cognitivas determinam a possibilidade de ação e de escuta.

O paternalismo ambíguo do proprietário, reforçado pela frase “está na família desde que eu era rapazinho”, articula pertencimento afetivo e posse, sugerindo proximidade sem igualdade. A possibilidade de que Teresa “queira me contar um segredo” evidencia o temor do reconhecimento da violência naturalizada no cotidiano, pois o segredo carrega memória, experiência acumulada e interpretação — dimensões que ultrapassam a função utilitária atribuída à égua. Esse receio revela que o perigo não reside na fala como fenômeno biológico, mas no conteúdo potencialmente acusatório e subversivo que a voz da égua pode enunciar.

A análise se aprofunda quando a colonialidade é articulada à dimensão de gênero. María Lugones (2020) demonstra que o sistema moderno-colonial não apenas racializa os sujeitos, mas também produz hierarquias de gênero vinculadas à lógica da dominação colonial. Para a autora, a colonialidade institui critérios que definem quais corpos podem ser reconhecidos como plenamente humanos e quais são reduzidos à condição de funcionalidade, trabalho e reprodução. Nesse processo, raça e gênero não operam separadamente: determinados sujeitos são posicionados como corpos disponíveis à exploração econômica, ao controle sexual e à domesticação. No conto, Teresa encarna precisamente essa lógica. Enquanto fêmea domesticada e reprodutora, sua existência é percebida apenas em termos de utilidade — servir, reproduzir, obedecer —, o que radicaliza simbolicamente a experiência histórica de mulheres racializadas, frequentemente reduzidas à função produtiva e reprodutiva, com sua humanidade constantemente negada ou precarizada.

Essa leitura aproxima-se das reflexões de Lélia Gonzalez (2020), para quem racismo e sexismo constituem estruturas inseparáveis da formação social brasileira. Gonzalez evidencia que mulheres negras foram historicamente confinadas ao trabalho doméstico, ao cuidado compulsório e às posições mais desvalorizadas da hierarquia social, sendo incorporadas à intimidade das famílias sem que isso significasse reconhecimento de igualdade ou pertencimento. Trata-se de uma inclusão subordinada, marcada pela exploração naturalizada e pela afetividade ambígua das relações paternalistas.

Nesse sentido, o sítio representado no conto funciona como microcosmo dessa dinâmica social. Teresa “pertence” à família, mas apenas enquanto força de trabalho afetivizada. O afeto, longe de romper a hierarquia, converte-se em tecnologia de dominação: produz a aparência de proximidade e cuidado ao mesmo tempo em que mascara a exploração estrutural e mantém intacta a lógica de subordinação. Essa configuração evidencia que a violência não se sustenta apenas pela coerção explícita, mas também pela naturalização de relações desiguais incorporadas ao cotidiano e aos vínculos afetivos.

É justamente nessa articulação entre exploração econômica, hierarquização social e

desigualdade de gênero que se inserem as reflexões de Heleieth Saffioti (1987). Ao analisar as bases estruturais da sociedade capitalista, a autora afirma:

O capitalismo é incompatível com a igualdade social. Para não mencionar o problema das classes sociais, pedra fundamental do capitalismo, este sistema socioeconômico não admite tampouco a igualdade entre as diferentes raças e entre as distintas categorias de sexo (Saffioti, 1987, p. 40).

Compreende-se com maior nitidez que patriarcado e capitalismo não constituem esferas autônomas, mas engrenagens de um mesmo sistema de dominação que se articula por meio das categorias de classe, raça e sexo. Para mais a cerca da dominação masculina sobre a sujeita feminina, Saffioti (1987, p. 40) ainda pontua que o patriarcado “[...] historicamente, é o mais antigo sistema de dominação – exploração” que silencia as mulheres pelo poder autoritário e de dominação da figura masculina. Desde *A mulher na sociedade de classes* (1969), Saffioti demonstra que a exploração feminina não é herança residual de um passado pré-moderno; ao contrário, integra estruturalmente a lógica do capital. O trabalho das mulheres — produtivo e reprodutivo — sustenta a acumulação, ainda que frequentemente invisibilizado ou desvalorizado.

Ao aprofundar a noção de patriarcado como sistema histórico Saffioti, em *Gênero, Patriarcado e Violência* (2015, p. 133), explicita que o corpo feminino é apropriado em dupla dimensão: econômica, enquanto força de trabalho e capacidade reprodutiva; e simbólica, enquanto objeto de controle, disciplina e normatização. Essa articulação garante não apenas a extração de trabalho, mas a manutenção de hierarquias que naturalizam a subordinação, como se observa abaixo:

força de trabalho, importante fator de produção em sociedades sem tecnologia ou possuidoras de tecnologias rudimentares; eram reprodutoras desta força trabalho [...]; prestavam (cediam) serviços sexuais aos homens [...]. Aí está as raízes do sexismo, ou seja, tão velho quanto o racismo. Esta constitui uma prova cabal de que o gênero não é tão somente social, dele participando também corpo, quer como mão de obra, quer como objeto sexual, quer, ainda, como reprodutor de humanos, cujo destino, se fossem homens, seria participar ativamente da produção, e, quando mulheres, entrar com três funções na engranagem descrita.

Assim, a dominação patriarcal não opera à margem do capitalismo, mas em sua base. A exploração do corpo feminino é condição de possibilidade para a reprodução material e ideológica da ordem social. É nesse entrelaçamento que se torna possível compreender como a lógica da utilidade, da produtividade e do descarte incide de modo particular sobre mulheres e outros corpos historicamente subordinados.

Nesse horizonte teórico, Teresa não é apenas animal explorado, mas corpo que trabalha, envelhece e perde valor na lógica da produtividade. Sua existência está subordinada ao critério da utilidade: enquanto reproduz e serve, mantém-se necessária; quando o vigor declina, aproxima-se da descartabilidade. A velhice, portanto, não é apenas condição biológica, mas categoria política inscrita na economia do patriarcado capitalista.

É precisamente nesse limiar — quando o corpo deixa de corresponder à expectativa produtiva — que sua fala irrompe. A enunciação rompe a racionalidade que a reduziria à obsolescência. Ao falar, Teresa desloca-se da condição de objeto funcional para sujeito de palavra, desorganizando a lógica que mede o valor da vida pela capacidade de gerar lucro ou serviço. Sua velhice, longe de significar silêncio definitivo, converte-se em ponto de inflexão: aquilo que marcaria o fim da utilidade inaugura a emergência de uma voz.

A fala, nesse sentido, configura-se como insurgência epistemológica e ética. Epistemológica, porque desafia o regime que definia quem pode enunciar e produzir sentido; ética, porque expõe a violência naturalizada na apropriação de corpos subordinados. Ao romper a economia de utilidade que a enquadrava, Teresa não apenas resiste — ela desestabiliza o próprio fundamento que legitimava sua objetificação.

A recusa final do veterinário — “— Não tenho formação para isso.” — revela o limite estrutural do saber moderno. A ciência classifica, diagnostica e descarta, mas não contempla aquilo que excede seus parâmetros. Ao situar a fala da égua fora da grade epistemológica disponível, o conto evidencia que vozes marginalizadas — sejam animais, mulheres ou corpos racializados — têm o potencial de desestabilizar a autoridade hegemônica e expor as fronteiras do conhecimento e do poder. O acontecimento literário de Teresa é, assim, gesto de subversão, desafiando simultaneamente a racionalidade classificatória, a exploração produtiva e o paternalismo afetivo que sustentam a ordem colonial-patriarcal do sítio.

A seguir, o exame clínico da égua é apresentado quase como um protocolo, organizado por ações sucessivas e verificáveis. O narrador não penetra na interioridade do veterinário nem do dono do sítio; ao contrário, constrói a cena por meio de comportamentos observáveis e falas diretas.

Meio a contragosto, o veterinário conferiu as horas no relógio de pulso e pegou a maleta, acompanhando o homem até a propriedade rural. No estábulo, onde o dono do sítio tivera o cuidado de isolar Teresa dos outros animais, encontraram a égua descansando.

Ao vê-los, ela levantou-se da palha seca e balançou a cabeça marrom, com uma crina lisa e preta repartida ao meio. O veterinário aproximou-se com cuidado, receando alguma agressividade, mas ela não o repeliu, apenas o acompanhou com os olhos escuros e atentos. Ele examinou os cascos, os músculos, a boca, a língua e os dentes de Teresa. Apalpou seus flancos. Mediu sua temperatura.

Beliscou sua pele. Fez com que ela flexionasse os quatro membros isoladamente.

Subiu sobre o dorso de Teresa e trotou com ela para ver se mancava. Ao final, devolveu-a ao estábulo, afirmando ao dono do sítio:

- Não sou fonoaudiólogo, nada posso falar sobre os dotes vocais da sua Teresa. Mas garanto que ela não quer se despedir. Apesar da idade, e de não estar forte e saudável como uma égua jovem, ainda tem uns bons anos pela frente. (Martins, 2022, p. 10)

No episódio, a conduta do veterinário encena a lógica da colonialidade do poder (Quijano, 2005) ao submeter Teresa a um exame estritamente orgânico, ele reinscreve a hierarquia moderna que separa corpos classificáveis de sujeitos enunciativos. A égua é reduzida à sua materialidade biológica — músculos, cascos, temperatura, flexão — e, assim, situada no campo do que pode ser mensurado e administrado. O gesto clínico não é neutro; ele reafirma uma matriz de saber que reconhece como legítimo apenas o que se enquadra na racionalidade técnico-científica.

Essa postura evidencia também o que Walter Dignolo (2002) denomina geopolítica do conhecimento. Ao formular esse conceito, o autor denuncia que os modos de produzir, validar e transmitir saberes na modernidade-colonial foram organizados a partir de uma perspectiva eurocêntrica apresentada como universal, racional e neutra. Contudo, essa suposta neutralidade depende do apagamento, da desqualificação e da expropriação de outros modos de conhecer e interpretar o mundo. A ciência moderna passa, assim, a ocupar o lugar privilegiado de autoridade epistêmica, definindo quais saberes podem ser reconhecidos como legítimos e quais serão relegados à irracionalidade, ao erro ou à inexistência.

No conto, essa lógica torna-se visível nas posições a partir das quais as personagens enunciam. O veterinário fala desde o lócus autorizado da ciência moderna e, a partir dele, delimita as fronteiras do real e do possível. Ao afirmar que não é “fonoaudiólogo”, desloca a questão da fala para o campo da especialização técnica, convertendo a enunciação de Teresa em um problema profissional e burocrático, e não em um acontecimento que exige escuta e reconhecimento. Desse modo, a fala — atributo central da definição moderna de humanidade — é recusada porque não pode ser validada pelo regime epistêmico hegemônico. Aquilo que escapa às categorias autorizadas da racionalidade moderna é imediatamente descartado como erro, delírio ou falha de percepção.

A cena pode ser compreendida, ainda, à luz da colonialidade do ser, formulada por Nelson Maldonado-Torres (2007). Para o autor, a colonialidade não atua apenas no plano econômico ou epistemológico, mas também na definição de quem pode ser reconhecido como plenamente humano. Negar a possibilidade de fala a Teresa significa, portanto, negar-lhe a própria condição de sujeito. Ela permanece confinada ao espaço do não-ser, existindo apenas como objeto de observação, intervenção e diagnóstico. A escuta é recusada antes mesmo de ser

considerada possível, pois não há abertura ontológica para reconhecer naquele corpo a capacidade legítima de enunciação.

Ao ampliar essa leitura a partir das reflexões de Ramón Grosfoguel (2008; 2011), percebe-se que o veterinário encarna aquilo que o autor identifica como o universalismo abstrato da modernidade ocidental: um ponto de vista particular, historicamente situado, que se apresenta como neutro, objetivo e universal. Sob a aparência de imparcialidade, esse modelo de racionalidade estabelece hierarquias epistêmicas que legitimam apenas determinadas formas de conhecimento — especialmente aquelas vinculadas à ciência moderna ocidental — enquanto desqualifica outras experiências e modos de compreender o mundo. No conto, a autoridade do veterinário repousa justamente nessa pretensão de universalidade. Sua prática pressupõe uma única racionalidade válida e, por isso, torna ilegível qualquer experiência que escape aos critérios científicos hegemônicos. Em contrapartida, o dono do sítio, ao atribuir intenção, sofrimento e desejo à égua, mobiliza uma percepção relacional e afetiva da experiência; contudo, esse modo de interpretação é imediatamente subordinado e desautorizado pela autoridade técnica da ciência.

Essa dinâmica pode ser articulada às reflexões de María Lugones (2014), para quem a colonialidade implicou um processo sistemático de desumanização dos sujeitos colonizados. Segundo a autora, a lógica colonial operou por meio de uma redução ativa de determinadas populações à condição de seres inferiores, destituídos de plena humanidade e, portanto, considerados aptos à exploração, à violência e à classificação hierárquica. No conto, essa lógica manifesta-se na recusa em reconhecer Teresa como sujeito de fala e experiência. Sua enunciação ameaça a ordem colonial justamente porque rompe a separação hierárquica entre quem pode falar e quem deve permanecer reduzido à condição de corpo útil e silencioso.

A missão civilizatória, incluindo a conversão ao cristianismo, estava presente na concepção ideológica de conquista e colonização. Julgar os/as colonizados/as por suas deficiências do ponto de vista da missão civilizatória justificava enormes crueldades. Proponho interpretar, através da perspectiva civilizadora, os machos colonizados não humanos como julgados a partir da compreensão normativa do “homem”, o ser humano por excelência. Fêmeas eram julgadas do ponto de vista da compreensão normativa como “mulheres”, a inversão humana de homem. Desse ponto de vista, pessoas colonizadas tornaram-se machos e fêmeas. Machos tornam-se não-humanos-por-não-homens, e fêmeas colonizadas tornaram-se não-humanas-por-não-mulheres (Lugones, 2014, p. 939).

Nesse horizonte, a análise dialoga ainda com as reflexões de María Lugones (2014), especialmente no que a autora formula como Sistema Moderno/Colonial de Gênero. Para

Lugones, a colonialidade não apenas organizou hierarquias raciais e econômicas, mas também instituiu uma divisão ontológica entre aqueles reconhecidos como plenamente humanos e aqueles reduzidos à condição de natureza, corpo ou força produtiva. Esse processo implicou a imposição colonial de categorias de gênero e humanidade que associavam racionalidade, subjetividade e autoridade ao sujeito europeu, branco e masculino, enquanto os povos colonizados eram animalizados, sexualizados e percebidos como seres guiados pelo instinto e pela corporeidade.

Nesse sentido, a animalização funciona como dispositivo central da colonialidade, pois transforma determinados sujeitos em corpos manejáveis, apropriáveis e exploráveis. Embora Teresa seja literalmente um animal, a estrutura simbólica mobilizada pelo conto remete diretamente a esse mecanismo histórico de desumanização. Sua condição de égua reprodutora, domesticada e submetida ao controle de outros evidencia uma lógica que aproxima corpo feminino, utilidade e subordinação. Assim, o texto não opera apenas no plano do fantástico, mas reinscreve alegoricamente a experiência histórica de sujeitos cuja humanidade foi negada para legitimar sua exploração econômica, reprodutiva e afetiva.

A recusa em reconhecer sua fala reproduz, logo, a recusa histórica de escuta dirigida a sujeitos subalternizados. Teresa não é silenciada porque lhe falte linguagem, mas porque o regime colonial de saber e poder não admite que determinados corpos ocupem a posição de sujeitos da enunciação. Sua voz ameaça a ordem hierárquica precisamente porque rompe a separação entre quem pode falar e quem deve permanecer objeto de manejo, observação ou tutela.

Desse modo, o exame veterinário deixa de funcionar como mero procedimento clínico e converte-se em performance da colonialidade: um ritual de verificação que reafirma quem possui legitimidade para falar, quem merece ser ouvido e quem deve permanecer reduzido à condição de objeto de análise. O fantástico do conto não reside apenas na possibilidade de uma égua falar, mas sobretudo na violência epistêmica que impede que essa fala seja reconhecida como possível, legítima ou inteligível.

No trecho em que o veterinário finalmente toma ciência de que a égua efetivamente fala, instaura-se uma fratura no horizonte epistemológico que até então orientava sua atuação. A surpresa que o acomete não é mero efeito narrativo, mas sinaliza o colapso momentâneo de um regime técnico-científico incapaz de abarcar aquilo que escapa à sua matriz de inteligibilidade. Ao longo da cena anterior, sua prática clínica havia reafirmado a racionalidade moderna fundada na mensuração, na verificação empírica e na classificação funcional do corpo animal. Contudo, diante da evidência da fala — isto é, da manifestação de linguagem e, portanto, de

subjetividade — rompe-se o enquadramento que restringia Teresa à condição de organismo examinável.

Essa ruptura pode ser compreendida como uma desestabilização da colonialidade do saber e do ser, pois aquilo que a hierarquia moderno-colonial definia como ontologicamente impossível torna-se um fato incontornável. A fala de Teresa introduz um excesso que desorganiza a lógica classificatória da racionalidade colonial, inscrevendo linguagem, intenção e subjetividade onde o sistema admitia apenas instinto e funcionalidade. O espanto do veterinário evidencia, assim, a precariedade de um modelo epistêmico que se pretende universal e neutro, mas que se sustenta por meio de exclusões estruturais e da negação de determinadas formas de existência. A cena apresentada a seguir ultrapassa o efeito fantástico em si e explicita a fragilidade da pretensa objetividade científica, revelando que a definição de quem pode falar — e de quais vozes merecem reconhecimento — constitui, antes de tudo, uma decisão política, epistemológica e ontológica.

Quando o veterinário se preparava para ir embora, dando as últimas recomendações ao homem, Teresa, que não voltara a se deitar, atenta a tudo, relinchou, ergueu a cabeça em sua direção e logo começou um discurso. Não se compreendia o conteúdo, mas se via que ora fazia pausas dramáticas, ora se exaltava e falava mais rápido. Surpreso e emudecido, o veterinário colocou a maleta de volta ao chão. Quando Teresa finalmente concluiu seu discurso, o veterinário exclamou, sem desgrudar seus olhos dos dela:

- Que coisa extraordinária! Realmente é verdade. Ela fala. E não fala como uma criança que está aprendendo as palavras, mas como um orador experimentado. Fala como uma grande estadista

O dono do sítio ria, satisfeito por ver que o outro, antes incrédulo, fora obrigado a concordar consigo:

- Viu como eu tinha razão? Não sou um velho louco. Agora, me responda uma coisa, doutor. O senhor entendeu o que ela falou?

O veterinário aproximou-se mais do homem:

- Não. Mas posso lhe garantir que não é inglês. Também não é francês, espanhol, italiano ou alemão, senão eu reconheceria os vocábulos.

O dono do sítio coçou a cabeça e olhou para cima com desânimo:

- Que pena! Daria tudo para saber o que ela diz.

- Precisariamos de um tradutor.

- Foi o que pensei. Um tradutor.

- Mas quem vai saber que língua é essa? Sabe quantas línguas há no mundo? (Martins, 2022, p. 10-11)

Quando Teresa começa a discursar, os personagens abandonam o campo do diagnóstico clínico e ingressam em uma zona de crise epistemológica. O veterinário, seguro de sua autoridade técnico-científica e prestes a concluir a visita, vê-se confrontado com um acontecimento que escapa completamente ao horizonte explicativo da racionalidade moderna. Teresa não emite sons dispersos ou instintivos; sua fala apresenta ritmo, pausas, intensidade e modulação, configurando uma performance discursiva que evidencia intenção, consciência e

domínio expressivo. A ênfase da cena desloca-se, portanto, do conteúdo da linguagem para o reconhecimento de sua estrutura enunciativa: antes mesmo de compreender o que é dito, torna-se impossível negar que há ali um sujeito que fala.

Ao descrevê-la como “orador experimentado” e “grande estadista”, o veterinário recorre a imagens vinculadas à eloquência política moderna — espaço historicamente reservado ao sujeito masculino, letrado e socialmente legitimado. O elogio, contudo, não rompe a hierarquia epistêmica; ao contrário, procura reinscrever Teresa em categorias de reconhecimento já autorizadas pelo imaginário ocidental. Sua fala só se torna parcialmente inteligível quando aproximada de modelos consagrados de racionalidade e poder.

O verdadeiro impasse instala-se, porém, no plano da compreensão. Incapaz de decifrar o que foi dito, o veterinário tenta enquadrar a língua de Teresa no repertório europeu — “inglês, francês, espanhol, italiano ou alemão” — como se a legitimidade da enunciação dependesse necessariamente de sua inscrição nos idiomas autorizados pela tradição ocidental. Manifesta-se, assim, aquilo que Aníbal Quijano (1989) formula como colonialidade do poder: um padrão de dominação que organiza não apenas relações econômicas e raciais, mas também saberes, linguagens e formas de conhecimento segundo uma hierarquia que universaliza a experiência europeia. Nesse modelo, determinados idiomas e sistemas de pensamento são reconhecidos como portadores legítimos de racionalidade, enquanto outros são relegados à condição de ruído, irracionalidade ou inexistência epistemológica.

Essa lógica é aprofundada por Ramón Grosfoguel (2008), ao demonstrar que a modernidade ocidental instituiu um universalismo abstrato que oculta seu próprio lugar de enunciação e converte experiências históricas europeias em parâmetro universal de verdade, racionalidade e humanidade. Para o autor, a produção do conhecimento moderno depende da invisibilização de sua localização geopolítica e corpo-política: o sujeito europeu, branco, masculino e ocidental fala como se ocupasse um ponto neutro e universal, enquanto os demais sujeitos são situados como locais, particulares ou incapazes de produzir saber legítimo. No conto, a reação do veterinário evidencia precisamente essa estrutura. Teresa fala, organiza um discurso e manifesta intenção comunicativa, mas sua enunciação não pode ser reconhecida porque emerge de um corpo e de um lugar que a racionalidade colonial não admite como produtores legítimos de conhecimento.

A própria noção de colonialidade do poder, formulada por Aníbal Quijano, refere-se ao padrão de dominação instaurado pela modernidade colonial, que articula raça, trabalho, exploração econômica e produção de conhecimento em uma mesma estrutura hierárquica. Quijano demonstra que a classificação racial da população mundial se tornou elemento central

da organização do sistema-mundo moderno, definindo não apenas posições econômicas, mas também quem possuiria autoridade para pensar, governar e interpretar a realidade. Ao comentar esse conceito, Grosfoguel (2008, p. 126) ressalta que a colonialidade ultrapassa o colonialismo histórico e permanece operando em escala global, organizando periferias e centros por meio de instituições políticas, econômicas e epistêmicas que continuam subordinando sujeitos e saberes não europeus.

Essa dinâmica articula-se diretamente à colonialidade do saber, desenvolvida por Walter D. Mignolo (2003; 2007; 2011) e aprofundada por Grosfoguel (2008; 2011). Para Mignolo, a modernidade produziu uma verdadeira geopolítica do conhecimento, na qual apenas determinados idiomas, métodos e formas de racionalidade passaram a ser reconhecidos como legítimos. A ciência e as línguas europeias foram universalizadas como portadoras exclusivas da razão, enquanto outros sistemas de conhecimento foram convertidos em folclore, superstição ou irracionalidade. No conto, isso se evidencia quando o veterinário tenta enquadrar a fala de Teresa dentro do repertório linguístico europeu — “inglês, francês, espanhol, italiano ou alemão”. Sua dificuldade não reside apenas na incompreensão da língua, mas na impossibilidade epistemológica de reconhecer como legítima uma enunciação que emerge fora do mapa colonial do saber. O que não se inscreve nesse circuito permanece situado na exterioridade, como ruído indecifrável.

Sob a perspectiva da colonialidade do ser, proposta por Nelson Maldonado-Torres (2007), o episódio evidencia também os limites ontológicos impostos pela colonialidade. Maldonado-Torres demonstra que a modernidade colonial produziu sujeitos posicionados na zona do não-ser: existências cuja humanidade é permanentemente negada ou precarizada. Teresa atravessa justamente esse limiar. Ao falar, deixa de ocupar exclusivamente o lugar de objeto biológico e afirma-se como sujeito discursivo; contudo, sua palavra permanece suspensa entre reconhecimento e exclusão, pois o sistema não dispõe de categorias capazes de acolher plenamente sua humanidade. A solução encontrada — buscar um tradutor — evidencia a tentativa de reintegrar a alteridade às mediações autorizadas sem transformar efetivamente o regime de escuta que sustenta a hierarquia colonial.

Em diálogo com María Lugones (2008; 2010), a animalização de Teresa pode ser compreendida como tecnologia central do Sistema Moderno/Colonial de Gênero. Lugones argumenta que a colonialidade não apenas racializou os sujeitos colonizados, mas também os posicionou fora das categorias modernas de humanidade e gênero reservadas ao sujeito europeu. Corpos racializados foram associados à natureza, ao instinto, à sexualidade e à funcionalidade produtiva, tornando-se passíveis de exploração e controle. Teresa, enquanto

égua domesticada e reprodutora, condensa simbolicamente essa lógica: sua condição animal evidencia o mecanismo histórico que reduziu determinados sujeitos à utilidade, negando-lhes racionalidade, subjetividade e agência.

Essa leitura aproxima-se ainda das reflexões de Lélia Gonzalez (1988), para quem o racismo brasileiro opera também pela desqualificação de linguagens, saberes e formas culturais subalternizadas. Ao discutir a imposição da norma eurocêntrica sobre a cultura brasileira, Gonzalez demonstra que determinadas formas de fala são historicamente tratadas como erro, desvio ou ausência de racionalidade. Nesse sentido, a incompreensão da língua de Teresa pode ser lida como metáfora da recusa histórica de escuta dirigida aos sujeitos subalternizados: eles falam, produzem sentido e interpretam o mundo, mas suas vozes permanecem deslegitimadas porque não correspondem aos códigos autorizados pela racionalidade dominante.

O trauma que antecede essa irrupção — venda das crias, violência física e confinamento — reinscreve a lógica da *plantation*⁶, na qual exploração econômica, controle reprodutivo e dominação dos corpos operam de maneira indissociável. Nesse sentido, a experiência de Teresa pode ser aproximada das reflexões de Heleieth Saffioti (1969, p. 138), para quem “desde seus primórdios, a exploração econômica da mulher se dá conjuntamente com o controle da sexualidade”. Ao analisar a sociedade escravista, Saffioti demonstra que as mulheres negras eram preservadas não por reconhecimento de humanidade, mas porque desempenhavam funções estratégicas para a manutenção do sistema: força de trabalho, reprodutoras de novos corpos escravizados e objetos de exploração sexual. O sexismo articula-se, assim, ao racismo e à lógica econômica, convertendo mulheres em “máquinas-objeto” inseridas em uma engrenagem contínua de exploração.

No conto, essa estrutura reaparece de forma alegórica na condição de Teresa. Reduzida à função reprodutiva, ela tem sua maternidade transformada em valor produtivo: seu corpo importa pelo que gera, e não por sua experiência afetiva ou subjetiva. A separação violenta de suas crias evidencia que a reprodução não lhe pertence como dimensão da vida, mas é apropriada pela lógica da utilidade e da propriedade.

Sob essa perspectiva, o sítio pode ser lido, em diálogo com Beatriz Nascimento (2021), como continuidade histórica da fazenda escravista e de seus mecanismos disciplinares. Mais do que simples espaço rural, ele configura um território organizado pela administração desigual

⁶ A expressão “lógica da plantation” deriva dos estudos sobre a *plantation* colonial desenvolvidos por autores do pensamento decolonial e dos estudos da diáspora africana, sendo amplamente mobilizada por Achille Mbembe, Frantz Fanon e Grada Kilomba. O conceito refere-se ao modelo social, econômico e simbólico estruturado no contexto escravista colonial, baseado na exploração racializada do trabalho, na hierarquização dos corpos e no controle da subjetividade, cujos efeitos persistem na modernidade contemporânea.

dos corpos, dos afetos e das possibilidades de existência. Nesse sistema, as hierarquias de raça e gênero determinam diferentes regimes de humanidade e feminilidade. Enquanto a mulher branca era associada ao ideal de pureza, maternidade e respeitabilidade, a mulher negra foi historicamente posicionada fora desses referenciais, sendo reduzida ao trabalho compulsório, à sexualização e à marginalidade social. Teresa condensa simbolicamente essa exclusão: sua maternidade é negada, sua dor é deslegitimada e sua existência é reconhecida apenas na medida em que serve à reprodução e à funcionalidade econômica.

[...] considerada como uma mulher essencialmente produtora, com um papel semelhante ao do seu homem, isto é, como tendo um papel ativo. Antes de mais nada, como escrava, ela é uma trabalhadora, não só nos afazeres da casa grande (atividade que não se limita somente a satisfazer os mimos dos senhores, senhoras e seus filhos, mas como produtora de alimentos para a escravaria) como também no campo, nas atividades subsidiárias do corte e do engenho. Por outro lado, além da sua capacidade produtiva, pela sua condição de mulher, e, portanto, mãe em potencial de novos escravos, dava-lhe a função de reprodutora de nova mercadoria, para o mercado de mão-de-obra interno. Isto é, a mulher negra é uma fornecedora de mão-de-obra em potencial, concorrendo com o tráfico negreiro (Nascimento, 2021, p. 49-50).

Assim, no contexto da lógica colonial de exploração, as mulheres negras foram as mais violentamente atingidas. Os estereótipos que as animalizavam — representando-as como seres selvagens, primitivas, hipersexualizadas, luxuriosas e destituídas de racionalidade — serviam para justificar e naturalizar os estupros e outras formas de violência cometidas contra seus corpos. A integridade física e simbólica da mulher negra era deliberadamente destruída, e essas violências, além de sistemáticas, eram vistas como práticas lucrativas dentro do sistema colonial e escravocrata.

A consequência semântica da colonialidade do gênero é que ‘mulher colonizada’ é uma categoria vazia: nenhuma mulher é colonizada; nenhuma fêmea colonizada é mulher. (...) Diferente da colonização, a colonialidade ainda está conosco; é o que permanece na intersecção de gênero/classe/raça como constructos centrais do sistema de poder capitalista mundial (Lugones, 2014, p. 939).

Assim, a fala não é episódio isolado, mas resposta à violência estrutural. A comercialização dos potros marca o momento em que se evidencia a engrenagem que sempre organizou sua existência: apropriação, produtividade e descarte. A decisão de falar configura gesto de desobediência ontológica e política, rompendo o confinamento à utilidade. Opera-se a passagem da resiliência silenciosa para a resistência ativa diante da matriz patriarcal-colonial.

Teresa constitui, desse modo, uma alegoria contundente do silenciamento imposto aos

corpos femininos — sobretudo às mulheres negras — historicamente reduzidos à força de trabalho e à reprodução. A separação violenta de seus filhos remete à memória escravista, quando mães eram apartadas de suas crianças como parte da lógica patrimonial. O trauma narrado ultrapassa o plano individual e ecoa uma experiência coletiva de expropriação da maternidade. O extraordinário, dessa forma, não reside apenas no fato de que a égua fala, mas na revelação de que sua voz emerge de uma história longa de violência que tentou, reiteradamente, interditá-la.

À primeira vista, a fala de Teresa não é reconhecida como um possível ato de denúncia pelo veterinário. Em vez disso, ela é imediatamente enquadrada dentro de uma lógica de exploração, na qual o animal passa a ser visto exclusivamente como fonte de lucro:

- Que pena! Daria tudo para saber o que ela diz! [...]
Pensativo, o veterinário pôs a mão no ombro do homem, como se lamentasse algo:
- Sabe de uma coisa? Em outras épocas, o senhor poderia explorar um animal desse em um circo. Ganharia um bom dinheiro. Mas agora infelizmente, as leis nos proibem (Martins, 2022, p. 11).

Por outro lado, como ressalta o veterinário — “agora as leis nos proibem” —, a possibilidade de reconhecimento da fala de Teresa permanece condicionada à lógica da utilidade. A observação evidencia que, se aquele corpo já não pode ser explorado economicamente ou convertido em fonte legítima de lucro dentro dos limites impostos pela lei, sua enunciação deixa de interessar e passa a constituir um problema a ser controlado ou silenciado. O valor de Teresa permanece restrito àquilo que ela pode produzir; sua subjetividade só adquire relevância quando vinculada à funcionalidade econômica.

Essa lógica revela a permanência das estruturas coloniais para além da abolição formal da escravidão. Enraizada nas articulações entre raça, trabalho e conhecimento, a colonialidade do poder reorganiza continuamente os mecanismos de exploração e hierarquização social, preservando a administração desigual dos corpos e das formas de existência. O colonialismo, nesse sentido, não desaparece com o fim jurídico da escravidão, mas permanece operando como fundamento das relações capitalistas modernas.

É nesse horizonte que as reflexões de Heleieth Saffioti (1969, p. 138) tornam-se particularmente significativas. Ao afirmar que “desde seus primórdios, a exploração econômica da mulher se dá conjuntamente com o controle da sexualidade”, a autora evidencia que a dominação das mulheres, especialmente das mulheres negras, sempre esteve articulada às necessidades produtivas do sistema. Na sociedade escravista, mulheres negras eram preservadas não por reconhecimento de humanidade, mas porque desempenhavam funções centrais para a

reprodução da ordem econômica: eram simultaneamente força de trabalho, reprodutoras de novos corpos exploráveis e alvo de exploração sexual por parte dos senhores. O sexismo, articulado ao racismo, converteu essas mulheres em “máquinas-objeto”, inseridas em uma engrenagem contínua de exploração produtiva, reprodutiva e sexual.

No conto, Teresa condensa alegoricamente essa lógica histórica. Seu corpo é valorizado apenas enquanto produz, reproduz ou serve. Quando sua fala escapa à função utilitária e passa a expressar subjetividade, sofrimento e consciência, ela deixa de ser plenamente assimilável pela ordem que a mantinha sob controle.

Então, o veterinário mudou de ares e adotou uma postura mais formal, ajustando o jaleco de um branco encardido no corpo:
 -(...) alguma vez ela saiu dessa região?
 - Não. Passou aqui a vida inteira, correndo e trabalhando nesses campos desde que era apenas uma potrinha (Martins, 2022, p. 11).

A situação de Teresa reflete a realidade vivida por mulheres negras escravizadas: desde muito jovem, ela permanece inserida em um sistema de exploração e opressão que impõe sobre ela uma tripla discriminação — social, racial e sexual — conforme destacado por Lélia Gonzalez (2020):

Nossa situação atual não é muito diferente daquela vivida por nossas antepassadas: afinal, a trabalhadora rural de hoje não difere tanto da “escrava do eito” de ontem; a empregada doméstica não é muito diferente da “mucama” de ontem; o mesmo poderia dizer da vendedora ambulante, da “joaninha”, da servente ou da trocadora de ônibus de hoje e da “escrava de ganho” de ontem (Gonzalez, 2020, p. 217-218).

Logo, a lógica de inferiorização e desigualdade, sustentada pelo racismo e pelo sexismo, mantém as mulheres negras trabalhadoras inseridas em um sistema contínuo de exploração e marginalização.

No conto, a protagonista é duplamente violentada. No primeiro momento, o fazendeiro, exercendo seu poder de dominador, vende seus filhos para outro proprietário rural, acreditando ter pleno direito sobre seus corpos e decisões — inclusive justificando o ato com a falsa ideia de que sempre a tratou bem. No segundo momento, punindo-a por sua reação à perda, ele a submete ao isolamento, privando-a de contato social, água e alimento durante o período de luto.

Apesar de o sitiante referir-se à Teresa de maneira serena ao afirmar que “Teresa tem sido uma boa égua. É quase uma pessoa da família” (Martins, 2022, p. 12), sua conduta revela traços de violência e dominação. Após a perda dos filhos, sua resposta ao luto da personagem é punitiva: ele a isola, negando-lhe água, comida e convivência com os demais — uma forma cruel de castigo.

O sitiante encarna o modelo do patriarcalismo capitalista eurocêntrico, pois exerce sua autoridade por meio da repressão e da objetificação do outro. Sua fala, ao dizer que Teresa é “quase” da família, revela uma hierarquia que jamais a incluirá plenamente no espaço humano. A aparente bondade é condicional e limitada: Teresa é valorizada apenas enquanto cumpre sua função e obedece. A “humanidade” que lhe é atribuída é revogável; ela é reconhecida como “boa” enquanto é útil, mas permanece no lugar do animal domesticado, submisso, sempre à margem da dignidade plena.

Mesmo sendo descrita como “quase uma pessoa da família” (Martins, 2022, p. 12), Teresa é mantida pelo fazendeiro em uma posição análoga à das mulheres negras escravizadas, que, embora pudessem ocupar o espaço doméstico dos senhores, eram vistas apenas como “membros da família” no sentido funcional e subordinado — nunca plenamente humanos, como aponta Silva (2025, p. 78).

Essa condição de “quase” — quase pessoa, quase da família, quase humana — constitui justamente a base simbólica de sua exploração. Trata-se de uma negação estratégica da humanidade plena, que permite justificar práticas de dominação. Nesse sentido, María Lugones afirma que, com a colonização das Américas, foi imposta uma “distinção dicotômica, hierárquica entre humano e não humano [...] a serviço do homem ocidental” (Lugones, 2014, p. 936). Essa lógica racial classificou os povos indígenas e os africanos escravizados como seres não humanos — “animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens” (Lugones, 2014, p. 936).

Teresa, como figura alegórica, se insere nesse imaginário colonial, patriarcal e racista que atribui ao corpo feminino negro o estatuto de sub-humanidade. Sua representação literária revela a persistência de uma lógica que historicamente justificou as violências cometidas por senhores brancos contra corpos femininos racializados.

Nesse contexto, o veterinário — que funciona como uma espécie de voz da consciência do sitiante — afirma que, caso compreendesse o que Teresa estava dizendo, teria que considerar o conteúdo de sua fala. Ou seja, o verdadeiro perigo está no saber: reconhecer a voz da subalterna implicaria admitir sua humanidade. Assim, o silenciamento se torna uma estratégia consciente de manutenção do poder — “é melhor não saber”, para que nada precise ser confrontado.

- [...] O senhor sentiria a obrigação moral de levar em consideração tudo que ela dissesse. Poderia recear a venda de outros animais. Recear domesticar seus bichos, que cresceriam descontrolados e indóceis. Poderia perder boas oportunidades de negócio. O senhor deseja isso?

[...]

- O senhor tem sido bom para ela?

- Juro que sim, doutor! Dou a ela ração e água limpa.

- Se a deixa falar e conseguir entender, talvez descubra que não é tão bom quanto imagina ser. Talvez ela quisesse mais do que ração e água limpa. Talvez ela quisesse mais do que tem direito. Mais do que o senhor está disposto a dar. Agora que começou a falar, após anos sem comunicação, talvez acredite que tem mais direito a ser ouvida que o senhor, que falou a vida inteira. Isso não lhe faria mal? Não o abalaria? (Martins, 2022, p. 13)

A pergunta sobre se o proprietário do sítio teria sido “bom” para Teresa torna-se eixo central da conversa e revela como a própria noção de bondade é atravessada pela lógica da dominação. Ser “bom”, nesse contexto, não significa reconhecer a subjetividade ou a dignidade do outro, mas administrar a exploração de maneira paternalista, garantindo que o sujeito subalternizado permaneça obediente, funcional e incapaz de romper os limites impostos pela hierarquia. O direito ao afeto, à escuta ou à expressão não é determinado pela experiência de quem sofre a violência, mas pelo olhar daquele que exerce o poder e decide quais formas de tratamento serão consideradas aceitáveis.

A cena evidencia também o temor diante da emergência de uma consciência crítica no interior da subalternidade. Enquanto Teresa permanece silenciosa, sua existência é assimilável à ordem cotidiana; ao falar, porém, transforma-se em ameaça simbólica, pois rompe a passividade que sustentava sua condição de objeto. A inquietação do veterinário revela precisamente essa tensão. Embora tente “abrir os olhos” do sitiante para o sofrimento imposto à égua, ele simultaneamente se refugia na naturalização da violência, demonstrando o receio de confrontar efetivamente as estruturas que produzem aquela opressão. O problema não reside apenas no fato de Teresa falar, mas naquilo que sua fala representa: a possibilidade de questionar a legitimidade da hierarquia que organizava as relações entre humanidade, poder e subordinação.

Essa contradição torna-se ainda mais evidente quando o veterinário relativiza a responsabilidade do fazendeiro ao afirmar que essas coisas “se repetem desde que o mundo é mundo” e que o dono do sítio “não tem culpa porque não foi ele quem inventou” (Martins, 2022, p. 12). A tentativa de isenção escancara um dos mecanismos centrais de perpetuação da violência estrutural: sua naturalização histórica. Ao apresentar a opressão como prática ancestral, inevitável ou inerente à ordem do mundo, o discurso apaga sua dimensão política e ética, convertendo relações historicamente construídas de exploração em algo aparentemente natural e incontestável.

O homem sentia as pernas bambas, o sangue lhe faltar:

- Tem razão. O senhor está abrindo meus olhos.
- Imagino que o simples fato de estar falando, embora o senhor não entenda o que ela diz, já tenha tirado sua paz de espírito.

[...]

- Pense. Quando os outros animais da sua propriedade perceberem que ela está falando, será que eles também não desejarão o mesmo e começarão a falar? Se o senhor já não dorme por causa de uma única égua, como será quando tiver que se preocupar com o rebanho inteiro?
(Martins, 2022, p. 13).

A figura do sujeito feminino subalternizado, representada por Teresa, encontra-se ainda mais relegada à obscuridade social. A metáfora da égua que fala não apenas reforça a condição de desumanização feminina, mas também escancara o lugar simbólico que lhe é atribuído: o de um corpo silenciado, utilitário e descartável. A narrativa evidencia esse processo ao mostrar que, ao perceber que Teresa desejava discursar sobre “a separação da família. De supostos maus-tratos. Ou alguma outra reclamação que é só do interesse dela” (Martins, 2022, p. 12), o fazendeiro imediatamente se sente ameaçado. O potencial de denúncia contido nas palavras da personagem é interpretado como um risco — não porque seja falso, mas porque expõe as estruturas de violência que ele próprio sustenta.

- E por que o senhor haveria de querer ouvir? Talvez ela reclame do modo como a tratam, da falta de liberdade, tantos anos presa ao trabalho. Talvez reclame que lhe roubaram as crias. Não deve compreender que o senhor não quis separar uma família, mas que é o dono do sítio, que tinha todo direito de vendê-lo, de apartá-los da mãe. Talvez reclame que ficou presa e privada de alimento, sem compreender que o senhor não quis fazer o mal e que este é apenas o método educativo que todos os criadores utilizam [...] (Martins, 2022, p. 12)

O veterinário constantemente busca justificativas para as violações sofridas por Teresa: a prole é tratada como mercadoria, as violências são naturalizadas como práticas disciplinares, e a empatia está ausente em ambos os homens. O esforço em “abrir os olhos” do proprietário diante do incômodo causado pela voz do subalterno revela a lógica do poder colonial e o pacto masculino que sustenta e legitima essa opressão.

O que eu faço agora?

- Deixe-a isolada e falando sozinha. Não conte a ninguém sobre isso. Finja que nada está acontecendo.
- Não consigo fingir. Tem que haver outro jeito.
- Algo simples e efetivo – concordou o veterinário, pensativo. – Que tal colocar uma mordaca em Teresa?” (Martins, 2022, p. 14).

O discurso persuasivo do veterinário reforça a lógica colonial de desumanização descrita por María Lugones (2014), segundo a qual a colonialidade produz alteridades radicalizadas para legitimar exploração, violência e exclusão. A construção do “Outro” como ser inferior, irracional ou incapaz de plena humanidade torna possível naturalizar práticas de dominação sem que elas sejam percebidas como violência. No conto, a postura dos homens não revela

apenas dificuldade em compreender Teresa, mas uma tentativa contínua de controlar os limites de sua enunciação, deslegitimando sua subjetividade e restringindo sua existência ao lugar de objeto útil. A reação diante de sua fala evidencia, portanto, um movimento de invisibilização e silenciamento que busca restaurar a ordem ameaçada.

Essa recusa em reconhecer plenamente a alteridade ultrapassa a simples ausência de empatia e configura-se como negação ativa da humanidade do outro. Nesse sentido, as reflexões de Rebecca Solnit (2017, p. 39) tornam-se particularmente elucidativas:

Não sentir empatia é fechar ou aniquilar uma parte de si mesmo e da sua humanidade, é se proteger contra algum tipo de vulnerabilidade. O silenciamento, ou a recusa em ouvir, rompe esse contrato social de reconhecer a humanidade do outro e a nossa ligação com ele (Solnit, 2017, p. 39).

No contexto colonial, o sujeito subalternizado não possui legitimidade para desejar, interpretar ou reivindicar para além daquilo que o poder lhe concede. Por isso, a fala — embora aparentemente simples — assume dimensão profundamente subversiva. A alegoria da égua que fala desestabiliza a ordem da mesma maneira que a voz de mulheres negras historicamente silenciadas confronta as estruturas falocêntricas e raciais que sustentam sua marginalização. Teresa não expressa apenas um sofrimento individual; sua enunciação insurge contra um regime histórico de silenciamento que, durante séculos, restringiu determinados corpos à condição de força produtiva e objeto de manejo.

Durante toda a narrativa, Teresa é percebida pelo sitiante apenas como instrumento de trabalho e reprodução, sem direito à palavra ou ao reconhecimento subjetivo. Contudo, a violência da separação materna rompe essa lógica de passividade e faz emergir uma consciência crítica sobre sua própria condição. A partir desse ponto, torna-se evidente o contraste entre a percepção que Teresa possui de sua experiência e a interpretação paternalista do fazendeiro. Quando questionado se teria sido bom para ela, o sitiante responde friamente: “Dou a ela ração e água limpa” (Martins, 2022, p. 13). A resposta reduz cuidado à manutenção biológica mínima, revelando uma compreensão utilitária da existência: Teresa merece apenas aquilo que garante sua funcionalidade.

O veterinário, por sua vez, ocupa uma posição ambígua. Embora em alguns momentos tente “incutir bom senso” ao dono do sítio, sua postura permanece limitada pelos próprios pressupostos da ordem patriarcal e colonial. A preocupação não está necessariamente em reconhecer Teresa como sujeito pleno, mas em administrar os efeitos de sua fala. Caso ela passe a denunciar maus-tratos ou reivindicar algo para além do que lhe foi concedido, surge imediatamente a necessidade de contê-la. A possibilidade de que Teresa “queira mais do que

tem direito” revela o temor diante de uma subjetividade que deixa de aceitar os limites impostos pela dominação.

Nesse horizonte, a solidariedade masculina aparece como um dos mecanismos centrais de sustentação material e simbólica do patriarcado. Ainda que existam diferenças entre os homens — de classe, idade ou posição social —, a preservação da hierarquia depende da manutenção de alianças que assegurem o controle sobre os corpos subalternizados. Racismo, sexismo e autoridade patriarcal articulam-se, assim, na reprodução contínua do status quo heteropatriarcal.

É nessa direção que as reflexões de Werner Bohleber (2007) se tornam significativas, ao indicar que ignorar ou silenciar o subalterno no presente significa, em última instância, prolongar as estruturas simbólicas e políticas herdadas do projeto imperialista.

As pessoas traumatizadas não são apenas vítimas de uma realidade política destrutiva, mas também suas testemunhas. Frequentemente, veem-se em uma situação em que ninguém quer ouvir seu testemunho, pois os ouvintes não estão dispostos a se sobrecarregar de sentimentos de medo ou dor, raiva ou vergonha, ou, ainda, medo de acusações de culpa. (Bohleber, 2007, p. 16).

Teresa representa o corpo subalternizado que tenta romper o silêncio imposto pela dominação masculina, mas cuja enunciação não encontra condições reais de escuta. Sua fala emerge em um espaço estruturado por hierarquias de gênero, poder e autoridade que impedem qualquer comunicação efetivamente horizontal entre ela e os homens que a cercam. Assim, mesmo quando Teresa finalmente é ouvida, sua voz permanece deslegitimada, traduzida como problema, anomalia ou ameaça. A impossibilidade de compreensão não decorre apenas da língua que ela fala, mas do fato de que a ordem patriarcal-colonial não reconhece determinados corpos como sujeitos legítimos da palavra.

Na tentativa de restaurar essa ordem, o fazendeiro decide mutilar Teresa, extraindo-lhe as cordas vocais. A cena torna-se emblemática porque explicita a convergência entre autoridade econômica e autoridade científica na administração dos corpos subalternizados. Dois homens, respaldados pelo poder da propriedade e pelo saber técnico, discutem friamente o destino da égua e transformam o silenciamento em solução racional e necessária. A violência deixa de aparecer como excesso ou brutalidade excepcional e assume a forma de procedimento legítimo, autorizado pelo discurso da normalidade e do controle.

A decisão de eliminar o órgão da fala radicaliza a lógica patriarcal-colonial que atravessa o conto: diante de uma voz que ameaça desorganizar a hierarquia estabelecida, elimina-se a própria possibilidade material da enunciação. O silenciamento deixa, então, de ser

apenas simbólico e converte-se em intervenção direta sobre o corpo. Ao extrair as cordas vocais de Teresa, restaura-se coercitivamente a posição que lhe havia sido destinada — a da obediência, da funcionalidade e da impossibilidade de insurgência.

A conversa selou o destino de Teresa. Após ser empurrada para o mesmo caminhão que levava seus dois filhos, chegou a uma clínica veterinária onde a deitaram sobre uma mesa iluminada. A anestesia permitiu fácil acesso às cordas vocais que foram extraídas em procedimento cirúrgico. Tereza deixou de falar, silenciando por completo. (Martins, 2022, p. 14).

A mutilação materializa o epistemicídio: destrói-se não apenas a voz, mas a possibilidade de produzir conhecimento a partir da margem. O gesto remete simbolicamente à máscara de Flandres ou máscara de Anastácia⁷, instrumento de silenciamento imposto a pessoas escravizadas. A boca simboliza a fala e a enunciação, para Kilomba (2019, p. 33) “no âmbito do racismo, a boca se torna o órgão da opressão por excelência, representa o que os/as brancos/as querem – e precisam – controlar, conseqüentemente o órgão que, historicamente, tem sido severamente torturado”, essa máscara vedando a boca do sujeito oprimido o deixa impedido de revelar verdades que não querem ser ouvidas. Como afirma Grada Kilomba (2019), a boca é órgão central da opressão racista, pois é por meio dela que verdades incômodas podem emergir.

Assim, o conto organiza-se como uma trajetória que parte do fantástico — a fala de Teresa —, retrocede ao trauma da expropriação materna, passa pela tentativa de reinscrição científica por meio do exame veterinário, atravessa a crise epistêmica provocada pela incompreensão da língua e culmina no silenciamento físico da mutilação. A fala de Teresa não constitui apenas um recurso fantástico, mas um gesto de desobediência ontológica e política diante da matriz patriarcal-colonial que a reduz à funcionalidade e ao silêncio.

O fantástico, portanto, não se limita ao fato de uma égua falar, mas revela a emergência de uma voz produzida no interior de uma longa história de exploração, racialização e controle dos corpos femininos. Teresa converte-se em alegoria contundente do silenciamento imposto às mulheres — sobretudo às mulheres negras — historicamente reduzidas à força de trabalho, à reprodução e à subalternidade. Ao falar, ela desorganiza a ordem hierárquica; ao ser mutilada, evidencia-se a violência necessária para restaurá-la.

⁷ A máscara de flandres ou máscara de Anastácia foi um dos símbolos mais cruéis de tortura e controle durante a escravidão no Brasil. Feita de folhas de flandres, foi uma ferramenta produzida com peça de aço laminado, trancada com um cadeado atrás da cabeça e possuía orifícios nos olhos e nariz, tal objeto tinha como função impedir que as pessoas escravizadas ingerissem alimentos, bebida ou terra – este último como método de cometer suicídio-impedindo acesso total à boca.

1.2 “Fim do expediente”: mulher negra e pobre — cartografia da invisibilidade

Nesta subseção, propõe-se examinar como o espaço narrativo e a construção da interioridade da protagonista — cuja identidade não é nomeada — no conto “Fim de expediente”, da coletânea *Teresa decide falar* (2022), de Lindevania Martins, operam como dispositivos de revelação da colonialidade que estrutura o cotidiano laboral e afetivo. A narrativa oferece, assim, um recorte privilegiado para compreender como patriarcado, racismo e exploração de classe se entrelaçam na organização dos espaços, dos olhares e das experiências corporais, produzindo uma subjetividade permanentemente tensionada entre sobrevivência e apagamento.

A ausência de nome ultrapassa o plano do recurso formal e assume função crítica decisiva. Trata-se de uma jovem negra, lésbica, pobre, cuja existência é atravessada por camadas simultâneas de opressão que não se deixam dissociar. Sua trajetória não pode ser lida a partir de marcadores isolados, pois é na convergência entre gênero, raça, sexualidade e classe que se configura a densidade de sua experiência. O anonimato, nesse contexto, não apenas sugere invisibilidade, mas encena a lógica que reduz determinados sujeitos à condição de presença funcional, desprovida de reconhecimento pleno. O espaço narrativo, a tessitura de sua interioridade e a engrenagem burocrática que a envolve tornam-se, desse modo, dispositivos que expõem a colonialidade entranhada no cotidiano — tanto no trabalho quanto nas relações afetivas — revelando como as estruturas de poder operam também no nível da subjetividade.

A escolha da segunda pessoa intensifica esse efeito. A interpelação contínua — “você” — dissolve a distância entre personagem e leitor, ao mesmo tempo em que simula um discurso disciplinador que parece vir de fora e de dentro. A linguagem assume, assim, a forma de um espelho hostil, no qual a personagem é permanentemente medida, avaliada e reduzida.

Você não é uma pessoa sensível. Você só consegue perceber brutalidade. A beleza que te atrai é essa que nasce dos avessos. Você olha para os blocos limpos e organizados de papel branco. Estão empilhados sobre a mesa de madeira escura, lascada nos cantos, que você ocupa. Esses são os formulários que você preenche o dia inteiro: perguntam nome, idade, sexo, endereço e outras coisas inúteis. Você imagina que quem inventou esses formulários acredita que assim seja possível se conhecer uma pessoa. Você sabe bem que não é. (Martins, 2022, p. 25)

Nesse trecho, a voz que interpela diretamente o sujeito — “Você não é uma pessoa sensível. Você só consegue perceber brutalidade.” — assume papel central na construção do efeito narrativo. A enunciação em segunda pessoa produz um deslocamento incisivo: ao mesmo tempo em que expõe a personagem a um julgamento implacável, dissolve a distância

confortável do leitor, que passa a ocupar a posição de quem é avaliado, enquadrado e simbolicamente diminuído. Trata-se de uma estratégia que intensifica a tensão do texto, pois transforma a linguagem em instrumento de acusação e vigilância, convertendo a interpelação em mecanismo de constrangimento e redução subjetiva.

Ademais, a narrativa articula sensibilidade e brutalidade como categorias tensionadas. A suposta incapacidade de perceber a beleza “convencional” revela, paradoxalmente, uma outra forma de percepção: a atenção ao que “nasce dos avessos”. Trata-se de uma estética do reverso, daquilo que emerge das fissuras e dos resíduos do cotidiano. A brutalidade, aqui, não é mero traço individual; ela se apresenta como sintoma de um mundo administrado por lógicas frias, classificatórias e normativas.

É precisamente nesse contraste imagético que a narrativa deixa entrever uma dimensão racial latente. A centralidade simbólica dos “blocos limpos e organizados de papel branco” não pode ser lida apenas como metáfora da ordem burocrática; o branco, reiterado como atributo de limpeza e organização, remete a um regime de valores historicamente associado à pureza, à racionalidade e à normatividade. O papel branco, impessoal e padronizado, torna-se superfície de inscrição de identidades enquadradas segundo critérios previamente estabelecidos.

Em oposição, a “mesa de madeira escura, lascada nos cantos” introduz outra camada de sentido. A materialidade escura e desgastada, marcada pelo uso contínuo, sugere um corpo que trabalha, que suporta peso, que é atravessado pelo tempo. Se o branco aparece como ideal abstrato de ordem, o escuro surge como suporte concreto, submetido ao desgaste. A imagem pode ser lida como alegoria de uma estrutura social em que a branquitude se apresenta como parâmetro normativo — limpa, organizada, aparentemente neutra — enquanto os corpos racializados são associados ao trabalho, ao esforço, à materialidade exaurida.

Nesse sentido, o gesto burocrático de perguntar “nome, idade, sexo, endereço” não é neutro. A enumeração fria de categorias ecoa dispositivos históricos de classificação que, no contexto brasileiro, estiveram intrinsecamente ligados à gestão racial da população. A racionalidade administrativa que reduz sujeitos a campos preenchíveis dialoga com práticas de catalogação e controle que, desde o período escravocrata até as políticas de branqueamento e os censos raciais, operaram como tecnologias de poder sobre corpos negros.

Desse modo, a tensão entre o branco organizado e o escuro desgastado pode ser interpretada como encenação simbólica da colonialidade do poder: o branco como norma invisibilizada que se afirma como universal; o escuro como diferença marcada, exposta ao desgaste e à instrumentalização. O espaço do escritório, aparentemente banal, converte-se em microcosmo de uma lógica maior, na qual o conhecimento burocrático — que acredita ser

possível “conhecer uma pessoa” por meio de formulários — participa de um processo de simplificação e, muitas vezes, de desumanização.

Ao evidenciar essa oposição cromática, o conto tensiona a suposta neutralidade da linguagem administrativa e expõe como a estética da ordem pode ocultar hierarquias raciais profundamente enraizadas. O branco não é apenas cor; é signo de poder. O escuro não é apenas material; é marca de historicidade, de trabalho e de resistência. Assim, a epígrafe sugere que a brutalidade percebida pelo sujeito não reside apenas nos gestos individuais, mas na própria estrutura que organiza, classifica e hierarquiza vidas sob a aparência de limpeza e racionalidade. Em consonância com isso, ocorre uma crítica aos dispositivos de classificação que pretendem capturar a subjetividade em moldes estanques. A crença de que “assim seja possível se conhecer uma pessoa” é imediatamente desmontada pela consciência da voz narrativa: “Você sabe bem que não é.” O conhecimento burocrático revela-se insuficiente, superficial, incapaz de alcançar a densidade da experiência vivida.

No trecho a seguir, o conto desloca o foco para a materialidade do ambiente de trabalho, fazendo da descrição espacial um elemento estruturante da crítica social:

A sala simples e sem janelas onde você está sentada fica no quarto andar de um prédio antigo, onde funciona a repartição pública na qual você trabalha há quase um ano. [...] Na sua sala não há janelas. Sua disposição simples inclui um grande balcão que separa a entrada apertada do resto dos serviços prestados naquele andar. Nos fundos, há um relógio grande na parede, um vaso com uma palmeira artificial empoeirada e uma mesinha estreita onde foram postos um ventilador que permanece ligado o dia todo e uma máquina de escrever com defeito. Não há computadores ainda. Com a máquina imprestável, os formulários serão todos preenchidos à mão. (Martins, 2022, p. 26)

A repetição enfática da ausência de janelas não é mero detalhe arquitetônico. A janela, tradicionalmente associada à abertura, à circulação de ar e à conexão com o exterior, quando suprimida, produz a sensação de enclausuramento e isolamento. Trata-se de um espaço fechado sobre si mesmo, no qual a protagonista permanece confinada por quase um ano, em um quarto andar que, paradoxalmente, eleva fisicamente o sujeito enquanto o distancia simbolicamente da vida social. A verticalidade do prédio não significa ascensão; ao contrário, reforça a lógica burocrática e hierarquizada do Estado.

O grande balcão que separa a entrada do restante da sala opera como fronteira material e simbólica. Ele organiza o espaço e, ao mesmo tempo, institui uma hierarquia silenciosa. Ao delimitar quem atende e quem é atendido, quem pode circular e quem deve esperar, o balcão fixa posições e distribui lugares. A protagonista permanece atrás dessa divisória, numa condição ambígua: está exposta ao olhar público, mas restrita em seus movimentos; é presença funcional, mas não sujeito de autoridade. O móvel, portanto, não é apenas elemento cenográfico — ele

materializa a separação entre serviço e poder, entre execução e decisão, inscrevendo no espaço a lógica da subalternidade.

Nos fundos da sala, o relógio grande na parede introduz a dimensão do tempo como elemento estruturador da experiência. Sua presença ostensiva reforça a ideia de vigilância contínua e de contagem permanente. O tempo não aparece como fluxo vivido, mas como medida externa que organiza e controla a jornada. Cada minuto é visível, contabilizado, imposto. O trabalho manual — agravado pela ausência de computadores e pela máquina de escrever com defeito — torna-se ainda mais lento e repetitivo, intensificando a sensação de duração e desgaste. O relógio, assim, não apenas marca as horas: ele evidencia a submissão da experiência individual a uma temporalidade rígida e produtiva.

A palmeira artificial, coberta de poeira, acrescenta outra camada simbólica à descrição. Trata-se de um simulacro de natureza, um objeto que imita vida, mas permanece estático e inorgânico. A artificialidade da planta ecoa a própria atmosfera do ambiente: um espaço que tenta ornamentar-se, mas revela abandono e estagnação. A poeira acumulada sugere negligência e imobilidade, reforçando a ideia de que ali nada floresce verdadeiramente — nem a planta, nem a subjetividade da personagem.

O ventilador que permanece ligado o dia todo introduz o movimento repetitivo e inútil. Ele gira incessantemente, produzindo ar, mas não transformando a estrutura do espaço fechado e sem janelas. Seu funcionamento contínuo sugere esforço permanente para amenizar um desconforto estrutural que não pode ser resolvido. Há circulação de ar, mas não há abertura; há movimento, mas não há avanço. O gesto mecânico do ventilador espelha o trabalho burocrático da protagonista: atividade constante, porém restrita a um circuito fechado.

Por fim, a máquina de escrever com defeito, somada à ausência de computadores, acentua a precariedade material da repartição. A tecnologia obsoleta — e ainda assim inoperante — impõe o preenchimento manual dos formulários, ampliando o desgaste físico e o tempo investido nas tarefas. A máquina avariada encarna a modernização que não se realiza: em vez de otimizar o trabalho, evidencia atraso e negligência institucional. Desse modo, o conjunto dos objetos — balcão, relógio, palmeira artificial, ventilador, máquina inutilizável — configura uma paisagem marcada por clausura e estagnação, na qual o espaço se converte em extensão concreta da condição da protagonista.

Em vista disso, o ambiente ultrapassa a função de cenário, já que ele se constitui como uma arquitetura de poder que organiza corpos e experiências. A ausência de janelas, as barreiras físicas, a regulação do tempo, a decoração artificial, a ventilação insuficiente e o instrumento de escrita defeituoso articulam-se como dispositivos materiais que limitam movimentos e

horizontes. A sala não apenas abriga a personagem: ela participa ativamente da conformação de sua rotina, inscrevendo na materialidade do cotidiano uma lógica de confinamento e subalternização.

Ainda no aprofundamento da focalização do ambiente laboral, o narrador intensifica a descrição dos elementos materiais que compõem a repartição, deslocando a atenção para objetos e disposições espaciais que, mais do que situar a ação, estruturam a experiência da protagonista:

Esta sala, que abriga duas pessoas, é preenchida por duas mesas grandes, duas cadeiras de palha e dois cestos de lixo. Possui infiltrações antigas e escuras que decoram as paredes brancas feito desenho borrado. Elas se renovam em cada período chuvoso, assim como o mofo. É seu primeiro emprego e você entende a sorte que tem por estar entre essas paredes mofadas.

[...]

É verdade que você preferiria estar na rua, passeando pela cidade.

Ou aproveitando o frescor do lago a duas quadras dali, o qual você sempre corta apressada após tomar os dois ônibus para chegar ao trabalho. Mas isso é um luxo ao qual você não pode se permitir. Você acorda cedo e gasta 1 hora e meia para chegar ao prédio no centro da cidade às 8 em ponto. Você dorme tarde porque faz faculdade à noite e são muitos os textos para ler. Você compreende a sorte que tem por ter que dormir tarde e acordar cedo. Você não quer estar entre os que não conseguiram. Sua única alternativa, então, é correr. (Martins, 2022, p. 26-27)

O excerto aprofunda a construção de um espaço que, sob aparência descritiva e objetiva, revela uma organização minuciosa da separação. “Duas mesas grandes, duas cadeiras de palha e dois cestos de lixo”: a repetição insistente do numeral produz um efeito que ultrapassa a simples informação quantitativa. À primeira vista, a menção a “duas pessoas” poderia sugerir igualdade — mesma sala, mesmos móveis, mesma função. No entanto, o paralelismo numérico não indica partilha, mas duplicação isolada. Cada elemento existe em par, mas não em comum. Não há uma mesa compartilhada, nem um cesto coletivo; há uma divisão simétrica que mantém os corpos lado a lado e, ainda assim, apartados. A igualdade que se insinua é, portanto, irônica: trata-se de uma igualdade formal, geométrica, que organiza a separação em vez da convivência.

Essa disposição espacial evidencia uma lógica de individualização e fragmentação. A sala “abriga duas pessoas”, mas não produz comunhão; comporta presenças, mas as compartimenta. A simetria do mobiliário funciona como dispositivo silencioso de ordenação: cada sujeito ocupa seu quadrante, seu perímetro, seu limite. A duplicação não dissolve fronteiras — antes, as reforça. O que poderia configurar horizontalidade converte-se em paralelismo estanque. Nesse sentido, o espaço traduz materialmente uma racionalidade moderna que proclama igualdade abstrata enquanto mantém divisões concretas.

As infiltrações “antigas e escuras” que “decoram” as paredes brancas “feito desenho borrado” intensificam essa leitura e permitem um adensamento simbólico ainda mais incisivo.

O emprego irônico do verbo “decorar” desloca o campo semântico do ornamento para o da deterioração naturalizada, convertendo a ruína em paisagem habitual. Contudo, a tensão cromática entre o “escuro” das manchas e o “branco” das paredes não é apenas descritiva: ela produz uma metáfora visual potente.

A parede branca — associada à neutralidade, à assepsia institucional e à pretensa universalidade do espaço público — é atravessada por marcas escuras que a borram, que interrompem sua homogeneidade. O “desenho borrado” sugere algo que não se encaixa na superfície lisa, que a contamina e a desloca. Nesse sentido, pode-se ler a infiltração como metáfora da presença negra em um espaço historicamente estruturado sob parâmetros de branquitude. O escuro que emerge não está na superfície por escolha estética; ele irrompe pelas frestas, reaparece a cada período chuvoso, insiste.

A imagem permite pensar a sala como um espaço que se pretende neutro, mas cuja neutralidade é racializada. A brancura das paredes funciona como signo de uma normatividade silenciosa; as manchas escuras, como marcas que evidenciam a impossibilidade de pureza e homogeneidade. O fato de retornarem ciclicamente — assim como o mofo — sugere que não se trata de acidente pontual, mas de permanência estrutural. A “invasão” do escuro pode, então, ser lida como metáfora da fissura que a presença negra produz em um ambiente institucional pensado para outros corpos.

O borrão, ademais, carrega ambiguidade: ele não é desenho nítido, mas traço indefinido, algo que não se estabiliza na forma reconhecível. Essa indefinição ecoa o modo como sujeitos racializados são frequentemente percebidos em espaços de poder — como presenças que perturbam a ordem esperada, que não se enquadram no modelo hegemônico. Assim, a degradação da parede não apenas simboliza precariedade material; ela encena, no plano visual, o embate entre uma branquitude institucionalizada e a presença insistente de um corpo que desestabiliza sua aparência de neutralidade.

Quando o texto afirma: “É seu primeiro emprego e você entende a sorte que tem por estar entre essas paredes mofadas”, explicita-se o mecanismo de interiorização dessa estrutura. A personagem reconhece o mofo, a infiltração, a precariedade — mas as interpreta como oportunidade. A “sorte” de estar ali evidencia o estreitamento das alternativas e a naturalização do mínimo. A igualdade formal do espaço — duas mesas, duas cadeiras — convive com a desigualdade estrutural que define quem deve considerar privilégio aquilo que é, objetivamente, degradado.

A ideia de “sorte” revela internalização de um discurso meritocrático que transforma desgaste em privilégio e naturaliza o esforço extremo como condição de permanência. Para

Saffioti (1976), as estruturas de raça, classe e gênero sustentam essa superexploração, enquanto Lélia Gonzalez (1985) evidencia como a divisão racial do trabalho aprisiona corpos negros em posições subalternas.

O desejo de estar “na rua, passeando pela cidade” ou “aproveitando o frescor do lago” introduz outro contraste: fora da sala, há circulação e abertura; dentro dela, compartimentação e repetição. Contudo, esse espaço externo é nomeado como “luxo”. A fruição da cidade não se apresenta como direito, mas como exceção inacessível. A personagem atravessa o lago diariamente, mas não o experiencia; corta-o apressada, em trânsito entre obrigações. O espaço urbano, assim como a sala, organiza-se segundo uma lógica de uso funcional — não de pertencimento.

A rotina descrita — acordar cedo, enfrentar longa condução, trabalhar pontualmente, estudar à noite, dormir pouco — intensifica a compressão do tempo. Quando se afirma que ela “compreende a sorte que tem por ter que dormir tarde e acordar cedo”, radicaliza-se a ironia: o cansaço é convertido em privilégio, o desgaste em oportunidade. A frase “Você não quer estar entre os que não conseguiram” projeta a ameaça constante da exclusão, sustentando o ritmo exaustivo como única via de permanência.

Por fim, “Sua única alternativa, então, é correr” (Martins, 2022) para evitar o apagamento total, “correr” é uma metáfora para a violência epistêmica à qual a personagem precisa se adaptar para sobreviver em condições criadas para oprimir. Sobre isso, a segunda pessoa intensifica o efeito de interpelação e universaliza a experiência da jovem trabalhadora-estudante, pois deslocamento diário, a privação de sono e a sobrecarga de leituras configuram uma temporalidade marcada pela urgência.

Na sequência, a narrativa desloca o foco do espaço arquitetônico para a disposição dos corpos e dos objetos sobre as mesas, aprofundando o contraste entre os dois funcionários que compartilham a sala. O excerto a seguir explicita essa diferença por meio da descrição do vestuário da protagonista, de seus gestos cotidianos e da organização material das duas mesas — uma marcada pela exposição de elementos pessoais e outra caracterizada pela ausência quase absoluta de traços identitários:

Você sempre usa camisetas de manga longa e golas altas para esconder o corpo do qual tem vergonha, e por isso sente um calor constante. Seus pés transpiram. Você posiciona a cadeira onde os azulejos estão inteiros, descalça os sapatos e deixa as plantas nuas dos seus pés se refrescarem na frieza do piso.

Do balcão, os rostos que chegam podem observar o contraste entre a mesa da esquerda, que é a sua, e a mesa da direita, que é a do outro funcionário da recepção do setor de perícias. Na mesa do homem, há vários porta-retratos. Eles mostram a esposa muito maquiada, a filha mais velha com uma boneca nos braços, ele mesmo 10 quilos mais magros e os dois meninos mais novos com armas de brinquedo. Há também uma

bíblia de pontas reviradas, um maço de cigarros pela metade, imagens de santos corroídas pelo tempo e blocos de formulários.

Na sua mesa, fora aquele bloco de formulários para o qual você permanece olhando e uma caneta azul, não há mais nada. Em especial, não há nada que lembre você. De um lado, porque você ainda não se conhece o suficiente para saber ao certo com o que se parece. De outro, porque você prefere que ali não exista nada que recorde sua vida lá fora. Para sinalizar a transitoriedade desse lugar. Para que não se habitue a essa existência em que você se parece tanto com o ventilador girando. (Martins, 2022, p. 26).

A vergonha corporal da protagonista não é algo natural ou inato, mas uma mercadoria produzida pelo ideal eurocêntrico de comportamento e beleza, que exclui e humilha aqueles que se distanciam do padrão europeu, branco e cis-heterossexual. O corpo feminino negro, em particular, é marcado como um corpo em falta. Maldonado-Torres (2018) destaca que a colonialidade do ser — um desdobramento da colonialidade do poder — descredibiliza a subjetividade dos oprimidos, relegando-os ao lugar da “Outridade” e forçando-os a abandonar suas experiências para se encaixar em padrões impostos. Como ressalta Figueiredo (2020, p. 268), “a mulher negra sofre de maneira mais profunda a pressão no sentido do branqueamento, especialmente do ponto de vista estético”. Ou seja, no âmbito da colonialidade do ser, a beleza branca torna-se o padrão hegemônico, enquanto corpos negros, indígenas ou queer são marginalizados e desvalorizados.

Enquanto a protagonista é apresentada como discreta, sua mesa vazia — desprovida de qualquer vestígio de intimidade ou pertencimento — materializa simbolicamente a exclusão de seu mundo privado daquele espaço institucional. Como se lê no conto: “[...] Em especial, não há nada que lembre você” (Martins, 2022, p. 26). A formulação é incisiva: não se trata apenas de poucos objetos, mas da inexistência de qualquer marca que a represente.

Essa ausência ultrapassa a ideia de contenção subjetiva ou de timidez. Ela configura um esvaziamento identitário no interior do espaço público. Diferentemente da mesa do colega — povoada por fotografias, símbolos religiosos, rastros familiares e hábitos cotidianos — a dela se reduz ao estritamente funcional: bloco de formulários e caneta. A protagonista comparece apenas como força de trabalho, como mão que preenche papéis, não como sujeito dotado de história, afetos ou memória. A mesa torna-se extensão dessa condição: superfície limpa, sem inscrições, sem narrativa.

A frase “não há nada que lembre você” sugere, ainda, um deslocamento mais profundo. Não é apenas o ambiente que não a reconhece; é como se a própria personagem evitasse inscrever-se ali. O texto explicita que tal escolha também é estratégica: não deixar rastros para “sinalizar a transitoriedade desse lugar”. Há, portanto, uma recusa em criar pertencimento. Contudo, essa recusa é ambígua: ao mesmo tempo em que preserva a ideia de passagem, ela

reforça a lógica de não-pertencimento, como se sua presença fosse sempre provisória, tolerada, nunca plenamente autorizada.

A mesa vazia funciona, assim, como metáfora de uma identidade suspensa. O trabalho exige desempenho, pontualidade, eficiência — mas não admite complexidade subjetiva. O ambiente institucional aceita a funcionária; não necessariamente aceita quem ela é. A ausência de objetos pessoais torna visível esse descompasso: ali, ela existe como função, mas não como pessoa.

Além disso, o fato de a protagonista afirmar que “ainda não se conhece o suficiente para saber ao certo com o que se parece” (Martins, 2022, p. 26) introduz uma camada de fragmentação interna. A dificuldade de autoidentificação ecoa a experiência de estar em um espaço que não oferece espelhos simbólicos. Se não há nada que a lembre, é também porque não há ali condições de reconhecimento. A mesa vazia não é apenas sinal de discrição; ela evidencia um processo de desidentificação, no qual o sujeito aprende a reduzir-se ao mínimo para caber — silenciosamente — na moldura institucional.

Em contraponto, a mesa do colega expõe ostensivamente signos que reiteram o ideal patriarcal e cristão hegemônico, pois a disposição desses objetos não é neutra: ela encena uma pedagogia silenciosa de gênero e poder. A esposa “muito maquiada” e a filha com a boneca reiteram papéis femininos domesticados; os meninos com armas de brinquedo antecipam a socialização masculina vinculada à virilidade e à força; a Bíblia e os santos corroídos consolidam uma moldura moral cristã que legitima tal ordenamento. A mesa masculina, dessa forma, não apenas ocupa espaço físico, mas performa a centralidade simbólica do patriarcado branco, naturalizando-o como norma.

Nesse conto, a violência não se restringe às condições laborais ou à exploração do ambiente de trabalho; ela se manifesta também na hierarquização simbólica encarnada pelo colega, que, embora ocupe formalmente o mesmo cargo, percebe-se como superior. Tal dinâmica pode ser compreendida à luz de Lélia Gonzalez (2020), para quem o racismo constitui simultaneamente uma articulação ideológica e um conjunto de práticas estruturantes da sociedade. Sua eficácia não se apoia em atos isolados, mas na organização estrutural que institui uma divisão de gênero e racial do trabalho nas formações socioeconômicas capitalistas e multirraciais contemporâneas.

O racismo opera, assim, em duas dimensões indissociáveis: a ideológica, que produz narrativas de inferiorização e naturaliza desigualdades, e a prática, que as materializa em mecanismos de recrutamento, distribuição de funções e definição de posições sociais. Como sustenta Gonzalez (2020), ele constitui pilar funcional do capitalismo moderno, sustentando a

pirâmide social por meio da articulação com o sexismo. Nesse arranjo, o colega branco figura como guardião do equilíbrio hegemônico patriarcal naquele microcosmo institucional, enquanto a protagonista ocupa uma posição marcada pela intersecção entre raça, gênero e classe. A população negra, majoritariamente situada na base dessa pirâmide, compõe a massa marginal crescente que assegura a reprodução do sistema.

Essa configuração não se apresenta como circunstancial, mas como engrenagem de um projeto colonial ainda operante, que organiza o trabalho, o acesso à renda e as possibilidades de futuro segundo hierarquias racializadas. A personagem, única pessoa empregada em sua família, carrega sozinha a responsabilidade pela subsistência doméstica e, aos “22 anos”, admite que “sente medo do futuro” (Martins, 2022, p. 27). O temor de envelhecer sob as mesmas restrições — atravessada pela precariedade e pela escassez de oportunidades — não se reduz a uma angústia subjetiva; trata-se de um efeito estrutural da desigual distribuição de recursos e da histórica marginalização da força de trabalho negra:

Não é casual, portanto, o fato de a força de trabalho negra permanecer confinada nos empregos de menor qualificação e pior remuneração. A sistemática discriminação sofrida no mercado remete a uma concentração desproporcional de negros nos setores agrícola, de construção civil e de prestação de serviços (Gonzalez, 2020, p. 96).

Como analisa Lélia Gonzalez (2020), a condição de subemprego vivenciada pela personagem não constitui acaso individual, mas resultado de um processo histórico e estrutural de discriminação racial e de gênero. A autora evidencia que racismo e sexismo operam conjuntamente para confinar mulheres negras às posições mais precarizadas do mercado de trabalho, atualizando, sob novas formas, a divisão racial do trabalho herdada da escravidão. Desse modo, a marginalização econômica não aparece como consequência da falta de qualificação ou esforço individual, mas como efeito de uma estrutura social que distribui desigualmente oportunidades, reconhecimento e condições de existência.

O medo da protagonista, nesse sentido, ultrapassa a dimensão pessoal e revela a consciência de um destino coletivo imposto a corpos racializados e femininos historicamente posicionados nos espaços de menor prestígio, remuneração e proteção social. Sua experiência evidencia como a colonialidade continua organizando o trabalho contemporâneo, reservando às mulheres negras funções marcadas pela instabilidade, pela invisibilidade e pela exploração cotidiana.

Essa precariedade material adquire maior densidade quando a narrativa explicita a economia da sobrevivência:

Você é a única pessoa empregada da sua família. Ganha pouco e precisa contar os trocados para comprar comida, pagar a faculdade, tomar o ônibus, honrar o aluguel, comprar seus absorventes. Você tem inveja de muita gente. Tem inveja dos amigos de classe média que podem comprar livros e não utilizam suas cópias borradas. Tem inveja das notas altas e dos elogios que eles recebem dos professores. Tem inveja dos que sorriem despreocupados ao redor do lago. Tem inveja dos que não precisam ter medo do futuro. Dos que não precisam se preocupar com a rebelião em Pedrinhas com as águas da chuva, com a demora das consultas nos hospitais públicos. (Martins, 2022, p. 27-28).

A enumeração ultrapassa a simples descrição de carências econômicas: ela cartografa os limites materiais e simbólicos impostos por um salário que mal assegura a reprodução mínima da vida. Não se trata apenas de ganhar pouco, mas de estar confinada a uma renda que cobre estritamente a sobrevivência — alimentação, transporte, aluguel, mensalidades — sem margem para lazer ou fruição cultural. A necessidade de “contar os trocados”, inclusive para itens básicos de higiene, explicita a violência cotidiana de uma economia da escassez que regula cada gesto e cada escolha.

Em contraponto, os colegas de classe média aparecem associados à compra de livros, ao reconhecimento docente e à imagem de quem “sorri despreocupado ao redor do lago”. Essa oposição não é meramente ilustrativa: ela evidencia que o acesso à cultura, ao tempo livre e à tranquilidade psíquica constitui privilégio social racialmente estruturado. Enquanto uns acumulam capital cultural e simbólico — convertível em melhores oportunidades futuras —, outros permanecem presos à urgência da sobrevivência, sem condições de disputar em igualdade os mesmos espaços acadêmicos.

A repetição anafórica da palavra “inveja” opera como marca de uma consciência social em processo de elaboração: ao nomear aquilo que lhe falta, a personagem explicita a percepção de uma ordem que distribui de maneira desigual não apenas renda, mas também reconhecimento, estabilidade e acesso aos bens culturais. O sentimento não se esgota em dimensão afetiva; ele traduz a compreensão de que as oportunidades acadêmicas e profissionais não são igualmente partilhadas, pois dependem de condições materiais prévias que estruturam quem pode estudar com tranquilidade e quem precisa sobreviver enquanto estuda.

Nesse sentido, para mais, Lélia Gonzalez (1985, p. 32-33) observa que, do ponto de vista educacional, “[...] se compararmos a relação de nível educacional/nível de renda entre grupos raciais, constataremos um diferencial bastante acentuado de renda entre brancos e negros, mesmo com igual nível educacional.” Ou seja, embora o nível de escolaridade da população negra brasileira tenha aumentado, o acesso às camadas mais elevadas do sistema educacional permanece restrito. Essas desigualdades são frequentemente camufladas, reduzidas

a meras questões socioeconômicas, quando, na verdade, como aponta Gonzalez (2020, p. 38), seu verdadeiro propósito é “manter seus privilégios [brancos] intocáveis.” A população negra brasileira vive uma realidade pouco distinta, pois

As formas de dominação e exploração não desapareceram com a falsa abolição, apenas se transformaram. Continuamos marginalizados em uma sociedade que nos discrimina, esmaga e empurra ao desemprego, subemprego e marginalidade, negando-nos o direito à educação, saúde e moradia digna (Gonzalez, 2020, p. 302).

À mercê desse sistema e compelida a viver segundo sua lógica, as angústias da personagem não se configuram como inquietações abstratas, mas como efeitos diretos de sua inserção racializada e precarizada na estrutura social. Classe e raça não operam como pano de fundo: são o próprio eixo organizador de sua experiência subjetiva.

Outra cena que explicita a dimensão psíquica da precariedade: privada de acesso imediato à informação — “ainda não existe internet, nem celular” —, a personagem permanece sob luz artificial, apartada do mundo e confinada a um presente suspenso. O isolamento tecnológico intensifica a sensação de clausura e produz uma sucessão de pensamentos que condensam violências estruturais diversas:

[...] Ainda não existe internet, nem celular, e você se pergunta o que acontece no mundo enquanto você passa o dia sob luzes artificiais. [...] Será que há rebelião na Penitenciária de Pedrinhas? Será que algum preso foi decapitado? Será que choveu e a sua rua alagou de novo? Será que entrou água na sua casa? Será que o dono da quitinete foi cobrar o aluguel? Será que a dor no peito que a sua mãe sentia pela manhã passou? Será que ela vai morrer e você ficará só no mundo? (Martins, 2022, p. 27).

As perguntas que se acumulam não são meras especulações; constituem o sintoma de uma existência atravessada pela insegurança material, pela vulnerabilidade urbana e pela ameaça constante da perda — da casa, da estabilidade mínima e da própria mãe (Martins, 2022).

A sequência interrogativa constrói uma sintaxe da ansiedade. Cada “será que” evidencia a impossibilidade de dissociar trabalho e ameaça: enquanto cumpre sua jornada, a personagem teme a violência prisional, a catástrofe urbana, o despejo e a morte materna. O espaço laboral não suspende o risco; ao contrário, intensifica-o, pois a distância física a impede de agir. A referência à Penitenciária de Pedrinhas⁸ insere o texto na realidade de um sistema carcerário marcado por rebeliões e decapitações, convertendo a insegurança em experiência cotidiana. A

⁸ É possível que a narrativa estabeleça uma referência alusiva aos acontecimentos de 2013 no Complexo Penitenciário de Pedrinhas, em São Luís do Maranhão, ano em que 45 detentos foram mortos em meio a uma grave crise do sistema prisional maranhense. O episódio, amplamente divulgado pela imprensa nacional e internacional, tornou-se símbolo da precarização estrutural, da violência institucional e da gestão necropolítica das populações encarceradas no Brasil.

periferia aparece, assim, como território permanentemente exposto à negligência estatal — enchentes recorrentes, moradias precárias, saúde pública insuficiente —, revelando o que se pode compreender como violência estrutural exercida por um Estado ancorado no patriarcado, no capitalismo e no racismo.

Essa mesma lógica se reproduz no microcosmo da repartição pública. O colega, embora ocupe a mesma função, investe-se de autoridade simbólica:

O outro funcionário que senta na mesa ao lado está na repartição há 15 anos e tem a mesma função que você. [...]. Mas volta e meia ele lança contra você um olhar de desprezo. Ele acha que você não conhece o seu lugar. Acha que você irá roubar algo que ele deveria possuir. Que é um jogo e que você irá roubar algo que ele deveria possuir (Martins, 2022, p. 28).

A suspeita de que ela “irá roubar algo” explicita a percepção de que sua presença desafia uma ordem tácita. O “lugar” que lhe é atribuído corresponde à posição inferior destinada a sujeitos marcados por gênero, raça e classe. Ao ocupar aquele espaço, ela rompe a naturalização das hierarquias que, como argumenta Aníbal Quijano (2005), foram estruturadas a partir da invenção moderna da raça como princípio organizador da dominação colonial, articulada à dominação de gênero. A ascensão da mulher negra é lida, portanto, como transgressão daquilo que se apresenta como “ordem natural”.

Cida Bento (2022, p. 41) denomina de “pacto narcísico da branquitude” um acordo tácito de autopreservação que assegura a manutenção de privilégios materiais e simbólicos da população branca, sustentando a reprodução contínua das hierarquias raciais. Nesse horizonte, o que a autora também define como capitalismo branco — “um regime que congrega classe e supremacia branca” — evidencia como exploração econômica e privilégio racial operam de forma articulada, e não separada.

A permanência dessa lógica aparece de modo sensível na cena do olhar do colega, marcado pelo desprezo e pela hierarquização: “[...] enviesado. É um olhar que te diminui. Você já recebeu tantos olhares como aqueles sobre seus cabelos, seu nariz, sua cor, que agora esses gestos são irrelevantes” (Martins, 2020, p. 28-29). Trata-se de um olhar que não apenas observa, mas classifica e posiciona, delimitando silenciosamente lugares sociais. Nesse sentido, ele revela menos o que o sujeito branco enxerga do outro e mais o regime de percepção que naturaliza sua própria centralidade. Como observa Grada Kilomba (2020, p. 117), o racismo não se expressa apenas em insultos, mas sobretudo nas formas de ver e de ser visto, de modo que o sujeito negro é continuamente interpelado pela questão “o que eles veem?”, enquanto o sujeito branco permanece na posição de quem define o campo do visível.

Esse regime de percepção não é individual, mas estrutural. O racismo institucionalizado organiza desigualdades históricas que atravessam o acesso à saúde, à educação e ao trabalho, produzindo exclusões sistemáticas que não são resíduos do passado colonial, mas sua atualização contínua no presente. Assim, o que se observa não é a simples persistência de heranças coloniais, mas a reconfiguração ativa dessas hierarquias na modernidade contemporânea.

É nesse contexto que María Lugones (2014, p. 46) destaca que o sistema moderno-colonial de gênero consolidou a figura do homem europeu, burguês e cristão como sujeito universal — racional, civilizado, heterossexual e legitimado para ocupar o espaço público e o exercício do poder. Essa construção não apenas define quem pode governar, mas também quem é reconhecido como plenamente humano.

Nesse horizonte, a análise da dominação simbólica pode ser aprofundada a partir de Alexandre Rosa (2007), ao evidenciar que as formas de violência que atravessam as relações sociais frequentemente operam de maneira invisível, naturalizadas no cotidiano e percebidas como evidentes, o que contribui para a reprodução silenciosa das hierarquias sociais.

A violência simbólica representa uma forma de violência invisível que se impõe numa relação do tipo subjugação-submissão, cujo reconhecimento e a cumplicidade fazem dela uma violência silenciosa que se manifesta sutilmente nas relações sociais e resulta de uma dominação cuja inscrição é produzida num estado dóxico das coisas, em que a realidade e algumas de suas nuances são vividas como naturais e evidentes [...] (Rosa, 2007, p. 40).

O homem branco e burguês é construído como sujeito universal, racional e legitimado para ocupar posições de autoridade e decisão, enquanto os demais são situados em posições inferiores na hierarquia social e simbólica. Na cena da repartição, essa lógica se atualiza quando o colega se arroga o direito de inspecionar, interpretar e validar a experiência da personagem, reproduzindo a assimetria que define quem pode falar a partir do lugar do saber e quem tem sua fala continuamente subordinada à avaliação e ao crivo do outro.

O seu colega de repartição levanta. Ele se encosta na própria mesa e de lá observa o lugar onde você e a terceira pessoa se encontram. Seu colega acha que tem direito a lhe inspecionar porque ele está ali há 15 anos e você, não. Porque você é mulher e ele, não. Porque sua pele é escura e a dele, não. Porque os jornais noticiam crimes e prisões no bairro em que você mora, e no dele, não. Porque é o seu irmão que está preso na Penitenciária de Pedrinhas, e o dele, não. (Martins, 2022, p. 30).

O sistema-mundo moderno é estruturado por hierarquias das quais nenhum sujeito escapa, sendo a raça e o gênero algumas das mais antigas e persistentes. A personagem não é

marginalizada apenas por ser mulher, como evidenciado no trecho, mas também por sua pele escura — ao contrário do colega, que não sofre da mesma forma. Essa diferença fica clara quando são noticiadas prisões e crimes nos bairros onde ambos vivem: o irmão dela está preso, enquanto o dele não.

Uma pessoa não é/ discriminada por ser mulher, trabalhadora e negra. Efetivamente, uma mulher não é duplamente discriminada, porque, além de mulher, é ainda uma trabalhadora assalariada. Ou, ainda, não é triplamente discriminada. Não se trata de variáveis, mas sim de determinações, de qualidades, que tornam a situação destas mulheres muito mais complexa (...) Não se trata do nó górdio nem apertado, mas do nó frouxo, deixando mobilidade para cada uma de suas componentes (Saffioti, 2015, p. 133).

A enumeração das justificativas explicita a articulação estrutural das opressões que atravessam a experiência da personagem. Não se trata de um simples acúmulo de discriminações isoladas, mas de determinações que operam de maneira simultânea e interdependente. Nesse sentido, Heleieth Saffioti (2015) propõe compreender gênero, raça e classe como um “nó frouxo”, no qual essas dimensões não atuam separadamente, mas se movimentam e se reforçam mutuamente, produzindo formas específicas de exploração e subalternização. A precariedade vivida pela personagem emerge justamente desse entrelaçamento: sua exclusão não decorre apenas de ser mulher, negra ou pobre, mas da combinação histórica dessas posições dentro da estrutura social.

A mídia desempenha papel central na manutenção dessa lógica ao associar determinados territórios e corpos à violência, à criminalidade e à marginalidade. Como observam Roso et al. (2002), os discursos midiáticos cristalizam identidades negativas para grupos minoritários ao mesmo tempo em que reafirmam identidades positivas e normativas para os grupos socialmente privilegiados. Dessa forma, o estigma territorial e racial deixa de ser mera representação e converte-se em mecanismo de legitimação do medo, do desprezo e da exclusão social.

O ápice dessa engrenagem violenta emerge quando, no setor de recursos humanos, a personagem se vê obrigada a enquadrar a própria existência dentro de um binarismo burocrático incapaz de acolher a complexidade de sua experiência:

Agora você tem que escolher o sexo entre as duas colunas que se apresentam. Você ergue os olhos para a pessoa. Ela observa de volta com seus olhos castanhos. Você examina seus cabelos curtos, suas mãos firmes, sua pele negra. Você tem que escolher entre o masculino e o feminino e percebe que não pode. Você não quer perguntar. Terá que resumir essa vida com uma só palavra, sem termos adicionais. (Martins, 2022, p. 29).

A exigência de classificação evidencia a violência epistêmica inscrita na lógica

moderno-colonial, que busca reduzir existências complexas e dissidentes a categorias rígidas, estáveis e administráveis. O sistema burocrático exige definições precisas não para reconhecer a singularidade dos sujeitos, mas para enquadrá-los em normas previamente estabelecidas de gênero, sexualidade e pertencimento social. Nesse contexto, a hesitação e a recusa momentânea da personagem produzem uma fissura nessa racionalidade classificatória, pois revelam a inadequação dos binarismos impostos diante de experiências que escapam às fronteiras normativas.

A revelação de que a pessoa com quem a personagem se relacionou na adolescência era uma mulher explicita a origem de seu trauma mais profundo: a violência cometida pelo próprio irmão na tentativa de forçá-la a “gostar de homem”. O episódio evidencia de maneira brutal os mecanismos de controle que sustentam a ordem patriarcal-colonial, fundada na vigilância dos corpos, na imposição da heterossexualidade compulsória e na repressão das dissidências de gênero e desejo. A agressão não aparece apenas como violência individual ou familiar, mas como expressão de uma estrutura social que busca corrigir, punir e disciplinar tudo aquilo que ameaça a norma heteropatriarcal.

Nesse sentido, o corpo da personagem torna-se território de disputa e coerção. A violência sexual funciona como instrumento de normalização, reafirmando a lógica colonial que define quais formas de desejo podem ser reconhecidas como legítimas e quais devem ser eliminadas, silenciadas ou convertidas à força.

No Ocidente, há muitos séculos, a sexualidade foi apanágio do masculino como ato e do feminino como *locus*: a mulher era o sexo – substantivo – sobre o qual se estendia a sexualidade masculina – o verbo, a ação. Mas estamos em pleno domínio do binário. E as práticas sexuais que não pertencem à ordem da sexualidade dual? Desvio, perversão, desregramento: estas práticas vão ser categorizadas para serem assim melhor excluídas da norma, do “normal”. A sexualidade vai constituir, aos poucos, o *locus* de domesticação e de controle social, *locus* também de fixação do afeto e da emoção, cadinho de todas as significações, chave de uma ordem que se alega divina, racional, biológica (Swain, 2001, p. 27).

Como observa Tania Navarro Swain (2001), a sexualidade no Ocidente foi historicamente estruturada por uma lógica dualista e heteronormativa, que transforma experiências dissidentes em desvios a serem corrigidos ou domesticados. Nesse regime, o desejo só adquire legitimidade quando se ajusta às normas patriarcais de gênero. A memória das cicatrizes — “marcas feitas a faca e corda, produzidas por seu próprio irmão: a fórmula mágica para você aprender a gostar de meninos” (Martins, 2022, p. 31) — explicita a dimensão extrema dessa pedagogia da violência, na qual o corpo é convertido em superfície de inscrição disciplinar do desejo.

Essa racionalidade encontra sustentação em categorias de sexo e gênero naturalizadas como universais. Contudo, como argumenta Bernedette Muthien (2020, p. 77), tais classificações não possuem neutralidade científica, operando como tecnologias políticas do heteropatriarcado. Nesse sentido, discursos biomédicos e normativos não apenas descrevem diferenças, mas produzem regimes de verdade que definem quais corpos serão reconhecidos como legítimos e quais serão enquadrados como desviantes ou corrigíveis.

É nesse horizonte que a chamada violência corretiva se constitui como mecanismo estruturante da ordem heteropatriarcal. Trata-se de uma forma de coerção que mobiliza o terror físico e sexual como suposta estratégia de adequação, convertendo a dissidência em algo a ser eliminado ou reeducado pela força. A violência deixa de ser exceção e passa a funcionar como tecnologia de produção de normalidade.

As reflexões de Rita Segato (2003) permitem compreender essa dinâmica como expressão de um mandato de gênero: a violência contra mulheres e sujeitos dissidentes não é ato isolado, mas gesto de restauração simbólica da autoridade masculina. No conto, essa lógica é encenada no espaço doméstico pelo irmão, que reproduz a mesma racionalidade disciplinar do sistema mais amplo. Tal articulação evidencia o que Heleieth Saffioti (2015) denomina “solidariedade masculina”, isto é, uma estrutura de cumplicidade que atravessa classe e raça na manutenção do controle sobre o feminino e sobre as dissidências sexuais.

O conto evidencia, assim, que a violência não se limita ao espaço privado. Estado, família, mercado e instituições burocráticas operam como instâncias articuladas de uma mesma matriz de poder, na qual a dominação se reproduz por múltiplas formas — da coerção direta à gestão cotidiana da vida social. Nesse arranjo, o Estado atua também por omissão seletiva, especialmente nos campos da saúde, segurança e assistência, produzindo vulnerabilidades desigualmente distribuídas.

Essa lógica se materializa também na dimensão espacial, uma vez que a periferia não funciona apenas como cenário, mas como produto histórico da organização desigual dos corpos. O lugar ocupado pela personagem resulta de uma distribuição social que articula gênero, raça, classe e sexualidade como critérios de hierarquização da vida.

Nesse ponto, Aníbal Quijano (2005, p. 117-118) é fundamental ao demonstrar que a ideia de raça foi historicamente construída para naturalizar relações de dominação entre europeus e não europeus, transformando diferenças em hierarquias estruturais. Essa racionalidade colonial se atualiza na forma como a personagem é percebida e situada socialmente, sempre já inscrita em lugares de suspeição e inferiorização.

Ainda que a exploração capitalista atinja diferentes grupos, a racialização estrutura

vantagens específicas para a branquitude preservando certos privilégios implícitos de preservação raciais que sustenta aquilo que Cida Bento (2022) já nomeou como “pacto narcísico da branquitude”, ou seja, o capitalismo branco, no qual classe e supremacia racial operam de forma indissociável e articulada. O olhar do colega materializa essa estrutura ao produzir uma hierarquia imediata de valor social: “[...] enviesado. É um olhar que te diminui. Você já recebeu tantos olhares como aqueles sobre seus cabelos, seu nariz, sua cor, que agora esses gestos são irrelevantes” (Martins, 2020, p. 28-29).

O olhar que não apenas observa, mas produz posição social, delimitando quem pode ser reconhecido como sujeito e quem será reduzido a objeto de avaliação reproduz o olhar do sistema moderno, assim, o colega não representa simplesmente o sistema, mas se torna o sintoma. O racismo se manifesta sobretudo nas formas de ver e de ser visto, instaurando uma assimetria permanente entre quem define o campo do visível e quem é continuamente definido por ele.

Essa lógica se intensifica na cena da repartição:

O seu colega de repartição levanta. Ele se encosta na própria mesa e de lá observa o lugar onde você e a terceira pessoa se encontram. Seu colega acha que tem direito a lhe inspecionar porque ele está ali há 15 anos e você, não. Porque você é mulher e ele, não. Porque sua pele é escura e a dele, não. Porque os jornais noticiam crimes e prisões no bairro em que você mora, e no dele, não. Porque é o seu irmão que está preso na Penitenciária de Pedrinhas, e o dele, não. (Martins, 2022, p. 30).

A justificativa do colega organiza-se como encadeamento de hierarquias naturalizadas — tempo, gênero, raça, território e genealogia familiar — que legitimam sua posição de autoridade. O gesto de inspecionar não é exceção, mas expressão cotidiana de uma gramática social que autoriza a vigilância seletiva sobre determinados corpos.

Nesse contexto, a dominação opera também no nível simbólico, antecipando a desqualificação da fala antes mesmo de seu enunciado. O efeito não é apenas a interrupção da voz, mas a produção prévia de sua irrelevância social.

As marcas corporais intensificam essa dimensão ao inscrever no corpo a memória material da violência:

São cicatrizes na pele da pessoa. Elas estão no peito, se fazendo ver pela fenda da camisa. Elas estão em ambos os pulsos. Cicatrizes grossas que a pessoa não esconde. Você engole em seco. Você pula o item referente ao sexo e pergunta o endereço [...] ela mora no seu antigo bairro, na sua antiga rua. No lugar do qual você fugiu (Martins, 2022, p. 29).

E ainda: “[...] marcas feitas a faca e corda, produzidas por seu próprio irmão: a fórmula

mágica para você aprender a gostar de meninos” (Martins, 2022, p. 30-31).

O corpo emerge, assim, como arquivo de uma violência que atravessa família, Estado e cotidiano, convertendo-se em inscrição persistente da pedagogia da dominação.

Dessa forma, o irmão e o colega, ainda que situados em esferas distintas, participam de uma mesma engrenagem de poder. Ambos atualizam, em contextos diferentes, uma pedagogia da violência que regula corpos, desejos e possibilidades de existência. A chamada solidariedade masculina, nos termos de Heleieth Saffioti, não se limita a vínculos individuais, mas constitui uma estrutura de reprodução da ordem patriarcal.

Assim, o conto evidencia que a violência não é episódica nem localizada, mas estrutural e articulada, sustentando-se na intersecção entre patriarcado, racismo e colonialidade. Ao inscrever essa engrenagem no plano narrativo, a obra não apenas representa a dominação, mas expõe seus mecanismos de funcionamento e os modos pelos quais ela se naturaliza e se perpetua.

1.3 “Duas irmãs”: o mandato colonial da heteronormatividade e a exploração capitalista de corpos dissidentes

Sem dúvida, este é um dos contos que mais chama atenção da coletânea *Teresa decide falar*, não apenas pelo relacionamento amoroso entre as irmãs gêmeas, mas, sobretudo, pela brutalidade a que são submetidas em nome da sobrevivência. Seus corpos dissidentes não são compreendidos; são vigiados, punidos e, posteriormente, convertidos em mercadoria. O patriarcado se impõe, desde o início, por meio da violência doméstica, cuja função é disciplinar aquilo que escapa à lógica familiar heteronormativa.

O conto “Duas irmãs”, de Lindevania Martins, articula opressões fundadas na sexualidade e no gênero, evidenciando como estas se entrelaçam à violência de classe e à exploração capitalista dos corpos deixados à margem — pelo sistema, pela família e pela religião. A trajetória das gêmeas Maria Rita e Maria Lúcia configura-se como alegoria potente da opressão patriarcal, ao mesmo tempo em que anuncia a possibilidade de resistência — dimensão que será aprofundada na seção seguinte. Ao tensionar a norma que obriga os corpos a se conformarem às regras do patriarcalismo heteronormativo, a narrativa expõe os mecanismos de controle e as fissuras por onde pode emergir a recusa.

No conto, narra-se a história de gêmeas idênticas que desejam fundir-se em uma só. Nascidas em uma cidade pequena, sob rígidos valores morais e religiosos, apaixonam-se e vivem um romance discreto que não escapa ao olhar vigilante dos pais. A mãe, como esposa e

guardiã do lar, dedica-se a manter a casa e as filhas impecáveis, sempre vestidas de modo idêntico. O pai, chefe da família e legislador da moral, encarna o ideal da família ocidental moderna.

Esse arranjo corresponde ao modelo nuclear patriarcal-burguês, estruturado em hierarquias bem definidas: o pai no topo, como autoridade máxima; a mãe em posição subordinada; e as filhas na base da pirâmide. Trata-se de um padrão de organização familiar consolidado pelo projeto colonial, no qual os demais membros — especialmente a mulher — devem obediência ao chefe da família. Antes de ser mãe, ela é esposa; sua identidade é relacional e funcional, orientada ao cumprimento de deveres domésticos e à reprodução da ordem moral. Sobre isso Oyèrónké Oyěwùmí (2020) define a família nuclear

A família nuclear é uma família generificada por excelência. Cada casa, ocupada apenas por uma família, é centrada em uma mulher subordinada, um marido patriarcal e seus filhos. Essa estrutura, centrada na unidade conjugal, presta-se à promoção do gênero como categoria natural e inevitável. Não existem categorias transversais desprovidas de gênero nessa família. Em uma casa generificada, encabeçada pelo homem e com dois genitores, o homem-chefe é concebido como provedor e a mulher está associada ao doméstico e ao cuidado (Oyèrónké, 2020, p. 87).

Como argumenta Oyèrónké Oyěwùmí (2020), a família nuclear é uma construção histórica situada, própria da modernidade ocidental, posteriormente universalizada pelo colonialismo como se fosse modelo natural e superior de organização social. Ao impor essa estrutura hierarquizada, generificada e centrada na figura masculina, o projeto colonial não apenas reorganizou laços familiares, mas instituiu uma gramática de poder que define quem governa, quem obedece e quem existe em função do outro. A autoridade do pai, nesse modelo, não é apenas doméstica: ela ecoa a lógica do Estado, da Igreja e do império.

Nesse sentido, a família patriarcal torna-se o núcleo de reprodução da ordem social moderna. O casamento deixa de ser mera união afetiva para se configurar como instituição política de regulação dos corpos e dos desejos, com papéis de gênero rigidamente delimitados. Como observa Nader (2002, p. 463):

A sociedade espera que cada sexo cumpra as atribuições pertinentes ao seu papel social, e, por isso, delimita os espaços de atuação do homem e da mulher, construindo, dentro dessa delimitação espacial, a identidade sexual de cada um. Na realidade, a sociedade atribui papéis distintos para o homem e a mulher e isso cria os campos de atuação de cada sexo, ou seja, o papel social feminino e o papel social masculino (Nader, 2002, p. 463).

No conto, a formação das gêmeas se organiza segundo uma lógica de hierarquia. Sempre “caminhavam juntas, os corpos curvados e as mãos dadas” (Martins, 2022, p. 85), educadas sob

valores morais e religiosos rígidos. Não podiam cortar os cabelos — a vaidade era pecado —, mas eram mantidas com penteados impecáveis e roupas idênticas. A uniformização estética convive, paradoxalmente, com a imposição da futura separação. O pai, religioso ardoroso, encarna a figura do legislador moral; a mãe, apresentada como esposa antes de ser sujeito, reproduz a máxima divina segundo a qual “deve a mulher ser submissa ao marido”. Configura-se, assim, a pirâmide da família nuclear patriarcal-burguesa: pai no topo, mãe como mediadora obediente e filhas na base.

Quando o afeto entre as irmãs começa a escapar ao controle, a família revela sua face disciplinar. Dessa forma, a casa, que deveria ser abrigo, converte-se em primeiro aparelho coercitivo e o crescimento passa a significar ameaça:

À medida que faziam aniversário, percebiam que crescer era encarar a possibilidade da separação. Odiava aquele futuro em que cada uma seguiria sua própria estrada, como alertava a mãe, morando em casas separadas, com guarda-roupas, famílias e vidas distintas (Martins, 2022, p.85).

A separação projetada não é apenas espacial; é ontológica. Trata-se de impedir a fusão simbólica que desafia a matriz cis-heteronormativa. Nesse ponto, a análise pode ser articulada à noção de colonialidade do ser, formulada por Nelson Maldonado-Torres (2018), para quem a modernidade institui uma ontologia normativa que define quais formas de existência são legítimas. O amor entre as gêmeas, por escapar à lógica reprodutiva e heterocentrada, torna-se ameaça à ordem do ser.

A reação dos pais explicita essa tentativa de reordenamento:

Na adolescência, os pais perceberam esse ódio e inventaram estratégias para separá-las: cada uma iria para a escola em um turno diferente, não usariam mais as mesmas roupas e já não dormiriam no mesmo quarto. Como odiaram as mudanças! Como desejaram ser uma só! Passaram a sentir-se vigiadas na presença dos pais e o ato de estar juntas perdera sua naturalidade (Martins, 2022, p. 85).

Essa intervenção não se configura como gesto espontâneo de cuidado, mas como dispositivo disciplinar voltado à fragmentação de corpos dissidentes. Ao impor a separação, os pais operam uma pedagogia da cis-heteronormatividade que busca interditar qualquer possibilidade de existência fora do binarismo de gênero e da lógica reprodutiva. O pai, agente direto do patriarcado, encarna a autoridade normativa; a mãe, ao reproduzir e legitimar essa autoridade, torna-se mediadora da mesma racionalidade que a subordina. Ambos compõem a engrenagem doméstica de controle dos corpos femininos que escapam à norma.

Tal dinâmica revela a permanência da colonialidade como estrutura que naturaliza a binaridade de gênero, apresentando-a como dado biológico e destino incontornável. A “norma

padrão” não aparece como construção histórica, mas como dever moral, transformando dissidência em desvio e diferença em ameaça. Assim, produz-se uma ordem social que, ao longo do tempo, não apenas subalterniza mulheres, mas as interpela a internalizar e a reproduzir os códigos que as mantêm em posição de inferioridade.

Como observa Ramón Grosfoguel (2008, p. 122), o homem heterossexual/branco/patriarcal/cristão/capitalista/europeu chega às Américas portando múltiplas hierarquias globais que coexistem no tempo e no espaço. Em vista disso, a masculinidade colonial não se limita à diferença sexual: ela articula raça, religião, economia e poder político, classificando e hierarquizando os sujeitos. Nesse processo, as mulheres são posicionadas como inferiores dentro de uma matriz que legitima a superioridade masculina como princípio organizador do mundo social.

Para Gerda Lerner (2019), essa hierarquização não é natural, mas historicamente construída e sustentada por instituições como a lei, a religião, a escola e, sobretudo, a família. Desde cedo, as mulheres são ensinadas à submissão, à identificação com a fragilidade e à aceitação da autoridade masculina como referência e, ao internalizarem tais valores, tornam-se participantes involuntárias da manutenção do sistema patriarcal. Sobre isso, Lerner explica:

[...] o sistema patriarcal só funciona com a cooperação das mulheres, adquirida por intermédio da doutrinação, privação da educação, da negação das mulheres sobre sua história, da divisão das mulheres entre respeitáveis e não respeitáveis, da coerção, da discriminação no acesso a recursos econômicos e poder político, e da recompensa de privilégios de classe dada às mulheres que se conformam. As mulheres participam no processo de sua subordinação porque internalizam a ideia de sua inferioridade (Lerner, 2019, p. 17).

Diante desse panorama, a internalização daquilo que se denomina colonialidade do ser configura uma ontologia normativa: os valores éticos e morais do sujeito imperial — branco, heterossexual, europeu, moderno — são instituídos como única forma legítima de existência. Isto é, quem se afasta dessa matriz é lançado à condição de outridade, marcado como excesso, erro ou ameaça.

Desde o início da narrativa, o desejo das protagonistas de serem “uma só” confronta o “dever” parental de separá-las. O gesto dos pais, revestido de zelo moral e aparência de proteção, revela-se estratégia de aniquilação simbólica. Em outros termos, não se trata apenas de impedir uma relação, mas de interditar um modo de amar que escapa à lógica patriarcal da reprodutividade. Em consequência, a separação imposta configura um epistemicídio afetivo: a tentativa sistemática de apagar uma experiência amorosa que desestabiliza a ordem colonial do gênero e do desejo.

O ponto de inflexão na trajetória das adolescentes instaura-se quando os pais, ao retornarem inesperadamente de uma viagem, flagram um beijo entre as filhas. A cena — que para elas era expressão de afeto — converte-se, sob o olhar moralizante da autoridade patriarcal, em prova de transgressão imperdoável:

Certa vez, quando tinham 18 anos, os pais foram chamados a trabalho numa outra cidade. Partiram ao meio-dia, avisando que só voltariam no dia seguinte. A irmã que estudava no turno vespertino faltou aula nessa tarde, embora fosse uma aluna responsável e tivesse uma prova marcada. Com a casa só para elas, cozinham, dançaram e se divertiram, entre risos e brincadeiras. À noite, as duas deitaram na grande cama no quarto dos pais. Primeiro, porque ali estava a janela por onde uma lua linda e inteira melhor se mostrava. Segundo, porque os pais não lhes aprovariam o comportamento e estavam fartas de tanta obediência.

Abraçadas, lhes agradava serem idênticas e se compreenderem tanto que as palavras se tornavam supérfluas. Os fios que compunham a massa negra de seus cabelos se enredavam um ao outro num ímpeto vigoroso e, ganhando vida, se misturavam como uma única coisa numa ondulação constante. Nas pernas enlaçadas, em contínuo deslizar desta sobre aquela, experimentavam a solidez dos músculos jovens. As mãos garimpavam às cegas as pequenas imperfeições que, quando produzidas na pele de uma, se reproduzia como que por milagre na pele da outra. Suas bocas se uniam. E aquele silêncio profundo em que se entendiam era quebrado pelos ruídos molhados de cada língua serpenteando dentro da boca da outra.

Se não tivessem nunca mais que se separar, seriam felizes e se bastariam.

Contudo, absorvidas pelo encanto do amor, não viram quando a porta se abriu de repente e aqueles pais, voltando antes da esperado, entraram. A mãe, de boca aberta, protegeu-se atrás da figura do pai, como se a visão das filhas abraçadas a ameaçasse. Espiou os dois pares de olhos claros arregalados naqueles rostos iguais e gritou que ambas eram obra do demônio, que amaldiçoava o dia em que saíram da sua barriga. A voz colérica do pai, dedo em riste, ordenou:

-Fora daqui! Esta casa não é mais de vocês!

Tão habituadas ao silêncio no qual se entendiam, os gritos lhes faziam doer os ouvidos. Elas não refutaram as suas palavras e permaneceram mudas. Nada possuíam que fosse difícil de carregar. Arrumaram as mochilas e partiram. (Martins, 2022, p. 85-86).

Tomados pela fúria e pela racionalidade religiosa que legitima sua autoridade, os pais não apenas as repreendem: amaldiçoam-nas e decretam sua expulsão, rompendo de forma abrupta e violenta o vínculo familiar. Isso significa que a sentença paterna não opera como descontrole momentâneo, mas como exercício consciente de soberania doméstica, haja vista que ao expulsá-las, o pai reafirma seu poder de definir quem pertence e quem deve ser banido. A expulsão, contudo, ultrapassa o plano físico, porque se trata de uma exclusão simbólica e ontológica: ao serem lançadas à rua, deixam de ser reconhecidas como filhas e passam a ocupar o lugar da abjeção, como se o amor que partilham as desqualificasse enquanto sujeitas dignas de pertencimento. A casa — que já funcionava como espaço de vigilância — consolida-se como fronteira de interdição, uma vez que não é apenas abrigo, mas território condicionado à obediência, onde se reproduzem hierarquias de gênero e poder. Como sugere María Lugones (2014), a lógica colonial atravessa o cotidiano, fazendo do lar um espaço de

disciplina e controle sobre corpos e afetos.

O trecho organiza-se em dois movimentos contrastivos: primeiro, a construção de um espaço provisório de liberdade e fusão; em seguida, a irrupção violenta da norma. A saída dos pais, “chamados a trabalho”, instaura uma suspensão momentânea da vigilância patriarcal e, na ausência da autoridade, as gêmeas reocupam a casa de modo simbólico e concreto: cozinham, dançam, faltam à aula, deitam-se na cama dos pais. Esse último gesto desloca o eixo do poder doméstico ao ocuparem o quarto conjugal, pois não apenas contemplam a lua “linda e inteira”, mas profanam o espaço que encarna a moral heteronormativa e a centralidade da conjugalidade reprodutiva.

A fusão corporal é construída por imagens de espelhamento e continuidade: cabelos que se enredam, músculos que se reconhecem, imperfeições que se repetem na pele da outra. Não há assimetria; o desejo aparece como reconhecimento mútuo. O silêncio compartilhado — no qual “as palavras se tornavam supérfluas” — sugere uma comunicação anterior à linguagem disciplinadora, um entendimento que dispensa a mediação da norma, de modo que a condição de gêmeas intensifica essa lógica: amar a outra é também amar a si, tensionando as fronteiras entre eu e outro, unidade e diferença.

Quando afirmam que, “se não tivessem nunca mais que se separar, seriam felizes e se bastariam”, explicita-se o caráter utópico da cena. A fantasia de autossuficiência ameaça a ordem social fundada na diferença sexual e na necessidade da reprodução familiar. O que torna o amor delas intolerável é justamente a possibilidade de bastarem-se — de existirem fora da economia heteropatriarcal.

A irrupção dos pais rompe o encantamento. A porta que “se abriu de repente” marca o retorno da lei. A mãe, ao esconder-se atrás do pai, reinscreve a hierarquia de gênero: ela recua, ele fala e sentencia. O discurso religioso, ao nomear o amor como “obra do demônio”, patologiza e condena. Com o dedo em riste, o pai decreta: “Esta casa não é mais de vocês!”. A frase materializa a exclusão: ao negar-lhes a condição de filhas, retira-lhes também o direito ao espaço e à proteção.

O “território interdito” ultrapassa o espaço físico da casa, tornando-se um lugar de exclusão simbólica e de controle patriarcal. Ao decretar que a casa “não é mais de vocês”, o pai não apenas expulsa as filhas, mas nega-lhes pertencimento, proteção e agência, transformando o lar em instrumento de segregação e violência. Segundo Rita Segato (2003, 2014), esse tipo de violência combina o simbólico e o material, delimitando quem pode ocupar o espaço e quem é considerado sujeito legítimo. Nesse contexto, o lar deixa de ser refúgio e se converte em espaço de desamparo e silêncio, reafirmando a hierarquia de gênero e o poder patriarcal.

Embora o ambiente familiar jamais tenha sido acolhedor, marcado pela rigidez moral e religiosa, a rua surge, num primeiro momento, como promessa de liberdade. Assim, longe da vigilância doméstica, o espaço público parece oferecer respiro e autonomia. No entanto, essa liberdade revela-se precária, pois a rua não é espaço neutro, mas campo de exposição onde seus corpos dissidentes passam a ser observados, avaliados e progressivamente capturados por dinâmicas de exploração. Em outras palavras, o que se apresentava como fuga transforma-se em nova forma de vulnerabilidade, inaugurando uma travessia marcada por riscos, violências e pela inscrição brutal de seus corpos na lógica social que pune aquilo que escapa à norma.

As ruas mal iluminadas da cidade pelas quais caminhavam sem rumo na madrugada, lembravam aquela casa da qual tinham sido expelidas: hostil, agressiva e indiferente a qualquer dor. Dormiram três dias em calçadas, embaixo de marquises. O calor de uma abraçada ao corpo da outra nunca era suficiente para afastar o frio, o medo e a fome. Nem afastava a sujeira do chão em que dormiam. No último dia, passou por elas um homem que lhes atirou sobre os corpos um resto de maçã. No outro, um desconhecido as abordou. Compreendendo o que se passava entre elas, disse que estava ali para ajudar. E como elas contassem sua história, falou que haveria homens dispostos a pagar apenas para ver as exposições de carinho de uma em relação à outra, propondo que aquilo que seus pais não toleravam, lhes fosse oferecido em troca de dinheiro. Uma delas, não queria. Mas a outra a convenceu.

O contratante lhes arrumou um lugar decente para morar e lhes deu boa comida. Era o suficiente, pois nenhuma ambição as movia que não fosse essa de sobreviver. Não gostavam de joias ou coisas caras. Nada colecionavam e nada queriam acumular. Começaram. (Martins, 2022, p. 86-87)

O trecho evidencia que a expulsão não representa apenas uma ruptura afetiva, mas a ativação plena da lógica moderno-colonial que organiza família, sexualidade e pertencimento. Quando as ruas “mal iluminadas” são descritas como semelhantes à casa — “hostil, agressiva e indiferente a qualquer dor” —, a narrativa sugere continuidade entre o espaço doméstico e o espaço público. A violência não começa na rua; ela é prolongamento da pedagogia familiar.

À luz de María Lugones (2008), essa cena pode ser compreendida como efeito do sistema moderno/colonial de gênero, que institui a família heterossexual como núcleo de normalização. Ao desafiarem esse arranjo, as irmãs rompem não apenas um pacto doméstico, mas uma engrenagem civilizatória. A expulsão funciona, assim, como mecanismo disciplinador: quem não se ajusta à matriz heteronormativa é colocado para fora da zona de reconhecimento.

Quando o homem lhes atira um resto de maçã, a narrativa explicita a passagem do estatuto de filhas ao de corpos descartáveis. Aqui, o que Aníbal Quijano (2005) denomina colonialidade do poder torna-se visível: certos corpos, marcados por raça, classe e sexualidade dissidente, são empurrados para posições inferiores na hierarquia social. A rua não é espaço neutro, mas território onde essas hierarquias operam sem mediação.

A abordagem do desconhecido intensifica esse processo. Ao perceber o vínculo entre elas, ele o traduz imediatamente em valor de troca. O que a família condenou como pecado, o mercado ressignifica como espetáculo. Essa transição confirma a leitura de Rita Segato (2016) sobre a “pedagogia da crueldade”: a violência ensina que seus corpos só terão lugar se forem úteis à economia do desejo masculino. A expulsão doméstica e a proposta de exploração sexual não são eventos desconectados; são momentos distintos de uma mesma lógica de controle.

Posto isto, como argumenta Ochy Curiel (2013), o heterossexismo é pilar da colonialidade latino-americana. Jovens lésbicas expulsas da família ocupam uma posição de extrema vulnerabilidade porque rompem com a função reprodutiva atribuída às mulheres no regime heteropatriarcal. No conto, essa vulnerabilidade se traduz na necessidade de sobreviver “sem ambição alguma que não fosse essa”, aceitando que o amor que as unia seja capturado pela lógica mercantil.

Além disso, a figura do “contratante” aparece como mediador entre a rua e uma suposta estabilidade. Ele “lhes arrumou um lugar decente para morar e lhes deu boa comida” — elementos básicos de subsistência que, após a expulsão e a vulnerabilidade, adquirem contornos de privilégio. O adjetivo “decente” é especialmente significativo: sugere respeitabilidade, mas também mascara a assimetria da relação. Trata-se de uma decência concedida, condicionada, nunca autônoma.

A frase “Era o suficiente” revela o estreitamento radical do horizonte de expectativas das protagonistas. Depois da ruptura familiar e da experiência de desamparo, sobreviver passa a ser o único projeto possível. O desejo utópico de fusão e autossuficiência cede lugar à lógica mínima da manutenção da vida. Não há sonho, não há acumulação, não há futuro — apenas permanência. A recusa a joias, a objetos caros, a qualquer forma de acúmulo, pode ser lida de duas maneiras: como desprendimento quase ascético, mas também como sintoma de quem já foi despojada de tudo e aprendeu a não desejar.

O discurso narrativo constrói, assim, uma economia da sobrevivência. Ao afirmar que “nenhuma ambição as movia que não fosse essa de sobreviver”, o texto evidencia a precarização subjetiva produzida pela exclusão. A ambição — categoria frequentemente associada ao progresso e à ascensão social — torna-se impossível quando o corpo está submetido à urgência da fome e da proteção. O contrato implícito com esse homem baseia-se na troca entre sustento e disponibilidade, ainda que o trecho silencie momentaneamente sobre a natureza exata desse acordo.

A palavra isolada — “Começaram.” — funciona como corte abrupto. O verbo sem complemento produz suspense e sugere o início de algo que dispensa explicitação, como se o

leitor já soubesse o que está por vir. Esse silêncio sintático ecoa o silenciamento anterior das protagonistas: o que começa não é apenas um trabalho, mas um ciclo de exploração que se instala sob o disfarce de cuidado. A narrativa, ao não nomear imediatamente, intensifica o peso daquilo que se anuncia.

Dessa forma, o trecho encena a passagem da rua para uma nova forma de dependência. A promessa de moradia e alimento institui uma relação que aparenta proteção, mas se funda na vulnerabilidade extrema das jovens. A sobrevivência, quando se torna o único horizonte, abre espaço para que a exploração se apresente como oportunidade.

O “convite ao espetáculo”, inicialmente percebido como extensão da liberdade recém-conquistada, converte-se gradativamente em trabalho — e, nesse deslocamento semântico, perde sua dimensão afetiva e espontânea. O que era expressão íntima de desejo transforma-se em performance regulada pela expectativa do outro. A proposta do desconhecido — dinheiro em troca da exibição de seus corpos e de seus afetos — revela o modo como o capitalismo heterossexual captura o desejo lésbico e o reinscreve como exotismo consumível. O afeto, antes experiência de reconhecimento mútuo, passa a ser mercadoria.

Essa captura pode ser compreendida à luz da noção de “pedagogia da crueldade”, formulada por Rita Segato (2018). Para a autora:

Quando falo de uma pedagogia da crueldade me refiro a algo muito preciso, como é a captura de algo que fluía errante e imprevisível, como é a vida, para instalar ali a inércia e a esterilidade da coisa, mensurável, vendável, comprável e obsolescente, como convém ao consumo nesta fase apocalíptica do capital (Segato, 2018, p. 7).

O que ocorre com as irmãs é precisamente essa transformação do vivo em coisa. Seus corpos, antes território de cumplicidade e fusão, tornam-se superfície de exibição, avaliados sob a lógica da mensuração e da rentabilidade. A figura do aliciador — o homem que lhes oferece “moradia e emprego” — encarna a face predatória de um sistema que se alimenta da vulnerabilidade. A proteção oferecida é condicional: sustento em troca de disponibilidade. Como a própria Segato sugere, “baixos umbrais de empatia” são condição de funcionamento do capitalismo contemporâneo, que exige distanciamento afetivo para operar a exploração.

A cena do palco intensifica essa dinâmica:

Num palco bem iluminado cercado de espelhos, seus corpos nus, duplicados várias vezes, eram observados por uma plateia na penumbra. No início, retraídas, elas apenas se acariciavam e se beijavam. Mas logo a plateia se cansou dos gestos tímidos e exigiu que os toques fossem mais profundos. Em breve, pequenas doses de perversidade foram adicionadas ao espetáculo. Elas passaram a chamar de trabalho o que antes era liberdade [...] Uma noite, quando um clarão de luz iluminou a plateia, acharam que

viram a cara barbuda do pai entre os que as assistiam, bem no horário do culto da igreja. O beijo, antes alegre, há muito se tornar amargo (Martins, 2022, p. 87).

Os espelhos multiplicam seus corpos, mas não produzem autonomia; produzem duplicação para o olhar. A iluminação expõe, enquanto a plateia permanece na penumbra — metáfora da assimetria entre quem é visto e quem observa. O público exige intensificação, mais “profundidade”, mais “perversidade”: o desejo deixa de ser delas e passa a obedecer ao roteiro masculino. O espetáculo torna-se dispositivo de domesticação do afeto.

A suspeita de reconhecer o pai na plateia, “bem no horário do culto da igreja”, é um dos momentos mais contundentes da narrativa. A imagem revela a duplicidade da moral patriarcal cristã: condena publicamente aquilo que consome às escondidas. O mesmo poder que as expulsou por “pecado” reaparece como consumidor do espetáculo. A cena evidencia que a violência não se limita à repressão; ela também se expressa na apropriação fetichizada do corpo dissidente. Seus corpos tornam-se corpo-território-objeto, apropriados para a satisfação do dominador.

Ao performarem para corresponder às expectativas dos espectadores, as irmãs deixam de atuar como aliadas. A mercantilização do afeto introduz fissuras onde antes havia fusão. O desejo de serem “uma só” começa a ceder à desconfiança e à competição implícita no mercado do olhar. Como registra o texto: “Deixaram de ser como aliadas. Ofenderam-se mutuamente. E ainda que estivessem juntas era como se caminhassem sós” (Martins, 2022, p. 88). A exploração não apenas sexualiza seus corpos; fragmenta sua subjetividade.

Nesse sentido, os desafios enfrentados por mulheres lésbicas não se limitam à dimensão de gênero, mas atravessam uma encruzilhada interseccional que envolve classe, corpo e normatividade sexual. O patriarcado e o capitalismo articulam-se na produção de estereótipos que garantem relações desiguais de poder. Em uma sociedade estruturada por bases falocráticas, a existência lésbica é tolerada apenas quando convertida em espetáculo ou relegada à invisibilidade.

O Grupo de Ação Lésbica Feminista (GALF), já em 1982, denunciava essa lógica ao afirmar que “nesses lugares não há espaço para repensar as relações entre as pessoas, experimentar coisas novas e amar” (ChanacomChana, n. 1, p. 2). A impossibilidade de amar fora da norma é reforçada por estereótipos que, como observa Filho (2014, p. 48), funcionam como mecanismo de controle social, demarcando fronteiras entre o aceitável e o desviante, o normal e o patológico, o “Nós” e o “Eles”.

Como apontam Luz e Santos (2013, p. 4), o poder permeia a produção das identidades, já que é ele que autoriza a diferença, mas também que produz desigualdade e exclusão. Não há

identidade sem disputa. A identidade lésbica, nesse contexto, é continuamente tensionada entre invisibilidade e fetichização. Inserida na engrenagem da matriz heteropatriarcal, ela é simultaneamente apagada — quando sua existência é negada ou relegada ao silêncio — e hipervisibilizada — quando convertida em espetáculo para o olhar masculino ou em objeto de consumo simbólico. Esse duplo movimento revela que o problema não reside na diferença em si, mas nas tecnologias de poder que a administram, classificam e hierarquizam. Assim, afirmar-se lésbica não constitui apenas um gesto identitário, mas um ato político que confronta a norma heterocentrada e desestabiliza os regimes de inteligibilidade que definem quais corpos podem amar, desejar e existir plenamente no espaço social.

Nesse horizonte, a reflexão de María Lugones (2014) evidencia como a colonialidade do gênero estrutura hierarquias que posicionam determinados sujeitos como medida do humano, relegando mulheres, pessoas racializadas e dissidências sexuais a zonas de subalternidade. O foco não está na historicidade do processo, mas na persistência dessas relações de poder que naturalizam desigualdades e organizam corpos e afetos segundo critérios de hierarquia e valor social. O problema, portanto, não é a existência das identidades, mas a forma como elas são sistematicamente ordenadas e tensionadas dentro dessa matriz de poder.

Nesse contexto, mulheres negras, lésbicas e economicamente vulneráveis ocupam posições marcadamente precarizadas. Ao perceberem a exploração a que estavam submetidas, as irmãs compreendem que a violência que incide sobre seus corpos não as aproxima, como outrora imaginaram, mas as distancia: o projeto inicial de tornarem-se uma só se dissolve sob a lógica da mercadoria, que converte vínculos em capital simbólico e afetos em valor de troca. A análise de Rita Segato (2016) permite compreender que essa experiência não é apenas pessoal, mas estruturante: a violência e a subjugação operam como mecanismos de reprodução da ordem social. Nesse sentido, os processos que tensionam e fragmentam relações afetivas e corporais não podem ser entendidos como falhas individuais, mas como expressão daquilo que Segato articula como práticas de poder que formam e mantêm hierarquias, regulando quem pode existir plenamente e quem é forçado a permanecer em condições de vulnerabilidade. O olhar atento a essas dinâmicas revela, assim, a interseção entre gênero, raça e classe na manutenção de estruturas de opressão que atravessam tanto o simbólico quanto o material.

Ao perceberem a exploração a que estavam submetidas — exploração econômica, apropriação de seus corpos e corrosão de suas afetividades — as irmãs compreendem que o espaço que prometia abrigo operava, desde o início, como dispositivo de captura. O projeto inaugural de “tornarem-se uma” é progressivamente sequestrado pela lógica mercantil que transforma o vínculo em espetáculo e o desejo em mercadoria. A consciência dessa captura

culmina na enunciação da ruptura:

[...] Voltaram, subiram para o escritório do contratante e disseram juntas a ele:

- Esta vida nos machuca tanto que vamos partir.

Foi assim que ele respondeu:

- Vocês não têm permissão.

O contratante era alto e tinha braços musculosos. Puxou cada uma pelo pulso e as arrastou para um quarto sem janelas, cheio de trancas e cadeados, que ficava nos fundos do escritório. Viram que aquilo que um dia lhe pareceu salvação, sempre fora prisão. Param de gritar e lutar. Depois de atar-lhe os braços, ele bateu com um pedaço de madeira em suas costas, reclamando da ingratidão contra quem as acolhera. Afinal, não as livrara das ruas, da mendicância? Não lhes dera casa e comida? Era assim que retribuía toda a despesa que tivera com elas? (Martins, 2022, p. 88).

A formulação “esta vida nos machuca” desloca a violência do plano episódico para o estrutural: não é um gesto isolado que dói, mas a própria forma de vida. Já a resposta “vocês não têm permissão” explicita que não se trata de um contrato entre partes livres, mas de uma relação de soberania, haja vista que o contratante reivindica autoridade sobre a mobilidade e o destino das irmãs. Posto isto, ele não administra apenas trabalho; administra existências.

A cena do quarto “sem janelas, cheio de trancas e cadeados” explicita uma lógica de organização do espaço que visa ao isolamento, ao controle e à submissão dos corpos. O confinamento opera como tecnologia de poder, ao produzir um ambiente em que a circulação é bloqueada e a vigilância se torna permanente, permitindo a administração direta da conduta e a imposição da obediência. Nesse contexto, o poder não se manifesta apenas como repressão, mas como prática que se inscreve materialmente no espaço e no corpo, moldando comportamentos e produzindo docilidade.

Ao atar-lhes os braços e golpeá-las, o contratante reinscreve a norma na própria materialidade do corpo, transformando a violência física em instrumento de correção. Essa agressão, contudo, não se apresenta de forma isolada, mas é acompanhada por um discurso moral que a legitima: a acusação de ingratidão. A pergunta retórica — “Não as livrara das ruas?” — desloca o sentido da violência, convertendo o ato de dominação em suposta ação salvadora. Assim, a retórica da proteção e da “salvação” funciona como fundamento simbólico da punição, encobrendo a assimetria de poder que estrutura a relação e naturalizando a coerção exercida sobre os corpos subalternizados.

Esse movimento ecoa a reflexão de Paulo Freire em *Pedagogia do Oprimido* (1968), quando afirma que todo ato de conquista implica um sujeito que define a finalidade do objeto conquistado. O contratante constrói-se como sujeito civilizador — aquele que oferece casa e comida — para transformar as irmãs em objetos de sua finalidade econômica. A ajuda produz dívida; a dívida legitima a posse. A violência, então, aparece como correção pedagógica.

É nesse ponto que a noção de “pedagogia da crueldade”, formulada por Rita Segato (2018), adquire centralidade. A crueldade, segundo Segato, não é excesso irracional, mas linguagem que ensina hierarquias. O espancamento torna-se cena exemplar: reafirma-se quem manda e quem deve obedecer. O corpo violentado é transformado em superfície de inscrição da ordem patriarcal-capitalista. A ficção da benevolência sustenta a prática da dominação.

Entretanto, a narrativa desloca-se do regime da disciplina para o campo simbólico do duplo e do espelhamento:

Mais tarde, quando o sol nasceu [...] observaram ao espelho seus desejos realizados. Selene cumprira sua promessa e não importava como. Entre suas peles escuras não havia mais fronteiras. Eram, enfim, uma só. Nunca mais se distanciariam uma da outra (Martins, 2022, p. 89).

Essa fusão pode ser lida como contraponto às forças de fragmentação produzidas por estruturas sociais que objetificam e hierarquizam os corpos, sobretudo no contexto do mercado sexual e das normas patriarcais de controle. Nesse ponto, a narrativa explicita que as irmãs são negras, e os nomes — Maria Rita e Maria Lúcia — adquirem densidade simbólica ao evocarem uma inscrição cultural e religiosa que atravessa suas identidades, articulando memória, origem e pertencimento.

À luz da categoria do duplo, formulada por Otto Rank (1914, *O duplo*) e retomada por Sigmund Freud (1919, *O estranho*), a duplicação do eu opera simultaneamente como mecanismo de preservação identitária e como fonte de instabilidade subjetiva, uma vez que o sujeito se reconhece na imagem refletida, mas também se depara com uma alteridade inquietante inscrita nesse espelho. Em Freud (1919), o duplo associa-se ao retorno do reprimido e à sensação de familiaridade perturbadora, enquanto em Rank (1914) vincula-se à tentativa de garantir a continuidade do eu diante da ameaça de fragmentação. Em vista disso, no conto, as irmãs constituem esse duplo originário: uma sustenta a existência da outra, produzindo uma unidade psíquica que funciona como proteção contra a dispersão subjetiva.

Entretanto, em “Duas irmãs”, essa unidade só se realiza quando se torna fusão. As personagens são nomeadas apenas quando deixam de existir como duas. Antes disso, habitam uma zona de indistinção em que corpo e afeto se confundem, sem inscrição plena no campo social do reconhecimento. O nome, nesse sentido, não é simples marca identitária, mas ato de visibilidade e existência simbólica.

Todavia, essa mesma fusão que garante reconhecimento instaura também uma forma de apagamento: a individualidade de cada irmã se dissolve em uma consciência unificada, como se a preservação do vínculo exigisse a suspensão da diferença. O espelho, que em Rank e Freud

opera como dispositivo de reconhecimento e inquietação, aqui deixa de produzir apenas duplicação e passa a produzir continuidade, deslocando o duplo para uma zona em que a identidade se afirma pela perda da separação.

Ao se transformarem em uma só, retornam à cidade natal e encontram um cartaz: “Desaparecida, Maria Rita Soares, 27 anos”. Viu sua foto, com a imagem do rosto que era um só para ela e a irmã, com um dos nomes que usavam quando eram duas” (Martins, 2022, p. 89). A imagem oficial do desaparecimento evidencia a tensão entre reconhecimento e apagamento: apenas uma das identidades possíveis é fixada pelo registro social, enquanto a outra permanece fora do campo da nomeação pública.

O retorno à casa familiar reforça essa ambiguidade. A presença da personagem é reconhecida, mas de forma incompleta, como se a unidade alcançada no plano íntimo não encontrasse correspondência no plano social. Assim, a narrativa explicita que a identidade, longe de ser estável ou unívoca, se constitui na tensão entre duplicação, reconhecimento e perda.

Em casa, via-se que arrumaram o seu antigo quarto para lhe esperar: a cama com uma colcha nova, flores na mesinha de canto, o piso impecavelmente limpo e lustroso. Mas o quarto que pertencia a Maria Lúcia, como que por milagre, havia sumido, como se nunca tivesse existido na planta da casa. Correu tudo tão bem no seu retorno que, nos primeiros dias, ela não pensou muito sobre isso. Mas logo passou a acordar no meio da noite angustiada porque não reconhecia nenhum traço da existência da outra, ninguém sentia falta, lembrava ou perguntava sobre Maria Lúcia. Nas fotos de família, nas fotos da escola, só havia uma menina, sempre uma menina sozinha, de olhos tristes, querendo companhia. Pediu para a mãe lhe mostrar as fotos da gravidez e do parto. Ela mostrou. A mãe com batas soltas e uma barriga pequena. Depois a mãe na cama de hospital com apenas uma criança nos braços. A mãe com uma criança e o pai. A mãe com a mesma criança e a avó. Perguntava:
- Sempre fora filha única? A mãe tinha certeza? Nunca houvera outro quarto na casa? Quando a mãe lhe indagou, contou a razão de tantas perguntas. (Martins. 2022, p. 89-90)

O quarto de Maria Rita é preparado com cuidado — colcha nova, flores, piso lustroso — como se a família reafirmasse sua pertença à casa. No entanto, a supressão do quarto de Maria Lúcia revela que esse acolhimento é condicionado: há lugar para uma filha, não para duas. O desaparecimento do cômodo não é apenas arquitetônico; é simbólico. A planta da casa é reconfigurada como se a duplicidade jamais tivesse existido. Trata-se de uma reorganização espacial que opera como reorganização da memória.

A violência aqui não se apresenta como confronto direto, mas como apagamento. Ninguém menciona Maria Lúcia, ninguém pergunta por ela, ninguém a recorda. A ausência é naturalizada. Esse silêncio coletivo produz um efeito de desrealização: a personagem começa a duvidar da própria lembrança, questionando a mãe sobre a gravidez e o parto. As fotografias, que deveriam funcionar como prova material do passado, confirmam apenas uma criança. A

repetição das imagens — a mãe com uma única filha em diferentes combinações familiares — consolida uma narrativa visual que exclui qualquer vestígio da outra.

Essa operação pode ser articulada à reflexão de Judith Butler (1990), especialmente em *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, na qual a autora argumenta que a inteligibilidade dos corpos depende de um regime normativo que define quais sujeitos, desejos e formas de vida podem ser reconhecidos como legítimos. Nesse sentido, Maria Lúcia, enquanto figura associada ao amor entre iguais, é lançada à ininteligibilidade dentro desse campo normativo: seu apagamento não se restringe à esfera afetiva, mas assume também uma dimensão epistêmica, na medida em que impede sua plena constituição como sujeito reconhecível.

A fusão simbólica das irmãs, nesse contexto, simultaneamente afirma a identidade e evidencia sua precariedade diante das normas heterossexistas e patriarcais que regulam o que pode ou não ser considerado vida inteligível.

O duplo, que inicialmente funcionava como garantia de existência, torna-se alvo de eliminação. A fusão que prometia nunca mais se separar resulta na perda material de uma das partes. A personagem “angustiada porque não reconhecia nenhum traço da existência da outra” (Martins, 2022, p. 90) percebe que perder a irmã é perder o próprio passado. O apagamento da outra implica a erosão de si.

Ao convocar o psiquiatra Dr. Moreira, a família recorre a uma instituição moderna para reforçar a norma: “- Acha que ele pode fazer nossa filha esquecer essa história? Essa irmã fantasiosa e todo o resto?/- Não dizem que a medicina avançou muito?” (Martins, 2022, p. 90). A respeito disso, como aponta Tania Saunders (2017), o apagamento da existência lésbica não é apenas simbólico, mas estrutural, funcionando como mecanismo central para sustentar a heterossexualidade como instituição política.

O diagnóstico médico transforma a fantasia da irmã em sintoma, naturalizando a patologização da sexualidade dissidente. A irmã desaparecida torna-se “fantasia” e a personagem é vista como doente, demonstrando como a ciência é convocada para apagar memórias e identidades dissidentes. Aqui, o epistemicídio, conforme Sueli Carneiro (2005), não é apenas destruição simbólica, mas um mecanismo de dominação que deslegitima experiências cognitivas fora da norma, consolidando o controle social sobre corpos e afetos.

Ademais, a medicina é convocada não como instância de compreensão, mas como dispositivo de correção, uma vez que aquilo que escapa à norma é imediatamente reconfigurado como patologia. No conto, a sexualidade dissidente deixa de ser reconhecida como forma legítima de experiência e passa a ser traduzida pelo discurso médico como sintoma —

“agressividade reprimida” —, o que evidencia um processo de desqualificação do desejo e de sua reorganização em termos clínicos. A narrativa, assim, encena a transformação do duplo em desvio a ser diagnosticado, revelando o saber médico como tecnologia de normalização que produz, classifica e hierarquiza os corpos.

Nesse sentido, em *História da Sexualidade* (Volume 1, 1976), Michel Foucault demonstra que a modernidade não se caracteriza por um simples silenciamento da sexualidade, mas por uma intensa proliferação de discursos sobre ela. A sexualidade é constituída como objeto de saber precisamente quando passa a ser examinada, categorizada e administrada por instituições como a medicina, a psiquiatria e a pedagogia. Trata-se, por conseguinte, de um regime de poder-saber que não apenas reprime, mas produz as próprias categorias do normal e do desviante, definindo quais formas de desejo podem ser legitimadas e quais devem ser corrigidas, medicalizadas ou excluídas.

Desse modo, o conto articula uma rede de dispositivos interdependentes — exploração econômica, disciplina dos corpos, pedagogia da crueldade, nomeação e apagamento simbólico, além da patologização médica — que operam de forma simultânea na produção da experiência das personagens. Nesse horizonte, o patriarcado não se apresenta como uma força isolada ou homogênea, mas como uma engrenagem complexa que atravessa mercado, família, ciência e memória, organizando diferentes instâncias da vida social sob uma mesma lógica de hierarquização.

Em síntese, a narrativa evidencia que a violência não se restringe a atos explícitos de agressão, mas se estrutura na articulação entre instituições que produzem, classificam e regulam subjetividades. O mercado converte corpos em mercadoria e trabalho; a família reorganiza afetos, naturaliza hierarquias e silencia experiências; a medicina reconfigura dissidências em desvios a serem corrigidos; e a memória social é continuamente editada para sustentar uma versão hegemônica do real. Trata-se, portanto, de um sistema de normalização que define, de maneira seletiva, quais corpos podem ocupar o espaço da legitimidade, quais vínculos podem ser reconhecidos e quais narrativas devem ser apagadas.

O conto, assim, demonstra que a opressão não se sustenta pela ação isolada de um sujeito ou instituição, mas pela convergência dessas instâncias, cuja articulação produz e administra formas de vida, limitando possibilidades de existência e de reconhecimento.

1.4 *Longe de mim*: “vamos viver só nós duas?”

No conto *Longe de mim*, de Lindevania Martins, a violência não comparece como

acontecimento episódico, mas como estrutura que organiza o cotidiano, os afetos e as subjetividades de mãe e filha. A narrativa é conduzida pela voz infantil de Josi, cuja experiência se constitui na intersecção entre abandono paterno, rotatividade masculina, precariedade econômica, silenciamento sistemático, assédio sexual, agressão física e desvalorização simbólica de sua própria existência. Nesse sentido, trata-se de um universo em que o espaço doméstico — tradicionalmente idealizado como lugar de proteção — converte-se em território de instabilidade e ameaça permanente.

O abandono paterno configura-se, no conto, como marca fundante da subjetividade da narradora. O desaparecimento de Tio Paulo é narrado sob o signo do silêncio e da indeterminação: “O Outro meteu os pés em nossas vidas depois que o Tio Paulo se foi. Cinco anos depois, nada sei sobre aquela partida. [...] No dia seguinte, nenhum comentário ela fez sobre seu sumiço, nenhum gesto” (Martins, 2020, p. 5). A escolha por uma memória lacunar — “nada sei” — não apenas evidencia o sumiço masculino, mas indica que a ausência se instala sem explicação, sem elaboração e sem luto. O silêncio materno, longe de ser neutralidade, opera como mecanismo de naturalização do abandono.

Essa naturalização se intensifica quando, diante da partida, “coube a mim fechar as portas escancaradas do guarda-roupa e recolher os cabides vazios” (Martins, 2020, p. 5). A cena é emblemática: a criança assume a tarefa concreta e simbólica de encerrar a presença masculina. Ao fechar o guarda-roupa e recolher os cabides, Josi não apenas organiza o espaço físico, mas realiza o gesto de reorganização do vazio deixado pelo homem que partiu. Desse modo, há uma inversão de papéis que desloca para a filha a responsabilidade de administrar os efeitos do abandono. A infância é atravessada por uma maturidade compulsória, produzida pela ausência masculina e pelo silêncio feminino.

Mais adiante, a revelação de que o pai biológico “até pagaria para eu tirar você” (Martins, 2020, p. 20) radicaliza essa lógica de desamparo. Se, no primeiro momento, o abandono se manifesta como partida inexplicada, aqui ele se explicita como rejeição originária. A existência da narradora é associada a algo que poderia — e talvez devesse — ter sido evitado. O abandono, assim, deixa de ser apenas físico e torna-se discursivo e ontológico: a menina não é apenas deixada; é simbolicamente desautorizada a existir.

Sob essa perspectiva, a dinâmica representada no conto pode ser compreendida à luz das formulações de Heleieth Saffioti (2004), especialmente em *Gênero, patriarcado, violência*, quando a autora analisa a articulação entre patriarcado e a chamada irresponsabilidade masculina. Para Saffioti, a ausência paterna não implica perda de poder, mas sua reconfiguração: o homem pode retirar-se do espaço doméstico sem romper com os mecanismos

de dominação que sustentam sua autoridade. Trata-se, por isso, de uma forma de poder que não depende da presença contínua, mas que se mantém por meio de efeitos materiais e simbólicos que recaem sobre mulheres e crianças.

A narrativa evidencia que essa vulnerabilidade não pode ser compreendida apenas pelo marcador de gênero, mas exige uma leitura interseccional que articule gênero, raça e classe. A precariedade material é constantemente reiterada: a casa resume-se a “aquele quarto e a sala onde eu dormia, que também funcionava como cozinha” (Martins, 2020, p. 8), revelando condições de moradia exíguas, típicas de contextos de marginalização socioeconômica. A dependência financeira aparece explicitamente quando Rosana afirma: “Uma mulher precisa de um homem” (Martins, 2020, p. 14). Tal enunciado não é mera opinião individual, mas expressão de uma estrutura que condiciona a sobrevivência feminina à mediação masculina.

Nesse sentido, María Lugones (2014) demonstra que a colonialidade de gênero produziu hierarquias que racializam e sexualizam corpos femininos, sobretudo os corpos negros, relegando-os a posições de subalternidade. Como a própria autora afirma, “a interseccionalidade revela o que não é visto quando categorias como gênero e raça são conceituadas de forma separada” (Lugones, 2020, p. 74). No conto, embora a raça não seja enunciada de modo explícito, a descrição das condições materiais, da vulnerabilidade social e da rotatividade masculina permite compreender Rosana como figura situada na base da pirâmide social brasileira, espaço historicamente ocupado por mulheres negras e pobres.

A essa leitura soma-se a contribuição de Lélia Gonzalez (2020, p. 58), ao afirmar que “ser negra e mulher no Brasil [...] é ser objeto de tripla discriminação”, especialmente quando confinada ao trabalho doméstico e à internalização da inferioridade. Rosana, mãe solo desde a adolescência, encarna essa trajetória interrompida e precarizada. Sua juventude é atravessada pela exploração sexual e pela dependência econômica, enquanto sua maternidade se constrói sob o signo da escassez. A fala “Desde que o Tio Paulo se foi não tinha iogurte pra você” (Martins, 2020, p. 10) sintetiza o escambo implícito: a presença masculina garante o mínimo de consumo, convertendo o corpo feminino em moeda de troca.

A rotatividade dos “tios” reforça essa lógica: “Certa noite [...] acordei com sede e a porta do meu quarto fechada me deu certeza: outro tio já se instalara nas nossas vidas” (Martins, 2020, p. 9). A naturalidade com que a menina identifica a substituição masculina revela que a instabilidade afetiva se tornou rotina. A pergunta “Por que eu tenho que ter esse monte de tio?” (Martins, 2020, p. 10) expõe, pela voz infantil, a engrenagem estrutural da dependência. O silêncio da mãe — “falava sem olhar para mim” (Martins, 2020, p. 9) — evidencia não apenas evasão, mas impossibilidade de enfrentamento dentro de um sistema que a aprisiona.

A dominação, conforme Saffioti (2015, p. 113), não se restringe à desigualdade salarial ou à marginalização econômica, mas envolve o “controle da sexualidade e, por conseguinte, da capacidade reprodutiva” das mulheres. Tal controle manifesta-se na relação entre Rosana e Fernando, cuja presença impõe vigilância, regulação do tempo e do corpo. A cena em que ele a leva “cambaleando para o quarto” (Martins, 2020, p. 12) antecipa a violência que se concretiza nos gritos ouvidos pela filha: “era minha mãe, chorosa, desesperada” (Martins, 2020, p. 12). A naturalização prévia — “ela já me explicara que aquilo não era nada demais, apenas brincadeira de adultos” (Martins, 2020, p. 12) — revela o quanto a violência sexual é internalizada como dever conjugal.

Quando Josi presencia Fernando nu, “gargalhando e alisando a parte pontuda que saía de si” (Martins, 2020, p. 13), a cena explicita a dimensão de humilhação e poder. A exposição do corpo masculino não é acidental; é gesto performático de dominação. Como destaca Rita Segato (2005), em contextos de vulnerabilidade social, o controle masculino sobre mulheres se torna uma forma de afirmação de status, uma prática de poder que se ancora nas hierarquias de gênero e raça.

Isso é assim porque no longuíssimo tempo da história do gênero, tão longo que se confunde com a história da espécie, a produção da masculinidade obedece a processos diferentes aos da produção da feminilidade. Evidências em uma perspectiva transcultural indicam que a masculinidade é um status condicionado a sua obtenção – que deve ser reconfirmado com uma certa regularidade ao longo da vida – mediante um processo de prova ou conquista e, sobretudo, sujeito à exação de tributos de um outro que, por sua posição naturalizada nessa ordem de status, é percebido como o provedor do repertório de gestos que alimentam a virilidade. Este outro, no mesmo ato em que faz a entrega do tributo instaurador, produz sua própria exclusão da casta que consagra (2005, p. 272).

Rita Segato observa que, no longo processo histórico de constituição das relações de gênero, a masculinidade não se apresenta como um dado estável, mas como um status que precisa ser continuamente produzido e reafirmado. Diferentemente da feminilidade, que é socialmente naturalizada, a masculinidade depende de provas reiteradas de poder ao longo da vida, frequentemente obtidas por meio da exibição de domínio sobre um “outro” que ocupa posição subordinada nessa hierarquia. Nesse processo, esse outro não apenas confirma a virilidade masculina, como também é constituído como parte necessária de sua produção simbólica.

No conto, essa lógica se materializa nas relações estabelecidas entre os personagens, em que os corpos femininos deixam de ser apenas indivíduos para se tornarem suporte dessa constante reafirmação da masculinidade. Assim, o corpo de Rosana e, posteriormente, o de Josi, é progressivamente investido como espaço onde se atualiza essa necessidade de validação

masculina, convertendo-se em território de exercício e demonstração de poder.

Dessa forma, a narrativa evidencia como a violência não opera apenas como excesso ou desvio, mas como mecanismo estruturante de um sistema que depende da subordinação do outro para sustentar a própria legitimidade da masculinidade. O assédio direcionado à menina radicaliza essa lógica: “Você é muito bonita, garota. Já é uma mocinha. Daqui a pouco vira mulher” (Martins, 2020, p. 17). A erotização precoce desloca a infância para o campo da disponibilidade sexual. Ao afirmar “Nunca gostei de mulher com filho. Dá muito trabalho. Mas filha é outra história” (Martins, 2020, p. 17), Fernando explicita a distinção perversa entre mulher adulta e criança, transformando a segunda em promessa de posse futura. O medo da menina é rapidamente reinterpretado como consentimento, quando ele diz: “Gostou da mão do tio, não foi?” (Martins, 2020, p. 18), o que reforça a violência simbólica ao apagar a fronteira entre coerção e desejo.

A precariedade de classe intensifica essa vulnerabilidade. Quando Josi questiona a mãe sobre o nojo que sente, Rosana responde: “Poucos têm a sorte de fazer só o que desejam” (Martins, 2020, p. 16) e “Quer ficar sem ter o que comer, o que vestir? [...] Como vou te sustentar?” (Martins, 2020, p. 16). A sobrevivência aparece como argumento disciplinador, silenciando a indignação da filha. A fome torna-se instrumento de coerção, como na cena em que ambas aguardam o fim do jogo para comer, enquanto a comida esfria (Martins, 2020, p. 26). Nesse contexto, o poder masculino organiza inclusive o tempo da refeição.

A violência física atinge seu ápice quando Fernando “começou a esfregar o resto do macarrão no rosto dela, forçando-a a abrir a boca” (Martins, 2020, p. 27). A humilhação pública reafirma a hierarquia corporal: “O corpo magro dela sem força perto do corpo grande e gordo dele” (Martins, 2020, p. 27). A assimetria física simboliza a desigualdade estrutural. Ao chamar Josi de “outra putinha” (Martins, 2020, p. 28), ele estende a desvalorização à filha, convertendo-a em extensão do corpo materno e, portanto, igualmente passível de punição. A desvalorização simbólica da existência de Josi remonta, contudo, à origem: “Ele nunca quis você” (Martins, 2020, p. 20). A criança cresce sob a narrativa de que sua vida foi indesejada, o que produz efeitos subjetivos profundos, culminando na confissão: “De repente, nem queria existir” (Martins, 2020, p. 23).

A precariedade existencial descrita por Judith Butler (2019), na qual certas vidas não são plenamente reconhecidas como dignas de proteção, encontra aqui expressão literária contundente. Ao final, quando a violência culmina na morte de Fernando e na fuga para outra cidade, a narrativa não apaga as marcas estruturais que antecederam o ato extremo. A fuga evidencia que o espaço doméstico, longe de ser refúgio, tornou-se território de dominação de

matriz colonial reatualizada. Conforme observa Flávia Benfatti (2023, p. 205), a literatura possibilita pensar decolonialmente o ser mulher em sociedades marcadas pela herança escravocrata, expondo o poder masculino destrutivo e suas ramificações.

Desse modo, *Longe de mim* constrói uma tessitura coerente em que abandono paterno, rotatividade masculina, dependência econômica, silenciamento, assédio, violência física e desvalorização simbólica articulam-se como dimensões inseparáveis de um mesmo regime de poder. A interseccionalidade entre gênero, raça e classe não aparece como conceito abstrato, mas como experiência concreta vivida por Rosana e Josi. A casa converte-se em microcosmo da colonialidade persistente, onde o corpo feminino — adulto ou infantil — é simultaneamente explorado, disciplinado e desumanizado.

2 QUANDO O SILÊNCIO SE ROMPE: A ESCALADA DA CONSCIÊNCIA É A PRIMEIRA TRINCHEIRA

Contudo, creio que o ato de criação sempre contém sementes de subversão, ao desafiar os automatismos e a estabilização das mentalidades, produzindo fluxos que ajudam a construir outras possibilidades. E para isso, é essencial para todo escritor ou artista poder elaborar seus trabalhos com algum grau de liberdade.

— Lindevania Martins

A epígrafe que abre esta seção não funciona como mero ornamento textual; ela condensa o horizonte ético e estético que sustenta a obra. Ao afirmar que “o ato de criação sempre contém sementes de subversão”, Lindevania Martins desloca a criação artística do campo da neutralidade para o da disputa. Criar, nessa perspectiva, é desafiar automatismos, desestabilizar mentalidades cristalizadas e instaurar fluxos capazes de engendrar outras formas de imaginar e organizar o mundo. A defesa da liberdade como condição indispensável ao trabalho do escritor ou do artista explicita, ainda, que toda prática criativa se dá sob tensão: entre controle e autonomia, entre silenciamento e expressão, entre norma e invenção.

É precisamente nesse campo de forças que a escrita se afirma como ato de resistência epistêmica. Ao inscrever sua voz como mulher negra e maranhense no cenário literário nacional, Lindevania Martins não apenas narra experiências, mas intervém nas formas de produção e circulação do saber. Sua trajetória, marcada por um reconhecimento relativamente recente no campo literário, dialoga com a condição de suas personagens: assim como elas, a autora confronta estruturas que historicamente marginalizam determinadas subjetividades. Desse modo, a epígrafe antecipa o movimento central de sua obra: escrever é tensionar o estabelecido e reivindicar, pela palavra, o direito de existir e significar.

Se, na epígrafe, Lindevania Martins afirma que todo ato de criação contém “sementes de subversão”, essa proposição encontra ressonância no horizonte teórico de Walter Mignolo (2008), para quem o rompimento com a Matriz Colonial de Poder constitui uma exigência histórica incontornável. Não se trata de um gesto meramente simbólico, mas de uma inflexão epistemológica diante de um mundo estruturado por discursos imperiais que naturalizaram hierarquias raciais, geopolíticas e de gênero.

Como observa Mignolo (2008), a opção descolonial depende da construção de uma “identidade em política”, pois

[...] sem a construção de teorias políticas e a organização de ações políticas fundamentadas em identidades que foram alocadas (por exemplo, não havia índios nos continentes americanos até a chegada dos espanhóis; e não havia negros até o começo do comércio massivo de escravos no Atlântico) por discursos imperiais [...], pode não ser possível desnaturalizar a construção racial e imperial da identidade no mundo moderno em uma economia capitalista. As identidades construídas pelos discursos europeus modernos eram raciais [...] e patriarcais. (p. 289-290).

A citação explícita que as identidades não são essências, mas categorias impostas por um regime de poder que se apresenta como universal. A chamada “identidade em política” não corresponde, desse modo, a uma fixação identitária, mas a uma estratégia de enfrentamento: assumir como posição crítica aquilo que foi historicamente imposto como marca de inferiorização. Ao deslocar o debate para o campo da literatura, percebe-se que o cânone brasileiro ainda opera sob essa lógica de universalidade abstrata — masculina, branca, heterossexual e concentrada no eixo sul-sudeste — que se autoproclama neutra enquanto marginaliza outras vozes.

É nesse cenário que a escrita de Lindevania Martins adquire densidade política. Sua obra não se limita à denúncia; ela reconfigura a memória e inscreve no espaço literário experiências sistematicamente subalternizadas. Ao escrever como mulher negra e maranhense, a autora tensiona a geopolítica do saber que hierarquiza territórios e legitima determinados sujeitos como produtores autorizados de cultura. Sua presença no campo literário nacional confronta não apenas o patriarcado, mas também a colonialidade regional que transforma produções do Norte e do Nordeste em “literatura regional”, enquanto universaliza a produção do centro-sul.

A colonialidade, como se sabe, não se encerra com o fim administrativo do colonialismo. Ela persiste na classificação social dos sujeitos por raça, classe, gênero e origem geográfica. No espaço acadêmico e literário, essa permanência manifesta-se na invisibilização histórica de mulheres — especialmente mulheres negras e nordestinas — cujas produções foram frequentemente relegadas ao esquecimento ou à marginalidade crítica. A literatura de autoria feminina, atravessada pelo sistema moderno/colonial de gênero, foi reiteradamente considerada menor, íntima ou periférica.

No Maranhão, essa dinâmica torna-se particularmente evidente. Durante décadas, o destaque recaiu majoritariamente sobre nomes masculinos, enquanto a produção feminina permanecia à margem. A própria Maria Firmina dos Reis, hoje reconhecida como precursora do romance abolicionista no Brasil, teve sua relevância legitimada tardiamente e mediada por um gesto masculino de “descoberta”, como se sua autoria necessitasse de chancela externa para existir no espaço público. Esse movimento revela como a agência intelectual da mulher negra

foi historicamente submetida a dispositivos de validação patriarcais.

A exclusão institucional confirma essa estrutura, conforme aponta Viana (2023, p. 39), com base em documentos da Academia Maranhense de Letras: “A exclusão da mulher maranhense acontece até mesmo dentro do seu ambiente [...]”. Ou seja, o dado é emblemático: entre quarenta cadeiras, a presença feminina é mínima e racialmente homogênea. O espaço que deveria preservar a memória literária reproduz, assim, as hierarquias de gênero e raça que estruturam a sociedade. A imortalidade literária, nesse contexto, não é apenas distinção estética, mas dispositivo de poder.

Feitosa Filho e Freire (2020, p. 7) observam que, apesar de avanços recentes na valorização da produção feminina, a invisibilidade histórica exige problematização crítica. O resgate de autoras é fundamental, mas não suficiente: é preciso também desestabilizar as fronteiras geográficas e simbólicas que continuam a restringir a circulação de escritoras maranhenses contemporâneas. Nesse sentido, Lindevania, ser mulher, escritora, negra e nordestina, configura-se como gesto político. Escrever deixa de ser apenas prática estética e torna-se exercício de reexistência. Resistir, aqui, não implica apenas oposição frontal, mas permanência, elaboração e reinvenção.

É a partir desse enquadramento teórico que esta seção se organiza. Interessa-nos examinar os primeiros movimentos de resistência das personagens — não ainda como gestos plenamente decoloniais, mas como indícios de deslocamento no interior da ordem que as constitui. O que se observa é a emergência de uma consciência incipiente do “não lugar” que ocupam na estrutura social. Os traumas que atravessam suas trajetórias atuam como dispositivos de desestabilização: a alienação deixa de ser total, ainda que o reexistir em plenitude permaneça em processo. Estamos, portanto, diante do instante inaugural da ruptura — a fissura que irrompe na superfície aparentemente coesa da hegemonia.

Esta seção retoma a análise dos contos “Teresa decide falar”, “Fim de expediente” e “Duas irmãs”, da coletânea *Teresa decide falar*, e de “Longe de mim”, do livro homônimo, tomando como eixo articulador as formas de resistência engendradas pelas personagens frente à Matriz Colonial de Poder. Parte-se da compreensão de que essas narrativas inscrevem, no plano ficcional, corpos atravessados por hierarquizações históricas que operam por meio da exploração do trabalho, da normatização da sexualidade, da domesticação da infância e da patologização da diferença, evidenciando como tais dispositivos se imbricam na produção de subjetividades subalternizadas.

As personagens femininas figuram, simultaneamente, distintos estágios da violência estrutural e variadas modalidades de enfrentamento. Teresa encarna o corpo envelhecido pelo

trabalho e pela exclusão; Rosana representa a juventude submetida à lógica da objetificação; Josi corporifica a infância marcada pela perda e pelo abandono; Maria Rita e Maria Lúcia, ao lado da protagonista anônima de “Fim de expediente”, evidenciam corpos dissidentes classificados como anormais por uma racionalidade normativa que regula gênero, desejo e conduta. Cada uma delas, à sua maneira, tensiona o lugar que lhe foi designado, instaurando fissuras na ordem que pretende fixá-las.

Esse deslocamento pode ser compreendido à luz do que Alfredo Bosi (1996) denomina “movimento negativo do sujeito”. Em vez de reproduzirem automaticamente os valores e esquemas institucionais que as oprimem, as personagens instauram um distanciamento crítico que lhes permite interrogar a própria condição histórica. A negatividade, nesse sentido, não se reduz à recusa frontal; trata-se de um gesto reflexivo que suspende a adesão imediata à norma, interrompe a naturalização da violência e inaugura um espaço de consciência.

Como esclarece Bosi (1996, p. 27):

É nesse sentido que se pode dizer que a narrativa descobre a vida verdadeiramente, e que esta abraça e transcende a vida real. A literatura, com ser ficção, resiste à mentira. É nesse horizonte que o espaço da literatura, considerado em geral como o lugar da fantasia, pode ser o lugar da verdade mais exigente.

Assim, a literatura não opera como evasão, mas como revelação: ao resistir à “mentira” da naturalização, a narrativa expõe as estruturas que sustentam a desigualdade e, ao fazê-lo, torna visível aquilo que o discurso dominante procura ocultar, convertendo a ficção em espaço privilegiado de crítica e reexistência.

Em “Teresa decide falar”, a protagonista inaugura o conto reivindicando o direito à escuta — gesto que subverte a tradição patriarcal do silenciamento feminino. Sua decisão de falar não é mero desabafo, mas ato de enunciação que desloca a ordem simbólica do sítio e rompe a expectativa de docilidade. A palavra, aqui, é insurgência. Ao assumir a voz, Teresa confronta o regime que a confinava à função produtiva e reprodutiva, convertendo a fala em gesto inaugural de resistência. Como observa Heleieth Saffioti (2004), o patriarcado não se sustenta apenas pela força física, mas pelo controle da sexualidade e pelo silenciamento das mulheres; falar, portanto, é desorganizar essa engrenagem. A primeira trincheira de Teresa é a linguagem: antes de qualquer deslocamento material, ela resiste ao se autorizar a dizer, instaurando no espaço doméstico uma fissura na ordem que a queria calada.

Em “Fim de expediente”, a resistência assume forma menos ruidosa, mas igualmente política. A recusa da protagonista em preencher o campo “sexo” nos formulários da repartição

pública constitui um gesto mínimo que desafia a burocratização das identidades. Ao suspender a resposta esperada, ela interrompe o automatismo classificatório do Estado e questiona a naturalização da diferença sexual como dado fixo e incontornável. O ambiente de trabalho, longe de neutro, revela-se espaço de repetição de violências: mulheres com “corpos marcados do mesmo jeito pelas mesmas mãos” (Martins, 2022, p. 31) evidenciam a recorrência do abuso como mecanismo disciplinador. Conforme argumenta María Lugones (2014), a colonialidade de gênero opera ao naturalizar hierarquias que articulam sexo, raça e trabalho; a recusa da personagem, ainda que silenciosa, perturba essa naturalização. Sua primeira trincheira é o formulário — o espaço burocrático onde o poder pretende fixar identidades. Ao não preencher o campo, ela transforma um ato administrativo em contestação política.

Já em “Duas irmãs”, o enfrentamento desloca-se para o campo do afeto. Em um contexto em que a heteronormatividade busca fragmentar vínculos dissidentes, insistir na relação fraterna torna-se gesto de resistência às opressões que visam isolar e culpabilizar. O afeto, aqui, não é sentimentalização, mas estratégia diante do silenciamento e da patologização. A insistência no vínculo desafia a lógica que só se mantém ao expulsar ou invisibilizar o que escapa à norma. Como aponta Rita Segato (2005), a violência de gênero funciona como mensagem exemplarizante, destinada a reafirmar hierarquias; preservar o laço é recusar a eficácia dessa mensagem. A primeira trincheira das irmãs é o próprio vínculo: antes de qualquer enfrentamento público, elas resistem ao não permitir que a pressão familiar e social destrua o reconhecimento mútuo.

Por fim, em “Longe de mim”, a violência atinge contornos mais brutais — abandono paterno, dependência econômica, assédio e violência física — e a resistência emerge em meio ao trauma. No caso de Josi, esse movimento manifesta-se de forma contundente quando ela interpela a mãe e devolve ao espaço doméstico as palavras que a ferem. Ao questionar, ela rompe o pacto de silêncio que sustentava a autoridade masculina e a lógica da culpabilização infantil. Sua primeira trincheira é a pergunta: ao recusar a naturalização da violência e da precariedade, ela transforma a escuta passiva em contestação. A resistência, aqui, não se dá inicialmente por um gesto espetacular, mas pela palavra insistente que desestabiliza a normalização do abuso.

Rosana, em contraste com Teresa, surge inicialmente acomodada às imposições que regulam seu corpo e seu futuro, marcados pela dependência econômica e pela rotatividade masculina. Contudo, mesmo em sua ambivalência, há um ponto de inflexão: quando decide interromper o ciclo de violência, sua primeira trincheira deixa de ser o silêncio e passa a ser a

ação concreta contra o agressor. A resistência, nesse caso, nasce do limite extremo imposto pela violência física e pela humilhação pública.

Ao colocar os contos nessa ordem — Teresa, a funcionária de “Fim de expediente”, as irmãs e, finalmente, Josi — delinea-se uma gradação das primeiras trincheiras da resistência: a fala que rompe o silêncio; o gesto burocrático que desafia a norma; o vínculo afetivo que resiste à fragmentação; e a pergunta que desestabiliza a naturalização do abuso. Em todos os casos, a resistência não surge como abstração, mas como resposta concreta às opressões apontadas na seção anterior: silenciamento, controle do corpo, precarização material, violência simbólica e física.

A literatura, assim, evidencia que, mesmo nos espaços mais ordinários — a cozinha, o balcão da repartição, o quarto partilhado, a mesa do jantar — é possível identificar o instante inaugural em que a dominação começa a ser enfrentada.

2.1 Resistir é verbo de ação: a semente da subversão é o primeiro estalar da consciência

No conto “Teresa decide falar” (2022), de Lindevania Martins, a resistência não se configura como reação episódica, mas como gesto ontológico que desestabiliza os fundamentos da colonialidade do poder e do ser. A emergência da fala da égua não deve ser lida como elemento fantástico isolado, mas como dispositivo narrativo que tensiona o excepcionalismo humano e o monopólio epistêmico da racionalidade ocidental. Ao deslocar um animal fêmea do campo da natureza para o campo da linguagem articulada, o conto inscreve a resistência no plano da insurgência epistemológica.

Logo na abertura do texto, o chamado do proprietário — “Doutor, me ajude! – Teresa decidiu falar” (Martins, 2022, p. 9) — evidencia que a fala não é recebida como conquista, mas como problema. A resistência aparece, então, no próprio ato de enunciar, pois ao decidir falar, Teresa rompe o regime de sujeição que a confinava ao silêncio produtivo. O verbo decidir é central: indica agência e consciência, instaurando aquilo que María Lugones (2014, p. 940) denomina “tensão entre a sujeitificação e a subjetificação ativa”. A resistência emerge precisamente nesse intervalo — não como soberania moderna, mas como gesto mínimo de recusa à objetificação total.

O segundo momento decisivo ocorre quando a narrativa descreve: “Teresa, que não voltara a se deitar, atenta a tudo, relinchou, ergueu a cabeça em sua direção e logo começou um discurso. Não se compreendia o conteúdo, mas se via que ora fazia pausas dramáticas, ora se exaltava e falava mais rápido” (Martins, 2022, p. 10).

Aqui, a resistência não está apenas na emissão sonora, mas na performance discursiva. O espanto do veterinário — “fala como um orador experiente. Fala como uma grande estadista” (Martins, 2022, p. 10) — revela que o que ameaça a ordem não é simplesmente o fato de falar, mas a forma política da fala. A figura da “estadista” desloca Teresa do estatuto de objeto rural para o de sujeito político.

Nesse ponto, a análise pode ser articulada ao conceito de *lócus de enunciação*, formulado por Walter Mignolo (2008), o qual explica que todo conhecimento está situado, e a colonialidade do saber opera precisamente ao universalizar um ponto de vista específico — o europeu, masculino, branco — como se fosse neutro. A fala de Teresa instaura um *lócus de enunciação* outro: não apenas fala, mas fala desde um corpo historicamente reduzido à condição de natureza explorável. O terror que atravessa o veterinário e o sitiante não decorre da incompreensão do conteúdo, mas do deslocamento do lugar de onde se fala. Ao falar como “estadista”, Teresa invade o espaço reservado à racionalidade hegemônica e expõe a ficção da neutralidade epistêmica.

A resistência também se manifesta na recusa à mercantilização. Quando o veterinário sugere que, “em outras épocas, o senhor poderia explorar um animal desse em um circo” (Martins, 2022, p. 11), a narrativa explicita o impulso de reinscrever a diferença como espetáculo lucrativo. O fato de Teresa não ser imediatamente capturada por essa lógica coloca em tela a fratura do dispositivo colonial que transforma alteridade em mercadoria. Nesse gesto, a personagem encarna a ideia de um conhecimento que se diz neutro, mas que produz e reproduz espaços específicos que, naturalmente, não é neutro e nem objetivo ou universal, mas sim, dominante. A teoria é sempre escrita de um lugar, posicionada e escrita por alguém, um lugar de fala que não se pretende totalmente neutro. A esse lugar e a essa fratura Grada Kilomba (2019, p. 59) pontua que “todas/os nós falamos de um tempo e lugar específicos, de uma história e uma realidade específicas - não há discursos neutros”, ou seja, a fala surge como mecanismo de disputa pelo lugar de enunciação: quem pode produzir conhecimento? Quem pode ser reconhecido como sujeito cognoscente?

Outro trecho emblemático da resistência encontra-se na inversão do olhar: “Será que enquanto o doutor analisava Teresa, Teresa também o analisava?” (Martins, 2022, p. 11). Aqui, a pergunta desloca o eixo sujeito–objeto, haja visto que Teresa deixa de ser corpo examinado e torna-se consciência que examina, ou seja, trata-se de um gesto de desobediência epistêmica: o objeto colonial assume a posição de intérprete do mundo. Nesse ponto, a resistência não é apenas simbólica; ela é epistemológica, pois questiona a estrutura do saber que legitima a dominação.

O clímax da resistência, contudo, emerge na pergunta formulada pelo veterinário: “Quando os outros animais da sua propriedade perceberem que essa aqui está falando, será que eles também não desejarão o mesmo e começarão a falar?” (Martins, 2022, p. 13). Essa passagem explicita que o perigo não reside na exceção individual, mas na possibilidade de contágio coletivo, porque Teresa deixa de representar uma anomalia para tornar-se horizonte comunitário. Conforme Lugones (2014, p. 949), “Não se resiste sozinha à colonialidade do gênero. Resiste-se a ela desde dentro, de uma forma de compreender o mundo e de viver nele que é compartilhado. Comunidades, mais que indivíduos, tornam possível o fazer”, ou seja, a resistência à colonialidade do gênero não se realiza isoladamente, mas em comunidade. O medo do sitiante revela o reconhecimento implícito de que a consciência pode se expandir. A fala, nesse sentido, converte-se em semente política.

Logo, a resistência de Teresa articula-se em três níveis interdependentes: (1) agência decisional — “decidir falar”; (2) performance discursiva — falar como “estadista”; (3) potencial coletivo — a possibilidade de outros falarem. Cada nível tensiona um pilar da colonialidade: o silêncio imposto, a inferiorização ontológica e a fragmentação comunitária.

Ao final, a fala de Teresa não é traduzida nem plenamente compreendida, mas sua potência transformadora já se instaurou. A resistência, aqui, não depende do reconhecimento do opressor; ela se realiza no próprio ato de enunciar. Ao romper o silêncio, Teresa reconfigura a fronteira entre humano e animal, natureza e cultura, objeto e sujeito. O conto, assim, encena uma forma de reexistência que não busca assimilação ao modelo hegemônico, mas sua desestabilização radical.

Agora, em “Fim de Expediente”, a resistência organiza-se como um processo progressivo que se intensifica ao longo do conto, partindo de gestos quase imperceptíveis até culminar em um ato público de afirmação ontológica. Assim como em “Teresa decide falar”, a resistência não surge como ruptura imediata, mas como construção gradual da consciência de si, do corpo e da memória. Desse modo, o percurso da protagonista pode ser compreendido como um deslocamento contínuo: da recusa íntima à assimilação completa até alcançar o gesto mais radical de soberania — o beijo público.

No início, a resistência manifesta-se como não adesão total à norma. Inserida no espaço burocrático da repartição, ambiente marcado pela repetição — o ventilador que “vive sempre fazendo os mesmos movimentos”, o expediente que se repete mecanicamente — a personagem é interpelada por uma estrutura que pretende naturalizar hierarquias. Mulher, negra, pobre e lésbica, ela ocupa um lugar que a matriz colonial de gênero, conforme analisa María Lugones (2014; 2020), define como subalterno. Contudo, seu corpo não se acomoda plenamente. O suor,

o incômodo, o desconforto não são apenas descrições físicas: indicam que a disciplina não produziu consenso interno. O fato de ela sentir estranhamento já constitui uma primeira forma de resistência, pois revela a falha da naturalização.

A violência da infância — o beijo aos doze anos e a agressão do irmão — inaugura outro movimento na trajetória da protagonista. Ela afirma que precisou esquecer para “continuar vivendo” (Martins, 2020). Esse esquecimento, contudo, não deve ser lido como submissão pura, mas como estratégia de sobrevivência diante da heterossexualidade compulsória que, segundo Adrienne Rich (2010, p. 19-31), funciona como instituição política destinada a manter as mulheres vinculadas à norma patriarcal. Nesse contexto, esquecer significa proteger-se da punição moral e física.

Entretanto, o apagamento nunca se realiza de forma absoluta. A reflexão de Lélia Gonzalez ilumina essa tensão ao afirmar que a consciência exclui o que a memória inclui e que a memória possui astúcias próprias, falando “através das falhas do discurso da consciência” (Gonzalez, 2020, p. 79). Desse modo, a memória da violência e do desejo permanece inscrita no corpo, impedindo que a subjetividade seja totalmente capturada pelo discurso dominante. A resistência manifesta-se, então, como uma latência ativa: aquilo que foi silenciado continua operando como força de retorno.

No espaço de trabalho, a colonialidade racial e de gênero ganha forma no colega branco que a observa com desprezo: “O outro funcionário que senta na mesa ao lado está na repartição há 15 anos [...] Mas volta e meia ele lança contra você um olhar de desprezo. Ele acha que você não conhece seu lugar. [...] Ninguém apostaria em você, mas um dia você vai ganhar.” (Martins, 2022, p. 28).

O olhar do colega funciona como mecanismo de vigilância epistêmica, reafirmando a crença em lugares fixos e naturais. Ele representa a internalização da hierarquia racial e de gênero que a modernidade colonial instituiu. A resposta da protagonista — “Você ri” — constitui uma inflexão significativa. O riso não confronta diretamente, mas desestabiliza. Ela recusa a interiorização do desprezo e desmonta a expectativa de submissão silenciosa. Ao aceitar o desafio, ela não legitima a lógica competitiva que a exclui; projeta uma vitória que não depende do reconhecimento do sistema. Essa atitude evidencia uma desobediência que não se anuncia como confronto frontal, mas como deslocamento da lógica imposta.

À medida que o conto avança, a resistência desloca-se do plano simbólico para o corporal. A interpelação narrativa explicita o esgotamento da performance: “você nunca gostou de expor seu corpo, mas está cansada de se esconder”. O cansaço torna-se, então, elemento decisivo, pois revela o limite da adaptação contínua às normas sociais. Performar a

feminilidade, conforme discute Henrietta Moore (1997) ao analisar o discurso cultural do “Sexo”, implica reiterar códigos que determinam quais comportamentos, gestos e aparências são considerados aceitáveis para determinados corpos. Ao ocultar-se, a protagonista reproduzia defensivamente a lógica normativa que associa as mulheres à modéstia, ao controle e à invisibilidade. Contudo, o desgaste provocado por essa encenação contínua evidencia a impossibilidade de sustentar indefinidamente uma identidade construída pela repressão do desejo. A resistência passa a significar, portanto, a interrupção da máscara e a reivindicação do próprio corpo como espaço legítimo de existência.

O gesto de desabotoar a camisa constitui uma ruptura visível: “Há botões nos punhos de sua camisa e você desabotoa. [...] Você expõe seus seios. Agora, as suas próprias cicatrizes também são visíveis.” (Martins, 2020, p. 30-31). Aqui, o corpo deixa de ser apenas objeto de regulação e torna-se lócus de enunciação. As cicatrizes, descritas como vivas e profundas, materializam a violência patriarcal inscrita na carne. Ao expô-las na repartição, espaço emblemático da racionalidade burocrática, a protagonista rompe a separação moderna entre público e privado. A dor que deveria permanecer confinada ao âmbito doméstico torna-se presença pública. Esse gesto amplia a resistência: não é apenas recusa íntima, mas intervenção espacial que desestabiliza a neutralidade institucional.

O reencontro com a mulher do passado intensifica a dimensão coletiva da resistência: “- Você lembra de mim?/ - Eu poderia esquecer?” (Martins, 2022, p. 31). Neste ponto, a pergunta inaugura o reconhecimento mútuo que, conforme Ballestrin (2020, p. 219), a identidade constitui-se na reciprocidade do olhar. Assim, ao reconhecerem-se, as duas mulheres transformam memória individual em memória compartilhada e o que era vivido como culpa privada converte-se em experiência comum. Em outras palavras, a resistência deixa de ser apenas individual e assume caráter comunitário. Essa passagem é fundamental, pois rompe a lógica isolacionista que sustenta a vergonha.

A tentativa de interrupção masculina — “seis horas! Fim de expediente!” (Martins, 2022, p. 31) — representa o esforço final de restaurar a ordem disciplinar. O colega invoca o tempo institucional como limite do gesto. Contudo, a narrativa conclui: “Vocês não irão para o inferno para que ele tenha paz. Vocês se beijam.” (Martins, 2022, p. 31).

O beijo público configura-se como a forma mais contundente de resistência na narrativa, pois condensa e torna visíveis todos os movimentos anteriores de deslocamento subjetivo vividos pela protagonista. O gesto não emerge como ação isolada ou impulso espontâneo, mas como culminância de um processo gradual de reconstituição de si. Sua realização somente se torna possível porque houve, previamente, uma memória que resistiu ao apagamento imposto

pela heteronormatividade, um riso que desestabilizou o olhar de desprezo racializado, um cansaço que revelou o limite da performance exigida pelo sistema colonial de gênero e um corpo que, ao se expor, reivindicou para si o estatuto de lócus de enunciação. Assim, o beijo não representa apenas um ato afetivo, mas a síntese política de um percurso de insurgência que desloca a personagem da sobrevivência silenciosa para a afirmação pública de sua existência.

Nesse momento da narrativa, a resistência ultrapassa o plano da interioridade e assume espessura ontológica e política. O corpo, antes marcado pelo silenciamento, pela vigilância e pela necessidade de adaptação, converte-se em espaço de visibilidade e enunciação. Não se trata apenas de uma reação subjetiva ao constrangimento imposto pelo ambiente institucional e pela moral heteronormativa, mas da afirmação de um modo de existir que desestabiliza a lógica classificatória da matriz colonial de gênero. O gesto rompe com a expectativa de contenção feminina e desafia o regime normativo que historicamente relegou as experiências lésbicas ao segredo, à culpa e à invisibilidade. Ao tornar público o afeto, as personagens recusam a política do silêncio que sustenta a ordem heteropatriarcal.

A reflexão de Cheryl Clarke (1988) ilumina essa dimensão ao afirmar que assumir-se lésbica em uma cultura supremacista, racista e misógina constitui, em si, um ato de resistência, pois rompe com a destinação histórica que vincula as mulheres à dependência heterossexual e à função reprodutiva. De maneira convergente, Adrienne Rich (1996) compreende a existência lésbica como presença histórica e criação contínua de significado, isto é, como prática que reinscreve a experiência feminina fora da gramática patriarcal e amplia o campo do possível para outras mulheres. Nesse sentido, o beijo adquire dimensão coletiva: ainda que realizado por sujeitos específicos, ele confronta uma estrutura histórica mais ampla de apagamento e exclusão.

Além disso, o gesto produz uma ruptura simbólica com a moral religiosa mobilizada como instrumento disciplinador. Ao afirmarem que não irão para o inferno “para que ele tenha paz”, as personagens recusam a internalização da culpa que sustenta a estabilidade simbólica do patriarcado. O inferno funciona, nesse contexto, como tecnologia moral de controle: projeta punição para assegurar conformidade e transforma o medo em mecanismo de submissão. Ao rejeitarem esse destino, as mulheres desarticulam a lógica que converte dissidência em pecado e pecado em silêncio. A recusa da culpa representa, portanto, a recusa de uma subjetividade construída pela vergonha.

Desse modo, o conto constrói a resistência não como heroísmo grandioso ou ruptura absoluta, mas como processo lento de recuperação do corpo, da memória e da linguagem. O beijo público encerra esse percurso ao tornar visível aquilo que o sistema heteronormativo exige

que permaneça oculto. Mais do que transgressão momentânea, o gesto constitui uma reivindicação de humanidade plena, pois afirma o direito de existir, desejar e ocupar o espaço público sem submeter-se às formas históricas de apagamento impostas às mulheres dissidentes.

Essa última forma de resistência é a mais potente, porque desloca o eixo da narrativa da lógica da sobrevivência para a da plenitude existencial. Até então, os movimentos anteriores operavam como fissuras na estrutura: a recusa íntima à assimilação impedia a naturalização total da hierarquia; o esquecimento estratégico funcionava como mecanismo de autopreservação diante da violência; o riso desestabilizava o olhar de desprezo racializado; o cansaço revelava o limite da performance exigida; e a exposição das cicatrizes convertia o corpo em denúncia pública. O beijo, entretanto, ultrapassa a dimensão da ruptura. Mais do que fender a norma, ele instaura outra possibilidade de existência. Não se configura apenas como negativa da ordem heteronormativa, mas como afirmação ativa de um modo legítimo de viver e desejar. Nesse sentido, a resistência deixa de operar apenas de forma reativa e passa a constituir a criação concreta de um horizonte alternativo no interior do próprio espaço que pretendia mantê-las silenciosas e invisíveis.

Desse modo, o conto organiza a resistência em três movimentos articulados. O primeiro corresponde a uma resistência interior, na qual a subjetividade recusa a assimilação completa e preserva, na memória, aquilo que o discurso dominante tenta apagar. O segundo manifesta-se como resistência corporal e simbólica, perceptível no riso, no esgotamento da performance e na exposição das cicatrizes, elementos que rompem a fronteira entre o privado e o público. Por fim, o terceiro movimento configura uma resistência ontológica e coletiva, concretizada no reconhecimento mútuo e no beijo público como afirmação soberana da existência lésbica.

Essa progressão evidencia que resistir, para corpos atravessados pela colonialidade de gênero, raça e sexualidade, não significa apenas enfrentar a opressão em momentos isolados, mas reconstruir continuamente a própria possibilidade de existir. A resistência aparece, assim, como processo cumulativo de reconstituição subjetiva e de reconfiguração do espaço social. O beijo final não inaugura esse percurso; ele torna visível aquilo que já vinha sendo elaborado no interior da personagem desde o início da narrativa. Ao transformar em gesto público aquilo que antes precisava permanecer oculto, o conto converte a experiência íntima em afirmação coletiva de existência. A narrativa encerra-se, portanto, não sob o signo da tolerância ou da concessão, mas da soberania: as personagens já não negociam sua legitimidade diante da norma, porque passam a existir fora da necessidade de autorização do olhar heteropatriarcal.

Em “Duas irmãs”, a resistência assume uma configuração distinta, articulando-se como um processo contínuo que atravessa corpo, afeto e memória. Diferentemente das narrativas

anteriores, em que a insurgência emerge a partir de rupturas individuais mais evidentes, o conto constrói a resistência sobretudo por meio do vínculo afetivo e da experiência compartilhada entre as personagens. Assim, os modos de insurgência de Maria Rita e Maria Lúcia não se limitam a ações isoladas, mas constituem uma estratégia integrada de afirmação existencial frente à colonialidade de gênero, raça e sexualidade.

As duas irmãs experienciam formas de opressão produzidas por estruturas patriarcais e capitalistas; contudo, desenvolvem maneiras de existir que desafiam a normatização da experiência feminina, heteronormativa e racialmente hierarquizada. Desde o início da narrativa, o vínculo entre elas configura-se como núcleo da resistência, pois a comunhão de corpos, a empatia e o compartilhamento de experiências preservam modos de vida que escapam à lógica individualizante da modernidade colonial. O afeto, nesse contexto, não aparece como elemento secundário ou privado, mas como prática política de sustentação mútua diante de um mundo estruturado pela violência e pela exclusão.

Além disso, a relação entre as irmãs rompe com a lógica patriarcal que frequentemente fragmenta as mulheres e as coloca em posição de rivalidade ou isolamento. A narrativa privilegia a construção de uma subjetividade relacional, na qual sobreviver depende também da capacidade de reconhecer-se no outro e construir redes de cuidado. Desse modo, a resistência deixa de ser apenas enfrentamento direto da opressão e passa a manifestar-se como preservação da memória, do afeto e da possibilidade de existir coletivamente fora das formas normativas impostas pelo poder colonial. Como descreve a narrativa:

Abraçadas, lhes agradável serem idênticas e se compreenderem tanto que as palavras se tornaram supérfluas. Os fios que compunham a massa negra de seus cabelos se enredavam um ao outro no ímpeto vigoroso e, ganhando vida, se misturavam como uma única coisa numa ondulação constante. Nas pernas enlaçadas, em contínuo deslizar desta sobre aquela, experimentavam a solidez dos músculos jovens. As mãos garimpavam às cegas as pequenas imperfeições que, quando produzidas na pele de uma, se produziam como que por um milagre na pele da outra. Suas bocas se uniam. E aquele silêncio profundo em que se entendiam era quebrado pelos ruídos molhados de cada língua serpenteando dentro da boca da outra. Se não tivessem nunca mais que se separar seriam felizes e se bastariam (Martins, 2022, p. 86).

O primeiro trecho do conto constrói uma relação de profunda fusão afetiva e corporal entre Maria Rita e Maria Lúcia, apresentando as irmãs como sujeitos que escapam à lógica individualizante da modernidade colonial. A narrativa afirma que era “agradável serem idênticas e se compreenderem tanto que as palavras se tornaram supérfluas” (Martins, 2022, p. 86), indicando que o vínculo entre elas ultrapassa a comunicação convencional e se estabelece em um nível quase orgânico. A linguagem verbal torna-se insuficiente porque o reconhecimento

mútuo ocorre diretamente pelo corpo, pelo toque e pela experiência compartilhada.

Essa fusão manifesta-se de forma intensa na imagem dos cabelos: “Os fios que compunham a massa negra de seus cabelos se enredavam um ao outro no ímpeto vigoroso e, ganhando vida, se misturavam como uma única coisa numa ondulação constante” (Martins, 2022, p. 86). O cabelo, elemento historicamente racializado e submetido a mecanismos de controle e disciplinamento, deixa de funcionar apenas como marca estética para converter-se em extensão viva da ligação entre as irmãs. O entrelaçamento dos fios simboliza a recusa da fragmentação imposta pela colonialidade, que opera justamente pela separação entre corpos, afetos e subjetividades.

A dimensão tátil reforça ainda mais essa experiência de comunhão: “Nas pernas enlaçadas, em contínuo deslizar desta sobre aquela, experimentavam a solidez dos músculos jovens” (Martins, 2022, p. 86). O corpo, aqui, não aparece como objeto de exploração ou vigilância, mas como espaço de acolhimento, reconhecimento e pertencimento. Quando “as mãos garimpavam às cegas as pequenas imperfeições que, quando produzidas na pele de uma, se produziam como que por um milagre na pele da outra” (Martins, 2022, p. 86), a narrativa sugere uma subjetividade compartilhada, na qual a dor e as marcas de uma reverberam na outra. A experiência corporal rompe, assim, com a lógica individualista e competitiva que sustenta a racionalidade moderna e colonial.

O silêncio que organiza a relação entre elas também possui dimensão política. “Suas bocas se uniam. E aquele silêncio profundo em que se entendiam era quebrado pelos ruídos molhados de cada língua serpenteando dentro da boca da outra” (Martins, 2022, p. 86). O silêncio não representa ausência de comunicação, mas a construção de uma linguagem própria, que escapa às formas normativas de inteligibilidade. O desejo compartilhado — “Se não tivessem nunca mais que se separar seriam felizes e se bastariam” (Martins, 2022, p. 86) — evidencia a criação de um espaço afetivo autônomo, capaz de existir fora das estruturas patriarcais e heteronormativas que historicamente vinculam as mulheres à dependência masculina e à função reprodutiva.

Essa dimensão insurgente do vínculo torna-se ainda mais evidente quando as irmãs decidem romper com o controle exercido pela boate:

Voltaram, subiram para o escritório do contratante e disseram juntas a ele:
- Esta vida nos machuca tanto que vamos partir. Foi assim que ele respondeu:
- Vocês não têm permissão. (Martins, 2022, p. 88).

A resposta do contratante evidencia a naturalização da posse sobre os corpos femininos racializados. A negativa — “Vocês não têm permissão” — revela que a exploração não se limita ao campo econômico, mas envolve também o controle da circulação, do desejo e da autonomia das personagens. O uso do plural é significativo: não se trata apenas de controlar indivíduos isolados, mas de impedir a continuidade do vínculo que lhes garante força e reconhecimento mútuo. A estrutura de poder percebe a união entre as irmãs como ameaça justamente porque ela produz uma forma de existência que escapa à lógica da submissão.

É nesse contexto que o cabelo adquire dimensão explicitamente política e insurgente:

Imóveis, fecharam os olhos em silêncio e se concentraram. Seus cabelos ganharam vida. Os fios grossos se uniram, serpentearam, subiram e, como um laço, apertaram o pescoço do homem. Ele xingou, tentou fugir, tentou rompê-los com suas mãos fortes, mas logo as irmãs ouviram o barulho dos ossos quebrados até que a vida lhe fugisse (Martins, 2022, p. 88).

O elemento que antes simbolizava comunhão afetiva converte-se em instrumento de enfrentamento. O cabelo negro, frequentemente alvo de estigmatização racial e de tentativas de disciplinamento estético, torna-se aqui força material de resistência. A transformação dos fios em arma subverte violentamente a lógica colonial que historicamente associou corpos negros à passividade e à objetificação. Não se trata de violência gratuita, mas da materialização de uma agência construída a partir daquilo que o próprio sistema tentou inferiorizar. O corpo racializado deixa de ocupar a posição de objeto dominado e assume o lugar de sujeito da ação.

Posteriormente, a narrativa desloca a resistência do campo corporal para o da memória e da subjetividade:

Maria Rita começou a desconfiar de si mesma e das suas memórias. Seria tudo uma fantasia? Ao espelho perguntava-se quem ela era. Um corpo único ocupado por duas pessoas? Ou, como os pais queriam, elas se transformaram apenas em Maria Rita? Ou na verdade, ela seria Maria Lúcia? Examinava seus olhos. Não poderia descobrir ali um resquício da irmã? Ela ainda estaria dentro de si? (Martins, 2022, p. 92).

O questionamento identitário explicita a violência do apagamento social. A dúvida sobre quem ela é evidencia a tentativa externa de dissolver Maria Lúcia e impor uma identidade única, inteligível e estável. Contudo, a memória da irmã persiste como núcleo constitutivo da subjetividade de Maria Rita. A resistência, nesse momento, não se manifesta apenas como enfrentamento direto da violência física ou institucional, mas como recusa ao apagamento afetivo e identitário. Mesmo diante da pressão social para reorganizar sua existência dentro de categorias normativas, Maria Rita continua sustentando a presença da irmã em si mesma.

Desse modo, o conto constrói a resistência como experiência que atravessa simultaneamente corpo, afeto e memória. O vínculo entre as irmãs não representa apenas proximidade emocional, mas a criação de uma forma alternativa de existência frente à colonialidade do ser. A narrativa evidencia que resistir não significa somente sobreviver à violência, mas preservar modos de relação, de subjetividade e de pertencimento que o sistema colonial, patriarcal e capitalista tenta continuamente fragmentar, controlar e apagar. O afeto compartilhado transforma-se, assim, em espaço de proteção e permanência, permitindo que as personagens sustentem uma existência que escapa às formas normativas de individualização e submissão.

Nesse sentido, a narrativa organiza a resistência em três movimentos articulados: o primeiro manifesta-se na dimensão afetiva e corporal, perceptível na comunhão entre as irmãs, no entrelaçamento físico e na preservação do vínculo íntimo, que funciona como espaço de acolhimento e insurgência frente às imposições externas; o segundo movimento corresponde à resistência contra a exploração institucional e simbólica, evidenciada na recusa de transformar o corpo e o afeto em mercadoria, na ruptura com o controle exercido pela boate e na insistência em preservar a memória diante das tentativas de apagamento social; e, por fim, o terceiro movimento configura uma resistência ontológica e coletiva, concretizada na criação de um modo de existência que desafia normas binárias, hierarquias coloniais e formas rígidas de identidade, afirmando a soberania relacional das irmãs.

Em síntese, “Duas irmãs” demonstra que a resistência não se limita a gestos isolados nem se reduz à recusa passiva da opressão. A narrativa a apresenta como um processo contínuo, no qual corpo, afeto e memória se entrelaçam para produzir formas de vida que confrontam o poder normativo. A insistência em preservar o vínculo, a transformação do corpo em instrumento de agência e a permanência da memória compartilhada configuram uma resistência simultaneamente íntima e política, individual e coletiva. Mais do que enfrentar diretamente a violência, as irmãs constroem uma forma própria de existir, baseada na reciprocidade e na comunhão, desafiando uma estrutura histórica que tentou reduzir seus corpos e afetos à lógica do controle, da exploração e do apagamento.

No conto “Longe de mim”, a resistência emerge a partir da compreensão do corpo como território político atravessado por relações de poder. Rosana, mulher negra, mãe solo e economicamente vulnerável, encontra-se situada em uma estrutura que articula gênero, raça e classe como dispositivos de controle. Sua relação com Fernando não pode ser lida apenas como submissão individual, mas como resultado de uma engrenagem histórica que condiciona a sobrevivência feminina à presença masculina. A dependência não é escolha livre, mas

imposição estrutural.

O diálogo entre mãe e filha explicita essa coerção internalizada:

- Vamos viver só nós dias.
- E como iríamos nos manter, Josi?
- Posso trabalhar. Ajudo Você.
- Você é só uma criança. Uma Mulher precisa de um homem. (Martins, 2020, p. 14).

A frase de Rosana — “uma mulher precisa de um homem” — funciona como condensado da colonialidade de gênero descrita por Lugones (2020, p. 57), na medida em que materializa a operação do poder sobre o corpo feminino, a sexualidade, o trabalho e a subjetividade. Neste ponto, não se trata apenas de uma crença pessoal internalizada, mas da repetição histórica de uma norma social que associa a feminilidade à dependência e a masculinidade à provisão. Esse enunciado revela como o patriarcado e a matriz colonial definem papéis de gênero rígidos, naturalizando a dominação masculina e criando um horizonte de possibilidades restrito para a vida das mulheres.

A violência não precisa se manifestar fisicamente para ser efetiva; como observa Solnit (2017, p. 47), a coerção se estrutura também por vias sutis, econômicas e sociais. No caso de Rosana, a precariedade material e a necessidade de sustento funcionam como mecanismos de controle, reforçando a ideia de que sua liberdade depende da mediação masculina. A frase, portanto, é simultaneamente prescritiva e normatizante: ela instrui, naturaliza e alerta sobre os limites impostos pela colonialidade do poder.

No entanto, a narrativa evidencia que essa percepção não equivale a uma passividade absoluta. Rosana atua dentro das margens possíveis de agência, o que Lélia Gonzalez (2018, p. 54) identifica como “resistência passiva”: estratégias de sobrevivência que se desenrolam dentro das restrições impostas pelo sistema opressor.

Ao afirmar: “Poucas têm a sorte de fazer só o que desejam” (Martins, 2020, p. 14) Rosana demonstra consciência da impossibilidade de agir plenamente fora das normas que regem sua existência, reconhecendo que a autonomia feminina está condicionada por fatores sociais, econômicos e culturais. Essa consciência, embora não se transforme imediatamente em rebelião direta, constitui uma forma de resistência silenciosa e cotidiana, pois a personagem negocia sua vida e seu corpo com a lógica do opressor, evitando riscos e preservando sua integridade. A “resistência passiva” não é conformismo, mas reconhecimento estratégico das brechas de poder: é agir dentro do limitado espaço de ação que lhe é permitido, mantendo-se viva, preservando-se e, de forma tácita, desafiando a naturalização da submissão. Além disso, a frase reflete uma internalização do pacto patriarcal que não é neutra nem inocente.

Ela evidencia como o controle sobre o corpo e a autonomia feminina se reproduz por meio da transmissão intergeracional: Rosana repete, consciente ou inconscientemente, a norma que também é imposta à filha, mostrando que a coerção se materializa tanto na estrutura social quanto na esfera íntima da família. A consciência de Rosana sobre essa norma evidencia a tensão entre agência e restrição, entre sobrevivência e dominação. Por meio dessa frase, o conto expõe a complexidade do poder colonial: ele é simultaneamente econômico, simbólico e afetivo, atravessa gerações e molda subjetividades, definindo aquilo que é possível desejar, fazer ou sonhar.

Dessa forma, o enunciado “uma mulher precisa de um homem” não pode ser lido como uma simples frase de resignação. Ele é, paradoxalmente, espaço de análise para compreender a operação histórica da opressão e o surgimento de microformas de resistência. Rosana, ao perceber as limitações impostas e atuar dentro delas, ilustra a sutileza da resistência cotidiana, que se manifesta na consciência de sua situação, na negociação estratégica de sua agência e na preservação do corpo e da subjetividade frente à lógica patriarcal e colonial.

Nesse sentido, é possível afirmar que o modo de pensar e agir de Rosana está profundamente atravessado pela estrutura patriarcal e pelos papéis de gênero historicamente construídos. Como observam Gomes, Balestro e Rosa (2016, p. 4),

Os papéis desempenhados pelos gêneros advêm de uma construção histórica e social que determinou a cada um dos sexos inclusive o alcance de sua capacidade emocional, física, intelectual, e, assim, estabelecendo limites genéricos de atuação em todas as áreas. (Gomes; Balestro; Rosa, 2016, p. 4).

Esses limites não são apenas normativos, mas se inscrevem no cotidiano das relações de poder, regulando comportamentos, desejos e possibilidades de agência. Quando se observa a experiência de mulheres negras, a complexidade se intensifica. Kilomba (2019, p. 190) evidencia que

Mulheres *negras*, por não serem nem brancas nem homens, passam a ocupar uma posição muito difícil dentro de uma sociedade patriarcal de supremacia branca. Nós representamos um tipo de ausência dupla, uma Outridade dupla, pois somos a antítese tanto da branquitude quanto da masculinidade. (Kilomba, 2019, p. 190).

Essa “ausência dupla” implica uma condição de marginalidade estrutural, na qual as mulheres negras são simultaneamente negadas e objetificadas, suas identidades e corpos sendo constantemente avaliados e controlados segundo padrões que não lhes pertencem.

A perpetuação dessa dominação passa também pelo silêncio, entendido por Solnit (2017, p. 47) como produto de múltiplos silêncios estruturais: “os silêncios mútuos que chamamos de

papeis de gênero”, nos quais ao homem se exige a preservação da virilidade e da autoridade, enquanto à mulher se impõe a subserviência e a abstenção de questionamento. O silêncio feminino, longe de ser mera ausência de fala, torna-se assim um mecanismo histórico de reprodução da hegemonia masculina, condicionando comportamentos e naturalizando a desigualdade.

No contexto do conto, esse aparato de silêncio e limitação molda a consciência de Rosana e, por extensão, a posição de Josi, demonstrando como a colonialidade de gênero opera simultaneamente na esfera material, simbólica e afetiva, definindo as fronteiras do possível e do permitido para os corpos femininos e negros. Essa estrutura de dominação não se restringe à mãe ou ao amante, mas atravessa as relações familiares, os espaços domésticos e a construção da subjetividade infantil. Ao questionar a mãe, Josi não apenas interpela Rosana; ela desafia toda uma lógica de poder que naturaliza a submissão feminina e institui relações de troca baseadas em coerção e dependência econômica. Nesse sentido, a jovem coloca em negação o pacto colonial, evidenciando a tensão entre a posição socialmente imposta e a consciência de sua própria agência.

A figura de Josi funciona, assim, como consciência crítica e agente de ruptura desse lugar subordinado. Sua repulsa e ódio em relação aos homens que representam essa violência – bem como seus questionamentos persistentes à mãe — não se configuram como mero ressentimento, mas como ações ético-político-epistêmicas, capazes de criar fissuras na matriz colonial de poder que controla gênero, sexualidade, afetos e saberes (Mignolo, 2017). Ao afirmar sua autonomia e negar o lugar de subordinação, Josi inaugura formas de resistência que atravessam corpo, memória e relações sociais, estabelecendo um horizonte de existência alternativo frente à lógica patriarcal e colonial.

- Eu nunca vou precisar [de homem]. Juro para você.
- Não ri, mãe. Falo sério. Estou cansada de tanto tio. Aliás, por que me obriga a chamar todos assim? Odeio essa palavra.
- [...]
- Vou arrumar um outro tio legal para você. Igual ao Tio Paulo.
- Por que não podemos ficar sozinhas? Me responde! (Martins, 2020, p. 14).

Neste trecho, Josi emerge como voz da desobediência epistêmica, confrontando diretamente a norma patriarcal que naturaliza a violência e a submissão feminina. Sua assertividade não se limita a um gesto infantil, mas representa a percepção crítica de uma estrutura de poder que atravessa relações familiares e define a materialidade da vida das personagens. A personagem, embora nascida em um ciclo de violência, questiona e subverte a lógica colonial que controla gênero, sexualidade e saberes, realizando fissuras na matriz

colonial de poder (Mignolo, 2017). A narrativa evidencia que o poder coercitivo se manifesta não apenas pelo assédio direto, mas também por mecanismos de hierarquia simbólica e social que sustentam a submissão feminina — no caso de Josi, mediada pela mãe e pelos amantes que circulam na casa.

A resistência de Josi se articula no cotidiano como um ato ético-político-epistêmico, no qual a consciência crítica cria uma ruptura epistêmica que possibilita insurgência contra estruturas de dominação. O pensamento transformado em ação, como afirma Nogueira (2014, p. 23), demonstra que o conhecimento não é neutro: é instrumento de poder, mas também de emancipação. Miglievich-Ribeiro (2014, p. 78) enfatiza que a consciência, quando articulada como ato ético-político-epistemológico, pode gerar fraturas capazes de libertar culturas subalternas, evidenciando uma insurgência que revela o funcionamento oculto das estruturas coloniais.

O desafio ético-político-epistemológico da razão decolonial reside em reconhecer a geopolítica do conhecimento, rejeitando a transparência da linguagem iluminista em prol de uma fratura epistemológica. Essa fratura permite uma perspectiva libertadora, tanto no campo discursivo quanto na prática, sem pretensão de falar em nome de coletividades heterogêneas, mas assumindo a necessidade de insurgir-se contra estruturas de poder que silenciam certos grupos. A denúncia dessa geopolítica é condição para afirmar a América Indo-Afro-Latina como lócus de enunciação (Miglievich-Ribeiro, 2014, p. 78), tornando visível a produção de hierarquias e o espaço de contestação de Josi dentro da própria casa.

Quando a personagem manifesta seu nojo e ódio pelos homens que a mãe traz para casa, e questiona se Rosana sente o mesmo, a resposta revela a tensão entre sobrevivência material e violência simbólica: “Poucas tem a sorte de fazer só o que desejam” (Martins, 2020, p. 16) e “Droga de menina egoísta! (...) quer ficar sem o que comer, o que vestir? Também não gosto disso. Faço por você. Como vou te sustentar? Dinheiro não cai do céu” (Martins, 2020, p. 16). Aqui, a narrativa expõe como a coerção econômica se entrelaça à opressão patriarcal, mostrando que a violência contra mulheres negras não é apenas física ou sexual, mas atravessa a materialidade da vida cotidiana, forçando escolhas de sobrevivência.

A situação se intensifica quando Fernando entra na casa e encontra Josi sozinha:

- Você é muito bonita, garota. Já é uma mocinha. Daqui a pouco vira mulher. Lembrei daquela mão dentro da blusa da minha mãe e me encolhi.
- Vai ficar mais linda que sua mãe. Todos os homens vão querer você. Assim como eu agora.
- O nojo que eu sentia dele redobrava e eu nada dizia, sentindo o nó na garganta que me causava aquela repugnância.
- Nunca gostei de mulher com filho. Dá muito trabalho. Mas com filha é outra história.

Ele passou a mão grossa pelos meus cabelos compridos, pelos meus ombros. Pelos botões da minha blusa. Estremeci.
 - Tremeu. Gostou da mão do tio, não foi? Aposto que está gostando. Aposto que vai ficar mais safada que sua mãe - e chegou o rosto mais perto do meu, beijando meu pescoço.
 (Martins, 2020, p. 17-18).

Neste trecho, a narrativa evidencia a intensa violação do corpo infantil e o exercício explícito de poder coercitivo sobre Josi. Fernando representa não apenas a violência masculina direta, mas a cristalização da lógica patriarcal e colonial que naturaliza o controle sobre corpos femininos, especialmente os corpos de mulheres negras e crianças (Kilomba, 2019, p. 190). A sua linguagem e gestos — da objetificação do corpo de Josi à sexualização precoce — funcionam como mecanismos de dominação que articulam gênero, idade e poder econômico, mostrando como a colonialidade atravessa simultaneamente dimensões físicas, simbólicas e afetivas (Lugones, 2020, p. 57).

A resposta afetiva de Josi, embora silenciosa, manifesta resistência corporal imediata: seu encolher, estremecer e a sensação de repulsa indicam uma percepção clara da invasão e a recusa de naturalizar a violência. Essa reação corporal é um gesto de agência e autoproteção, ainda que em um corpo infantil, e configura uma primeira fissura na normalização da violência (Solnit, 2017, p. 47). Mesmo diante do abuso, Josi não se cala internamente; o “nó na garganta” e o “nojo que dobrava” revelam a emergência de uma consciência crítica diante da tentativa de dominação, que atravessa sua subjetividade e memória afetiva.

A violência simbólica também se manifesta nas palavras de Fernando, que reforçam a lógica da hipersexualização infantil e da posse sobre o corpo de Josi: “Aposto que vai ficar mais safada que sua mãe” (Martins, 2020, p. 18). Aqui, a narrativa evidencia a interseção entre gênero e geração, demonstrando que a opressão não se limita ao patriarcado adulto, mas se projeta sobre a infância, moldando expectativas e restringindo o espaço de agência da criança. A sexualização precoce é, portanto, um instrumento de dominação epistêmica: Fernando impõe uma narrativa de controle, normalizando a exploração do corpo feminino e naturalizando sua subordinação desde cedo.

Ao mesmo tempo, Josi encarna uma resistência epistêmica, ao reconhecer a injustiça e a violência e se distanciar mental e fisicamente da situação de assédio. O estremecimento, o nó na garganta e o nojo são sinais de que sua consciência rejeita a norma colonial que naturaliza corpos femininos como objetos de prazer alheio. Essa resistência não se limita à dimensão corporal; é também simbólica e cognitiva, na medida em que Josi se recusa a internalizar a lógica patriarcal que normaliza a exploração, mantendo uma autonomia subjetiva mínima, um

espaço próprio de agência em relação à figura masculina que a oprime (Miglievich-Ribeiro, 2014, p. 78).

A ação de empurrar Fernando e fugir evidencia uma passagem do reconhecimento à ação, materializando sua resistência. Ao se colocar fora do alcance da violência, Josi afirma a primazia de seu corpo sobre a imposição alheia. Esse gesto é seguido por uma observação angustiada da rua, onde outras crianças brincam de pega-pega: “‘Não tenho medo de nada, não tenho medo de nada, não tenho medo de nada’, dizia baixinho para mim mesma, enquanto observava as outras crianças brincando de pega-pega no meio da rua” (Martins, 2020, p. 19). A cena evidencia a infância usurpada de Josi, que não pode experimentar a liberdade lúdica que caracteriza o desenvolvimento infantil, ao passo que seu espaço doméstico se torna inóspito, permeado pelo risco e pela coerção.

A narrativa, assim, estabelece um contraste entre o exterior e o interior: enquanto a rua representa a liberdade e o potencial de existência não colonizada, a casa simboliza o território de opressão, onde a violência estrutural e patriarcal invade o espaço privado. A percepção de Josi desse descompasso denuncia não apenas a violência individual, mas a reprodução sistêmica da colonialidade de gênero, que atravessa corpo, espaço, subjetividade e afetos, criando territórios de vulnerabilidade e confinamento para corpos femininos e racializados. A fuga e a observação silenciosa constituem, portanto, um ato de resistência ontológica, na medida em que Josi reivindica para si um espaço de existência e consciência independente do regime de opressão que tenta delimitá-la.

Sem pensar em mais nada além de me livrar dele e aproveitando que se encontrava agachado, o empurrei de vez contra o chão e sai correndo para a calçada. Apesar do som forte de sua queda, o ouvia rindo e berrando dentro de casa:
- Está com medo de mim, sua tonta? Estava só brincando. Mas você não sabe brincar!
(Martins, 2020, p. 18).

O ato de Josi empurrar Fernando e fugir para a calçada, evidencia uma resistência física e simbólica simultânea. Ao se desvincular do corpo que Fernando tenta controlar, Josi não apenas preserva sua integridade física, mas também se distancia mentalmente da lógica de poder que naturaliza a violência masculina. O riso e as provocações de Fernando representam a normalização social da opressão, em que o abuso é disfarçado de “brincadeira”, tornando-se uma prática cotidiana que mantém corpos femininos e crianças em constante estado de alerta e insegurança.

A narrativa ressalta ainda a tensão permanente na vida de Josi, amplificada pela ausência de Rosana, que expõe a vulnerabilidade de crianças frente à violência doméstica:

Fiquei vendo desenho na televisão [...] Ri muito, deitada no sofá, e estava quase esquecendo dela quando desliguei a tevê e me sentei rígida: ele entrava novamente. [...] entrava quando bem queria, abria a geladeira, deitava no sofá. Dessa vez, tinha uma boneca numa mão. Na outra, uma garrafa de cerveja. Imaginei se não teria roubado a boneca de alguma criança. Só para que a criança sofresse. [...] esticou a boneca para minha direção e bêbado, tropeçando nas próprias pernas e nas próprias palavras, balbuciou:
 - Trouxe um presente. Desculpa. Nem está embrulhada.
 (Martins, 2020, p. 22-23).

Esse trecho destaca uma colonialidade de poder, na qual corpos femininos e infantis são definidos como territórios de dominação, e objetos — neste caso, a boneca — são mobilizados como instrumentos de coerção simbólica. A boneca, presente de Fernando, inicialmente encarna a tentativa de cooptar o afeto de Josi e de normalizar a presença masculina em seu espaço privado, funcionando como um mecanismo de assujeitamento e intimidação.

A recusa de Josi em aceitar o presente — “Já disse que não quero. Joga no lixo. Não quero nada seu – me levantei do sofá e saí da casa” (Martins, 2020, p. 22-23) — assume a dimensão de resistência epistêmica e política. Ao negar o objeto, ela nega a lógica patriarcal que define crianças e mulheres como propriedade e reafirma seu direito de delimitar sua subjetividade, rompendo com a coerção que atravessa gênero, raça e poder simbólico. Como aponta Grada Kilomba (2019), a experiência de Josi está imbricada em formas de racismo genderizado, em que raça e gênero operam conjuntamente para determinar vulnerabilidade e exposição ao abuso. Nesse contexto, a hipersexualização do corpo masculino negro, apontada por Lélia Gonzalez (2020), adquire aqui uma dimensão narrativa crítica: não apenas Fernando é perigoso, mas seu poder de opressão se manifesta socialmente, independente da idade, reforçando padrões de dominação que atravessam relações raciais e de gênero.

O conjunto desses episódios revela a complexidade da resistência de Josi: ela não se limita à ação física de afastar o agressor, mas integra percepção crítica, negação simbólica e afirmação da própria autonomia. Cada gesto, desde o empurrão inicial até a rejeição do presente, evidencia um processo contínuo de subversão da norma colonial, atravessando corpo, espaço, objeto e relação afetiva, e criando fissuras na matriz de poder que tenta delimitar seu corpo e sua subjetividade.

Ao recusar-se a ser capturada pela lógica do opressor, Josi assume uma posição de sujeito político que não apenas nega sua condição atual, mas também se distancia das relações que sustentam a autoridade coercitiva. Sua percepção da assujeitação da mãe reforça essa consciência crítica, colocando-a em diálogo silencioso com as estruturas de poder e permitindo-lhe tensionar os laços que naturalizam a opressão.

A boneca, inicialmente associada à troca e ao controle de Fernando, transforma-se nesse processo em um instrumento de resistência simbólica e afetiva. Ao atribuir novos significados ao objeto — sem nomeá-lo ou limitar sua identidade —, Josi estabelece uma relação de afeto que funciona como extensão de sua própria subjetividade. Nesse gesto, a boneca incorpora sentimentos de proteção e segurança, funcionando como um reflexo do cuidado e da autonomia que a personagem não recebe da mãe, ao mesmo tempo em que materializa sua capacidade de criar territórios de existência alternativos dentro de um espaço historicamente hostil.

[...] Aos poucos fui vendo as pernas, o peito, a cabeça da boneca esquecida no chão. Não era feia e parecia tão abandonada. Ergui a boneca do chão:

- Não fica triste, viu?

Voltei para o quintal e sentei com a boneca sobre as grades de cerveja. Não queria mais ver desenho, nem ser filha de alguém. Não queria coisa alguma. De repente, nem queria existir. Estava como a mamãe no dia que o tio Paulo foi embora. Lembrei do Outro dizendo que me achava bonita. Das suas mãos na blusa da minha mãe. Dela rindo. Dele nu na minha frente. Dele beijando meu pescoço. Meu pai não querendo que eu nascesse.

Abracei a boneca e senti muita vontade de que ela fosse outra menina, que conversasse comigo. Contei a ela que não queria ser gente, nem ter pai, que queria ser muito feia e que desejava que nenhum homem encostasse o dedo em mim. Ela nada respondeu, mas sabia que se ela pudesse, que se fosse de verdade, iria querer a mesma coisa para si.

- Você é muito bonita. Aposto que não gosta disso, não é?

Busquei uma faca e uma tesoura na cozinha. Destruí os olhos da boneca. Raspei-os até que nenhum indício de tinta restasse.

- Se ela tivesse que escolher entre ele e eu, boneca, sabe quem ela escolheria? Depois cortei seus cabelos compridos, depois meus próprios cabelos (Martins, 2020, p. 24).

O ato de destruir a boneca — cortando os olhos e raspando os cabelos, tornando-a “segura” do desejo masculino — é um gesto de resistência que transcende a simples ação física; ele materializa a tentativa de criar um território de autonomia simbólica, um espaço seguro em que a beleza não se converte em maldição e em que o corpo infantil não é predito para repetir os padrões de exploração sexualizados e patriarcais que assolam sua mãe e, historicamente, mulheres negras. Tal gesto revela como a resistência não se restringe ao enfrentamento direto do opressor, mas se manifesta na reconfiguração do objeto e na subversão de significados socialmente atribuídos.

A simbologia da boneca ultrapassa a dimensão de mero brinquedo, pois em várias tradições culturais ela funciona como amuleto ou representação do humano, mediando relações entre corpo, espírito e agência simbólica (Estés, 2014, p. 107). Nesse sentido, a boneca opera como um intermediário entre a subjetividade reprimida de Josi e as imposições externas da colonialidade de gênero e da violência masculina. Ela se converte em voz do espírito interior das mulheres, canalizando a razão, a consciência e a intuição moral; assemelha-se ao passarinho

nos contos de fadas que sussurra à heroína, revelando o inimigo oculto e indicando as ações a tomar diante da opressão (Estés, 2014, p. 107).

Além disso, a boneca funciona como um duplo psicológico, materializando a interioridade de Josi. Conforme Fonseca (2024, p. 90), ela pode ser “tanto uma figura real que se assemelha fisicamente a alguém, como uma figura imaginária ou simbólica que personifica conteúdos reprimidos do inconsciente”. Nesse sentido, o brinquedo transforma-se em instrumento de resistência simbólica, refletindo e externalizando desejos, medos e experiências reprimidas. A transformação de um objeto recebido de um agressor em extensão da própria subjetividade evidencia a capacidade de ressignificar o trauma, permitindo a Josi construir um espaço mínimo de agência em meio à vulnerabilidade física e psicológica.

O vínculo que Josi estabelece com a boneca também articula dimensões afetivas e éticas. O objeto funciona como confidente e extensão de sua identidade, permitindo-lhe experimentar cuidado e proteção — sentimentos ausentes na relação com a mãe, mas fundamentais para a preservação de um senso de pertencimento e autonomia. Essa relação evidencia que a resistência pode manifestar-se de forma epistêmica, ao questionar e ressignificar os sentidos impostos pela colonialidade de gênero, e de forma afetiva, ao criar vínculos simbólicos que tensionam a lógica da dominação e do silenciamento.

Logo, a narrativa de *Longe de mim* destaca que resistir ultrapassa a recusa física ou a simples sobrevivência imediata. A resistência constitui-se como processo que atravessa corpo, memória, afetos e objetos, produzindo espaços simbólicos de autonomia diante da colonialidade de gênero, do patriarcado e das hierarquias sociais que atravessam a experiência de Josi. Em um contexto marcado pela violência, pelo silenciamento e pela objetificação, a personagem constrói formas de preservar sua subjetividade e impedir a captura total de sua existência pela lógica da dominação.

Nesse percurso, Josi transforma o corpo, a boneca e até mesmo o espaço doméstico em territórios de resistência. A ressignificação da boneca, inicialmente associada ao agressor, evidencia a capacidade de reelaborar o trauma e produzir sentidos próprios para aquilo que antes representava violência. Ao mesmo tempo, o corpo deixa de ser apenas lugar de vulnerabilidade para tornar-se espaço de percepção crítica e de recusa. Assim, a narrativa demonstra que a consciência da violência, articulada à capacidade de reinterpretar afetos, objetos e relações, converte-se em forma de insurgência contra estruturas que objetificam e vulnerabilizam corpos femininos e negros.

Ao longo do conto, constrói-se um movimento contínuo de resistência, no qual cada gesto — desde o questionamento dirigido à mãe, passando pela rejeição do agressor, até a

recriação simbólica da boneca — contribui para a formação de um horizonte de autonomia subjetiva. Ainda que inserida em um contexto de precariedade e violência estrutural, Josi desenvolve modos de enfrentar a lógica que busca reduzi-la ao silêncio, à submissão e ao apagamento.

Desse modo, o conto organiza a resistência em três dimensões articuladas. A primeira manifesta-se como resistência corporal e de sobrevivência, ligada à preservação da integridade física e emocional diante da violência cotidiana. A segunda configura-se como resistência simbólica e afetiva, perceptível na ressignificação de objetos, vínculos e experiências traumáticas, fortalecendo formas de cuidado e pertencimento. Por fim, a terceira dimensão corresponde à resistência epistêmica e política, expressa na capacidade de questionar, negar e tensionar a autoridade patriarcal, racializada e colonial. Assim, *Longe de mim* revela que a resistência não se constrói apenas em grandes rupturas, mas também em gestos cotidianos de consciência, recusa e ressignificação, por meio dos quais a personagem preserva sua subjetividade frente às estruturas que tentam desumanizá-la.

Enfim, a leitura conjunta dos quatro contos evidencia que a resistência assume formas múltiplas e complementares, articulando-se como enfrentamento contínuo à colonialidade do poder, do ser e do saber. Embora cada narrativa construa experiências singulares, todas revelam que a violência patriarcal, racial e capitalista não atua apenas sobre corpos individuais, mas organiza modos de percepção, afetos, relações e discursos que determinam quais vidas podem ser reconhecidas como legítimas. Nesse sentido, os contos não apresentam personagens isoladas em conflitos particulares; ao contrário, suas trajetórias dialogam entre si e compõem uma rede de experiências que expõe as fissuras da ordem colonial e heteropatriarcal.

A resistência, nessas narrativas, não surge como gesto heroico imediato nem como ruptura absoluta, mas como processo gradual de elaboração subjetiva. Em *Longe de mim*, Josi inaugura esse movimento ao desenvolver uma consciência crítica diante da violência naturalizada no espaço doméstico. Seu questionamento rompe a lógica do silêncio herdado e evidencia que resistir começa, muitas vezes, pela recusa íntima em aceitar a própria desumanização. Já em “Teresa decide falar”, a resistência desloca-se da interioridade para a esfera pública: Teresa transforma a palavra em instrumento político e reivindica o direito de narrar a própria experiência, rompendo com estruturas que historicamente interditarão a voz das mulheres negras. Entre Josi e Teresa estabelece-se, portanto, um percurso simbólico que vai do despertar subjetivo à denúncia pública, revelando que a resistência se constrói tanto na consciência individual quanto na ocupação do espaço coletivo.

Em “Fim de expediente” e “Duas irmãs”, o corpo e o afeto tornam-se os principais

territórios de insurgência. O beijo público, o toque, o compartilhamento do silêncio e a preservação do vínculo afetivo entre mulheres desestabilizam a lógica heteronormativa que historicamente relegou o desejo lésbico à invisibilidade, à culpa e ao apagamento. Nessas narrativas, o afeto adquire dimensão política porque desafia diretamente as estruturas que regulam quais formas de amor e de pertencimento podem existir legitimamente. Ao reivindicarem seus corpos e desejos fora da gramática patriarcal, as personagens recusam a posição de subalternidade que lhes foi historicamente destinada e transformam a intimidade em espaço de afirmação ontológica.

Além disso, os quatro contos demonstram que a resistência não se limita ao enfrentamento explícito da violência, mas envolve também a preservação da memória, da subjetividade e dos vínculos afetivos diante de estruturas que operam continuamente pelo apagamento. A palavra, o corpo, a memória, os objetos e o afeto convertem-se em instrumentos de enfrentamento porque permitem às personagens sustentar formas de existência que escapam à racionalidade colonial. Resistir, portanto, não significa apenas sobreviver, mas preservar a possibilidade de construir sentidos próprios para si mesmas em contextos marcados pela tentativa constante de controle e desumanização.

Desse modo, as narrativas articulam diferentes dimensões da resistência — corporal, simbólica, afetiva, epistêmica e política — sem hierarquizá-las. Os contos evidenciam que pequenas recusas, gestos íntimos e vínculos afetivos possuem potência transformadora justamente porque interrompem a naturalização da violência e abrem espaço para outras formas de existência. A resistência emerge, assim, não como evento isolado, mas como prática contínua de enfrentamento, reelaboração e afirmação subjetiva.

Ao final, os quatro contos convergem para a compreensão de que a colonialidade se mantém não apenas pela força material, mas também pelo controle dos corpos, afetos, memórias e pertencimentos. Diante disso, as personagens tensionam normas, recusam silenciamentos e constroem formas alternativas de existir. Mais do que narrar violências, os contos elaboram uma cartografia da resistência, evidenciando que, mesmo em contextos de exclusão, persistem modos de afirmar a vida, a memória, o desejo e a humanidade frente a um sistema historicamente organizado para negá-las.

3 É TEMPO DE APRENDER A LIBERTAR-SE: (R)EEXISTIR É TAMBÉM (RE)INVENTAR-SE

É tempo de aprendermos a nos libertar do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida. É tempo, enfim, de deixar de ser quem não somos.

— Aníbal Quijano

Se, nas seções anteriores, acompanhamos personagens femininas submetidas a múltiplas formas de violência, e tendo a primeira trincheira como metáfora de luta e enfrentamento direto às engrenagens do patriarcado, do racismo estrutural e da colonialidade, neste momento a análise desloca o olhar para outro gesto político: o da reexistência. Após atravessarem violências simbólicas, físicas e epistêmicas, essas mulheres não se cristalizam na condição de vítimas; ao contrário, a experiência da opressão, longe de encerrá-las no silêncio, torna-se matéria de reinvenção de si, de reconfiguração dos vínculos e de produção de novas formas de presença no mundo.

Neste momento da análise, interessa-nos compreender como, após resistirem às formas mais explícitas de opressão, as personagens atravessam um processo de reconfiguração subjetiva. Resistir foi o primeiro gesto — trincheira necessária para interromper o ciclo da dominação. Contudo, reexistir implica ir além da sobrevivência: significa criar outras possibilidades de ser, habitar o mundo com novas linguagens, reconstruir o corpo e a memória como territórios de autonomia.

A noção de (re)existência, em diálogo com perspectivas decoloniais que pensam a superação da colonialidade do poder, do saber e do ser, aponta para um movimento ativo de produção de sentido. Trata-se de aprender a libertar-se — inclusive das marcas internalizadas da violência —, reinventando narrativas, afetos e modos de presença. Libertar(se), aqui, não é um gesto instantâneo, mas um processo pedagógico e político: é tempo de aprender, desaprender e reaprender.

Assim, esta seção examina como as personagens, após atravessarem o campo minado das opressões, inauguram outras formas de existência. Ao reinscreverem seus corpos e suas histórias em novos horizontes simbólicos, elas demonstram que reexistir é também (re)inventar-se — e que a literatura, ao narrar esse percurso, torna-se espaço de elaboração crítica e de criação de futuros possíveis.

O conto “Teresa decide falar”, de Lindevania Martins, apresenta a trajetória de Teresa

como um percurso articulado de insurgência epistêmica, no qual a personagem transcende a condição de corpo explorado e silenciado para afirmar-se como sujeito produtor e transmissor de conhecimento. A narrativa não se limita a descrever violência e reação: ela encena um movimento de deslocamento ontológico, em que Teresa transita da posição de corpo funcional à de sujeito cognoscente. A decisão inicial de falar inaugura a ruptura, mas é a escolha de escrever que consolida o deslocamento e reinscreve o corpo na cena do saber, rompendo com a lógica da colonialidade do ser e do saber (Mignolo, 2018).

Desde o início, a oralidade de Teresa é brutalmente interrompida: a mutilação de suas cordas vocais simboliza a tentativa extrema de restaurar o silêncio estrutural, próprio da colonialidade do poder (Quijano, 2005). O corpo subalternizado, aceito enquanto força produtiva, é interditado enquanto sujeito de enunciação. No entanto, a narrativa evidencia que a violência não conduz à submissão; ao contrário, desencadeia a emergência de estratégias alternativas. A escrita surge como tecnologia de reinscrição que escapa ao controle do opressor, deslocando o conflito para o campo da circulação do saber e inaugurando a dimensão da reexistência.

O ponto culminante do conto se dá quando Teresa, já fora do estábulo, organiza os demais animais para escrever no chão da terra: “Sob as ordens da égua, cabeças baixas e sérias, em concentração, cascos alinhados sobre o solo, os animais começaram a fazer marcas no chão de terra. Teresa os ensinava a escrever” (Martins, 2022, p. 14-15).

Este episódio sintetiza a inversão de hierarquias: a égua, antes subalterna, assume a autoridade pedagógica; os animais deixam de ser instrumentos de produção e transformam-se em sujeitos ativos na criação de conhecimento. A insurgência, assim, deixa de ser gesto individual e torna-se prática comunitária, em consonância com a reflexão de María Lugones (2014), que ressalta que a resistência em contextos subalternizados não se realiza isoladamente, mas através de vínculos e compartilhamento de experiências e saberes.

A escolha do chão, como suporte material da escrita em “Teresa decide falar”, é carregada de significados epistêmicos, ontológicos e políticos. A terra, historicamente associada à exploração econômica, à propriedade privada e à subalternização de corpos, torna-se, no gesto de Teresa, meio de memória e de inscrição de saber. A transformação do chão em texto estabelece uma conexão direta com o conceito de “R-Existência”, desenvolvido por Carlos Walter Porto-Gonçalves (2008), segundo o qual reexistir não significa apenas reagir ou sobreviver, mas afirmar vida e sentido a partir do território historicamente apropriado pelo poder. No conto, ao escrever na terra, Teresa subverte o monopólio da palavra e do registro que definem a colonialidade, mostrando que o território não pertence exclusivamente ao

proprietário, mas também aos corpos que o habitam e produzem.

A narrativa concentra-se, quando o proprietário e o veterinário percebem a ação de Teresa:

- Como pode ter ficado pior, homem?

- Teresa decidiu escrever!

Dessa vez, o dono do sítio nem precisou convidar o veterinário para ir até sua propriedade. Os dois correram para o sítio e, quando chegaram, já viram Teresa fora do estábulo, com um semblante nada amistoso. Alguns cavalos e bois a rodeavam. Percebendo o que acontecia, o veterinário deixou a maleta cair e levou as mãos à testa. O dono do sítio se benzeu. Sob as ordens da égua, cabeças baixas e sérias, em concentração, cascos alinhados sobre o solo, os animais começaram a fazer marcas no chão de terra.

Teresa os ensinava a escrever. (Martins, 2022, p. 15)

Neste ponto, o gesto de escrever na terra não é apenas prática simbólica; é a cristalização do processo de reexistência. O pânico do proprietário, expresso pelo gesto de benzer-se, e a queda da maleta do veterinário, evidenciam a ruptura da autoridade colonial: o aparato de controle, fundamentado na classificação, na propriedade e na técnica, revela-se impotente frente a um corpo que assume agência e ensina outros a fazer o mesmo. A frase “Teresa decidiu escrever” encapsula a ameaça à lógica colonial: aqui, a deliberação não é apenas uma reação instintiva, mas uma escolha consciente que reposiciona a subalternidade. Segundo Mignolo (2018), a colonialidade do ser opera produzindo zonas de não-ser; Teresa desafia essa lógica ao produzir saber desde a experiência subjugada, convertendo o chão em suporte de memória e aprendizado coletivo.

O gesto de escrever na terra transforma o espaço do sítio. O estábulo, antes símbolo de confinamento e funcionalização do corpo, perde sua centralidade. Ao ocupar o exterior e organizar os demais animais, Teresa estabelece um território simbólico e material de agência e autoridade, criando uma geografia alternativa, onde a relação de poder não é vertical, mas relacional e horizontal. O círculo formado pelos animais — “alguns cavalos e bois a rodeavam” — revela que a resistência não se realiza isoladamente; ela se articula em rede, mobilizando vínculos e consolidando práticas comunitárias, conforme aponta Lugones (2014). A insurgência deixa de ser gesto individual e passa a ser processo coletivo, que envolve espaço, corpo e pedagogia.

A atenção narrativa à postura dos animais — “cabeças baixas e sérias, em concentração, cascos alinhados sobre o solo” — reforça a intencionalidade do ato. Não se trata de rebelião instintiva ou desordenada; trata-se de prática consciente e estruturada, organizada para produzir significado e efeito. A escrita na terra torna-se ato pedagógico: o conhecimento deixa de ser

monopolizado pelo proprietário, que historicamente usava o saber como tecnologia de dominação (Quijano, 2005), e passa a ser compartilhado, circulante, capaz de perpetuar memória e reexistência. Teresa, ao ensinar os demais animais, não apenas resiste, mas funda uma forma de escola insurgente, cuja disciplina e concentração indicam método, projeto e planejamento decolonial.

A materialidade do gesto — a escolha da terra como suporte — amplia o alcance da reexistência. A terra, tradicionalmente espaço de exploração e dominação, é convertida em página viva, espaço de escrita que vincula corpo e território. As marcas feitas pelos cascos dos animais transformam o sítio em arquivo insurgente: o latifúndio deixa de ser apenas propriedade privada para se tornar meio de memória e circulação de saber. Este gesto materializa a superação da separação ontológica que a colonialidade impõe: o corpo subalternizado, antes objetificado, afirma-se como sujeito produtor de sentido (Maldonado-Torres, 2018).

Ao deslocar a escrita da abstração do papel e das instituições letradas para o chão do sítio, Teresa estabelece um processo de descolonização epistemológica, invertendo a lógica que separa humanos de animais, sujeitos de objetos e voz de silêncio. A prática de ensinar a escrita aos outros animais consolida a memória compartilhada, tornando a reexistência duradoura: não se trata de um ato efêmero, mas de um gesto multiplicável e coletivo, capaz de atravessar gerações e sustentar resistência contínua. Kilomba (2019) reforça que a escrita é movimento que desloca o sujeito do papel de objeto da narrativa para autor de sua própria história; Teresa amplifica esse movimento ao torná-lo pedagógico e comunitário.

O impacto político e simbólico desse gesto é profundo. O medo e a perplexidade do proprietário e do veterinário refletem a fragilidade da autoridade colonial, que se sustenta na obediência, no silêncio e no monopólio do saber. A inversão de papéis — animais subordinados assumindo aprendizado e autoridade pedagógica — ameaça a lógica de dominação, pois evidencia que a agência não está concentrada no centro colonial, mas pode emergir de qualquer ponto da rede de subalternidade. A reexistência, portanto, não é apenas sobrevivência, mas reconfiguração estrutural: redesenha relações de poder, território, agência e memória.

A cena também sugere a dimensão temporal da reexistência. Ao produzir marcas no chão, Teresa cria registro efêmero, mas também replicável: a memória que se inscreve na terra pode ser repetida, transmitida e consolidada. A reexistência, assim, combina materialidade, memória e pedagogia: é prática contínua que transforma o trauma histórico em saber coletivo. A escolha do chão evidencia que o território, antes espaço de exploração e violência, pode ser ressignificado como suporte de emancipação e reconfiguração de mundo.

Em síntese, o final do conto não apenas registra um ato de resistência; ele constrói um

arquivo comunitário de reexistência, em que escrita, pedagogia, território e agência se entrelaçam. Teresa deixa de ser objeto; torna-se sujeito de sua própria história e cria condições para que outros corpos historicamente subalternizados afirmem sua agência e memória. A horizontalidade do círculo, a disciplina, a escolha da terra como suporte e o ensino coletivo consolidam o gesto como modelo de insurgência epistêmica, decolonial e reexistência. Ao subverter o monopólio do saber e transformar a experiência em prática compartilhada, Teresa inaugura possibilidades de liberdade integral e coletiva, propondo uma forma de existência alternativa que reverbera além do conto.

A narrativa de “Fim de expediente” apresenta a trajetória de uma protagonista cuja experiência cotidiana é atravessada por múltiplas formas de opressão, articuladas pela colonialidade do poder, da raça, do gênero, da classe e da sexualidade. O gesto aparentemente simples de se recusar a preencher o campo “sexo” em um formulário institucional revela-se, na análise aprofundada, como um ato de resistência radical e de reexistência. Essa recusa não apenas desafia a normatividade binária do gênero, mas questiona diretamente a estrutura colonial e patriarcal que define e confina corpos, impondo categorias fixas e excludentes.

Para Lugones (2014), as classificações binárias de gênero funcionam como instrumentos de controle da subjetividade e da intersubjetividade, sustentando a colonialidade do ser e do gênero. Ao negar-se a se submeter a essas categorias, a protagonista realiza um deslocamento epistemológico: ela questiona o universalismo patriarcal e eurocêntrico que historicamente apaga experiências dissidentes e marginalizadas, abrindo espaço para novas formas de existência e agência.

A narrativa adquire maior densidade simbólica quando a protagonista retorna ao espaço institucional não mais como subalterna, mas como chefe, ocupando um lugar de autoridade que, historicamente, foi reservado a homens brancos, heterossexuais e cristãos.

Você veio trabalhar [...]. Seu antigo colega continua lá, ele se ergue. Abre os olhos com surpresa e curva a cabeça em deferência. Você será a chefe do órgão. Ele vê suas roupas caras e observa que a chama de ‘doutora’. [...] Os lugares por onde circula ainda guardam essa característica: são cheios de separações que delimitam muito bem a que lugar pertence cada um. Você ainda não bem como implodir essas barreiras. Mas agora conhece seu próprio rosto e sabe onde reside sua força. E é desse lugar que tenta construir um caminho novo. (Martins, 2022, p. 32)

Este trecho revela que a reexistência da protagonista é fundamentalmente interseccional. Como mulher negra, lésbica e de origem popular, ela ocupa um espaço que sempre foi controlado pelo privilégio do homem branco heterossexual. A ascensão não se dá como mera vitória social ou profissional, mas como reapropriação de território e de agência, transformando o que antes foi um local de opressão em um espaço de reinvenção e autoridade política. Sua

trajetória demonstra que resistir é inseparável de reinscrever-se no mundo, articulando memória, corporeidade e consciência crítica em um processo de reexistência.

A memória da protagonista funciona como um território de luta. O corpo, antes sujeito à marginalização, assédio e classificações opressivas, torna-se instrumento de afirmação e ressignificação. Martins (2022, p. 31) observa que, ao revisitar o departamento 19 anos depois, “[...] vincos nos cantos da sua boca denunciam: você já viveu coisa demais”. Esses sinais físicos não são meramente estéticos, mas documentos vivos de uma trajetória marcada pela resistência e pelo cultivo de consciência crítica. As marcas corporais, somadas às experiências acumuladas, tornam-se matéria-prima para uma atuação decolonial: o corpo que fora submetido à violência institucional agora atua como catalisador de transformação, legitimando sua presença e autoridade no espaço antes opressor.

Do ponto de vista teórico, a narrativa evidencia a colonialidade do poder, conceito central de Quijano (2005), que se manifesta não apenas nas relações políticas, mas em dimensões simbólicas, econômicas e sociais. A instituição descrita no conto mantém mecanismos de dominação e classificação, visíveis nas “separações que delimitam muito bem a que lugar pertence cada um” (Martins, 2022, p. 32). A permanência dessas estruturas confirma que a colonialidade do poder não é apenas formal, mas se reproduz através de normas, práticas e percepções culturais que perpetuam desigualdades.

Grosfoguel (2008) amplia esta compreensão ao afirmar que a colonialidade articula relações globais e locais, impondo hierarquias raciais, econômicas e simbólicas mesmo na ausência de administração colonial direta. Assim, a reexistência da protagonista não se limita ao espaço institucional: ela implica uma reestruturação das relações de poder que atravessam a vida social, econômica e simbólica.

A ocupação do cargo de chefia exemplifica uma estratégia decolonial, conforme delineado por Mignolo (2017). Ao assumir uma posição de autoridade, a protagonista não apenas replica modelos tradicionais, mas cria um espaço alternativo, subvertendo lógicas de exclusão e dominação. O exercício da autoridade torna-se um gesto de reinscrição de poder, em que sua identidade como mulher negra, lésbica e de origem popular confere legitimidade e potência política. Nesse movimento, a experiência de marginalização é convertida em capital político e existencial, articulando memória, corporeidade e ação estratégica para a construção de futuros possíveis.

Além disso, a reexistência da protagonista se manifesta como ação interseccional e política. A memória traumática é mobilizada como força para transformação, e o corpo, anteriormente sujeito à violência simbólica e material, se torna instrumento de contestação e

autoridade. Como destaca Silva (2025), a decolonialidade propõe uma crítica ativa às estruturas de poder, permitindo que sujeitos historicamente marginalizados redefinam seus lugares e relações sociais. A protagonista realiza exatamente isso: não busca vingança, mas utiliza o sistema que a oprimia como plataforma para subverter regras e ressignificar práticas institucionais, transformando o local de opressão em espaço de potência.

O conto torna visível, assim, que a reexistência é um processo longo e estruturado temporalmente. É preciso anos de experiência, reflexão e cultivo da consciência crítica para que o corpo e a memória possam se converter em instrumentos de poder alternativo. A ascensão da protagonista não é mero reconhecimento formal, mas uma reescrita corpórea de sua trajetória, que permite reinscrever-se como autoridade em um mundo que historicamente negou sua existência plena. Esta prática evidencia uma forma de resistência que vai além da contestação imediata: é a criação de um espaço próprio, a partir do qual é possível transformar relações de poder e inaugurar novas possibilidades de vida.

Logo, “Fim de expediente” demonstra que a literatura contemporânea pode ser veículo para a análise de reexistência interseccional, mostrando como gênero, raça, sexualidade e classe se articulam na construção de subjetividades políticas e corpóreas. A protagonista exemplifica que resistir não é apenas negar ou recusar imposições; é reinscrever-se no mundo com autoridade, consciência e legitimidade própria, transformando a memória traumática, a marginalização e o corpo em instrumentos de ação decolonial. A ocupação de um espaço historicamente reservado a homens brancos heterossexuais não é apenas simbólica, mas uma afirmação concreta de reexistência, que desafia a colonialidade do poder e inaugura novas formas de existir e atuar no mundo.

No conto “Duas Irmãs”, Maria Lúcia e Maria Rita atravessam sucessivas rupturas impostas por um sistema familiar e social patriarcal, heteronormativo e colonial. O primeiro afastamento ocorre ainda no espaço doméstico: “Ao perceberem o ‘apego excessivo’ entre as filhas, os pais decidiram interromper o hábito de vesti-las de modo idêntico.” (Martins, 2022, p. 91).

Esse gesto revela uma tentativa de disciplinar corpos e afetos que não se ajustam à norma. A decisão dos pais não se limita à mudança estética das roupas, mas procura romper simbolicamente a unidade construída entre as irmãs, controlando formas de intimidade consideradas inadequadas pela lógica heteronormativa. Apesar disso, a cumplicidade entre elas persiste. A resistência manifesta-se nos pequenos gestos, no cuidado mútuo e nos olhares que continuamente se buscam, desafiando a lógica de individualização e vigilância familiar. Nesse sentido, María Lugones (2008) demonstra que gênero, sexualidade e colonialidade operam de

maneira articulada na regulação de corpos dissidentes, sobretudo daqueles que escapam à norma heterossexual. Assim, a permanência do vínculo afetivo entre as irmãs constitui uma prática de resistência, capaz de produzir espaços relacionais que desafiam a normatividade imposta.

A segunda separação, mais violenta e explícita, ocorre quando os pais descobrem o relacionamento amoroso entre as gêmeas: “Os pais promovem uma espécie de ritual de ‘purificação’ do lar e as expulsam de casa, lançando-as à rua como corpos indesejáveis.” (Martins, 2022, p. 92).

A expulsão busca fragmentar o vínculo afetivo e deslegitimar a experiência amorosa das personagens. O gesto dos pais transforma as irmãs em corpos abjetos, expulsos não apenas do espaço doméstico, mas também da possibilidade de pertencimento social. Fome, frio e desprezo configuram um cenário de extrema precariedade, expondo a colonialidade do poder descrita por Aníbal Quijano (2005), na qual raça, gênero e sexualidade articulam-se na produção de vulnerabilidades. Ainda assim, o afeto compartilhado impede a dissolução subjetiva das irmãs. A memória, o cuidado mútuo e a permanência do vínculo convertem-se em territórios de resistência frente à tentativa de apagamento. Nessa perspectiva, Heleieth Saffioti (2015) destaca que relações de cuidado e solidariedade podem constituir formas de insurgência emocional capazes de confrontar processos estruturais de desumanização.

Quando passam a trabalhar na boate, a exploração assume outra configuração: “Ao serem contratadas por uma boate e exibidas como objetos exóticos, a liberdade de viver o amor converte-se em mercadoria, as carícias transformam-se em trabalho, e a cada dia as agressões se intensificam.” (Martins, 2022, p. 92).

Nesse contexto, o sistema capitalista apropria-se do vínculo afetivo entre as irmãs e o transforma em espetáculo consumível. O desejo, antes vivido como espaço de intimidade e proteção, passa a ser mediado pela lógica da mercadoria. Os corpos femininos e dissidentes são convertidos em objetos de entretenimento e fetichização, revelando como a colonialidade opera também pela exploração econômica e sexual. Entretanto, mesmo submetidas à violência e à objetificação, Maria Rita e Maria Lúcia preservam entre si uma dimensão afetiva que escapa ao controle institucional, impedindo que a mercantilização elimine completamente a potência de seu vínculo.

O gesto de pedir demissão marca um ponto de inflexão na narrativa, pois representa a recusa em permanecer submetidas à lógica de exploração que transforma seus corpos e afetos em mercadoria. A resistência, nesse momento, ultrapassa a dimensão da sobrevivência imediata e passa a configurar uma afirmação consciente de autonomia e de preservação do vínculo

afetivo. Nesse sentido, a reflexão de bell hooks (2001) contribui para compreender o amor como prática ética e política capaz de enfrentar estruturas de dominação, especialmente em contextos marcados por racismo, sexismo e exclusão. Para a autora, o amor pode constituir um espaço de cuidado, reconhecimento e fortalecimento coletivo para sujeitos historicamente marginalizados. Assim, a decisão das irmãs de retomar a comunhão afetiva configura-se como gesto de insurgência contra as violências patriarcais, capitalistas e heteronormativas que tentam controlar seus corpos e fragmentar sua subjetividade.

Após o desaparecimento físico de Maria Lúcia, Maria Rita passa a enfrentar outra forma de controle institucional, agora encarnada no consultório do Dr. Moreira:

Pedi desculpas, disse que precisava usar o banheiro e que já voltaria. No seu quarto, lavou o rosto na pia, observando os ossos da face, enquanto pensava na sua difícil situação. Sua vida inteira, todas as suas memórias, não podiam ser apenas delírio e alucinação. Abraçou os próprios ombros, acariciando a pele magra, pois sua desorganização interior reclamava afeto. Seus dedos tocaram as cicatrizes adquiridas quando o contratante as atacou. Deixara escapar alguma coisa? (Martins, 2022, p. 94).

O ato de pedir licença cria um intervalo de autonomia mínima, transformando o quarto em território de recomposição subjetiva. O abraço e o toque nas cicatrizes tornam-se memória encarnada da violência, resistindo à patologização e ao controle epistemológico. Mignolo (2006, 2007) ressalta que a resistência decolonial ocorre nas margens do sistema colonial; Lugones (2008) complementa que a insurgência pode se dar na esfera íntima, nos laços e cuidados, constituindo “formas de existência contra-hegemônicas”. O gesto íntimo de Maria Rita é ato de resistência silencioso e político: afirma a continuidade do vínculo afetivo e a validade de sua experiência.

O saber psiquiátrico busca neutralizar essa resistência: “O corpo manifestaria conteúdos psíquicos recalcados, convertendo-os em lembranças que não corresponderiam necessariamente à realidade factual, mas a uma elaboração subjetiva de acontecimentos que poderiam ou não ter ocorrido — ‘memória das reações não feitas e dos desejos não anunciados’.” (Martins, 2022, p. 95).

A tentativa de transformar experiência em fantasia evidencia a colonialidade do saber, que Santos (2007) descreve como esforço de silenciamento de epistemologias subalternas. Maria Rita contesta esse poder ao resgatar evidências concretas: cicatrizes, memória da irmã, abraço em si mesma. Saffioti (2015) aponta que esses gestos de cuidado próprio e manutenção do vínculo são práticas de resistência emocional e de construção de uma narrativa própria frente à violência estrutural.

A recuperação da mochila azul materializa o contra-arquivo:

A mochila azul que usara na viagem a Selene estava escondida longe das vistas dos pais. Puxou-a de debaixo da cama e examinou suas cavidades. Haveria de achar algo. A busca se revelou mais proveitosa do que imaginara. Encontrou um cartão anunciando o show na boate, com a foto das duas; as duas passagens da viagem de ida até a cidade, uma com seu nome, outra com o nome da irmã, Maria Lúcia; o documento de identidade da outra. (Martins, 2022, p. 94).

Esses objetos funcionam como prova material da continuidade do vínculo e da existência das irmãs. Grosfoguel (2008) observa que epistemologias subalternas demandam produção de evidências próprias; aqui, Maria Rita cria seu próprio arquivo, reafirmando a validade de sua experiência e a memória compartilhada. Lugones (2010) reforça que tais práticas configuram formas de resistência que mantêm a existência coletiva, mesmo em condições de invisibilização e violência estrutural.

O gesto final de Maria Rita — sair pela porta dos fundos e comprar passagem para Selene — deve ser compreendido como um ato de reexistência simbólica e fundacional, e não como deslocamento geográfico literal:

Satisfeita, deixou que a alegria lhe trouxesse lágrimas aos olhos e ficou sentada imóvel na cama, com a mochila no colo, até que ouviu a mãe batendo na porta:

- Querida, o Dr. Moreira não vai esperar a manhã toda.
- Só um minuto. Já vou.

Quando ouviu os passos da mãe se afastando, abriu a porta devagar e caminhou sem fazer ruídos. Fugiu pela porta dos fundos, só com a mochila e a roupa do corpo. Na estação ferroviária, comprou uma passagem e sentou à espera do trem. Aquilo havia sido um equívoco. Existir em um só corpo deveria significar fortalecimento, não o enfraquecimento que experimentava. Em Selene, pediria para voltar a ser duas. (Martins, 2022, p. 94).

Selene, nessa perspectiva, é um espaço imaginário de luz e liberdade, uma construção simbólica que permite a Maria Rita habitar uma existência plena, longe das normas que reprimem sua sexualidade e seus afetos. A cidade representa um território seguro, um lugar de autonomia psicológica e emocional, onde as pressões familiares e sociais não podem fragmentar seu vínculo com a irmã, que aqui se manifesta como um duplo imaginário. Maria Lúcia, como criação da imaginação de Maria Rita, possibilita que ela viva sua sexualidade sem repressão, dando forma àquilo que na realidade lhe foi negado: liberdade e afeto irrestritos.

A decisão de “voltar a ser duas” não é literal, mas expressa o desejo de reintegrar partes fragmentadas de si mesma — corpo, memória e afetos — em um espaço de proteção e expressão. A fuga física, o gesto de comprar a passagem e se afastar da casa dos pais, funciona como catalisador simbólico desse movimento interno: é a afirmação de sua autonomia e do direito de existir de maneira completa, sem mediações externas ou patologizações.

Cada detalhe da cena reforça esse processo de reexistência. O instante em que Maria

Rita permanece sentada, com a mochila no colo, chorando de alegria, evidencia que o movimento não é apenas físico, mas profundamente afetivo e simbólico. O toque nas próprias cicatrizes e o cuidado com o corpo funcionam como rituais de autoafirmação, em que a memória da violência sofrida é transformada em prova de resistência e sustentação da própria subjetividade.

O gesto de abrir a porta devagar e caminhar sem ruídos revela a delicadeza e a tensão desse ato de libertação: é a materialização de um equilíbrio entre medo e desejo de autonomia, um passo que transforma a fuga em um rito de passagem simbólico. A mochila, única posse que carrega, torna-se símbolo de memória, vínculos afetivos e identidade, elementos que a acompanham na reconstrução de si mesma e da irmã imaginária.

Ao imaginar Selene, Maria Rita constrói um mundo paralelo onde sua sexualidade e afetos não são criminalizados ou mercantilizados. A cidade imaginária é também um espaço de reintegração, permitindo que ela habite a experiência de ser duas, de existir simultaneamente como unidade corporal e como extensão de sua própria criação imaginativa. Este movimento interior evidencia que a reexistência não depende da materialidade do espaço físico, mas da capacidade de inventar territórios de liberdade e reafirmar a própria subjetividade.

Portanto, a fuga para Selene deve ser lida como ato de reexistência simbólica: a personagem não apenas se afasta do controle familiar e institucional, mas reconstrói sua identidade, sexualidade e vínculos afetivos. É um gesto que revela que existir plenamente implica, muitas vezes, criar mundos imaginários que permitam expressar integralmente o afeto e a vida que o sistema procura fragmentar. A possibilidade de ser inteira, de ser duas, surge nesse ato de invenção interior, no qual a memória, a imaginação e o corpo se tornam aliados na construção de liberdade e plenitude.

O conto *Longe de Mim* apresenta a trajetória de Josi, uma criança de 10 anos, e de sua mãe, Rosana, mulheres negras, pobres e socialmente vulneráveis, cujas vidas são atravessadas pela violência patriarcal e pelo controle masculino. A narrativa é construída a partir do olhar infantil de Josi, o que permite ao leitor perceber simultaneamente a fragilidade imposta pelo contexto social e o surgimento de uma consciência de resistência, que se manifesta tanto na mãe quanto na filha. A análise da reexistência aqui proposta centra-se na forma como essas personagens transformam experiências de opressão em ações concretas de reconstrução de agência, identidade e autonomia, articulando dimensões corporais, simbólicas e intergeracionais.

Desde os primeiros momentos da narrativa, a presença de Fernando marca uma interrupção violenta na vida de Rosana e Josi, impondo uma lógica de exploração e controle

sobre seus corpos. As investidas sexuais dirigidas à criança (Martins, 2020, p. 17-18) reiteram padrões de violência interseccional — que atravessam idade, gênero, raça e classe — e constituem um ponto de inflexão para a emergência da consciência crítica da mãe. Rosana, ao perceber que a opressão ultrapassa seus limites individuais e ameaça a integridade de Josi, inicia um processo de reexistência caracterizado pela transformação da vulnerabilidade em agência. A reexistência aqui não se manifesta como simples resiliência diante do sofrimento, mas como ato deliberado de reconstrução do poder sobre seus corpos e sobre a própria vida, rompendo com a lógica colonial que define mulheres negras como objetos exploráveis e descartáveis.

O episódio em que Fernando agride Rosana fisicamente após uma discussão doméstica (Martins, 2020, p. 27) assinala o esgotamento das estratégias de sobrevivência passiva e a emergência da ação decolonial. Rosana não responde à violência de maneira impulsiva ou defensiva; sua postura é estratégica, refletida na forma como observa, calcula e, finalmente, transforma o espaço doméstico de opressão em campo de ação para reconstruir sua autonomia. A colonialidade de gênero, que estrutura relações de poder patriarcais e normativas, é subvertida: o corpo de Rosana, antes passivo, torna-se instrumento de ação e resistência, revelando a reexistência como prática corporal e performativa, em consonância com a perspectiva de Mignolo (2017) sobre o deslocamento do lugar fixo da subalternidade.

A faca de cozinha, anteriormente associada às tarefas domésticas e à função servil da mulher, transforma-se em instrumento de libertação. Essa inversão simbólica demonstra que a reexistência não se limita ao plano psicológico ou afetivo; ela se concretiza materialmente, na subversão do papel dos objetos cotidianos e na ruptura com as hierarquias de poder que estruturam a vida das personagens. Assim, Rosana exerce sua autonomia não apenas sobre o corpo de Fernando, mas sobre o espaço simbólico que o oprimia, utilizando o mesmo objeto que antes a subordinava como ferramenta de reconstrução de agência.

Paralelamente, Josi participa da reexistência de maneira intergeracional. O ato de resgatar a boneca Nina, impregnada de significado afetivo e simbólico, transcende o afeto infantil. A boneca, até então silenciosa e passiva na narrativa, torna-se objeto de afirmação de identidade e integridade ameaçada. Nomeá-la e retirá-la do espaço de dominação estabelece um vínculo direto entre a reexistência de Rosana e a construção da subjetividade de Josi. A ação conjunta das duas personagens evidencia que a reexistência é performativa e coletiva, envolvendo solidariedade e construção de um “nós” capaz de interromper ciclos de opressão intergeracional.

A narrativa torna visível, ainda, que a resistência se articula em múltiplos níveis de consciência — corporal, simbólico, material e intergeracional. A transformação da faca em

instrumento de libertação, o resgate da boneca e a apropriação do dinheiro do opressor constituem manifestações concretas de agência que rompem com a lógica colonial de objetificação feminina. Esses elementos cotidianos deixam de ocupar posições passivas e passam a integrar estratégias de enfrentamento e preservação da subjetividade. Cada gesto, portanto, adquire forte dimensão decolonial, ao demonstrar que a autonomia e o poder podem emergir da ressignificação crítica daquilo que antes estava associado à violência, à submissão ou ao controle.

Nessa perspectiva, a reflexão de bell hooks (2019) contribui para compreender que reconhecer a própria força e exercê-la constitui passo fundamental no enfrentamento das estruturas de opressão. Rosana e Josi materializam esse movimento ao converterem experiências de vulnerabilidade em práticas concretas de resistência, revelando que a agência pode ser construída mesmo em contextos profundamente marcados pela violência e pela precarização.

Outro ponto crucial da narrativa é a reconfiguração da subjetividade feminina negra. A frieza e o planejamento demonstrados por Rosana após o assassinato de Fernando (Martins, 2020, p. 29) sinalizam a emergência de uma nova posição subjetiva, na qual o corpo feminino deixa de ocupar exclusivamente o lugar da exploração e da submissão para assumir o da ação, da decisão e do controle sobre o próprio destino. A violência estrutural que antes a mantinha imobilizada é interrompida por um gesto que redefine sua relação com o poder e com a sobrevivência.

Paralelamente, a consciência crítica de Josi também se transforma a partir da experiência compartilhada com a mãe. A percepção de que é possível agir contra a violência rompe a lógica de impotência que organizava sua experiência cotidiana. Nesse sentido, a resistência não se limita ao afastamento físico do agressor, mas envolve também a reconstrução da percepção de si, das relações de poder e das possibilidades de existência. A narrativa evidencia, assim, um processo de deslocamento subjetivo em que mãe e filha deixam de se reconhecer apenas como vítimas da opressão para se compreenderem como sujeitos capazes de intervir na própria realidade.

Desse modo, o conto subverte dicotomias coloniais e patriarcais historicamente atribuídas aos corpos femininos negros — passividade/atividade, submissão/domínio, fragilidade/força — e reorganiza simbolicamente as relações de poder no interior da família. A transformação das personagens demonstra que a resistência também se constrói pela redefinição da subjetividade e pela recusa das identidades impostas pela ordem colonial.

O ato final da fuga cristaliza esse movimento ao apresentar a resistência como prática

concreta de libertação e reorganização da vida. A caminhada até a rodoviária e o embarque no ônibus simbolizam não apenas a saída do espaço da violência, mas a abertura de uma possibilidade de existência fora da lógica de controle que estruturava suas experiências:

—Não posso ir sem a Nina.

—Nina?

—A boneca, mãe!

Ela se virou e espiou para a boneca que estava embaixo do corpo amolecido dele.

—Não, Josi. Está toda suja de sangue.

—Eu lavo! Só não posso deixar Nina com ele. Mãe, não posso! Se você não fez direito e ele acordar, vai acabar com a Nina por vingança.

—Ele não vai acordar nunca mais - me abraçou.

Me desvencilhei dela e fui até o corpo. Eu deixara Nina sentada numa cadeira. Provavelmente, ele tombara sobre ela. Tinha que levantar a perna dele e puxar a boneca com força. Nós raramente tínhamos sorte. Então, havia o risco de que ele estivesse apenas fingindo. Rezei: "Deus, faça com que ele esteja morto de verdade". Peguei Nina e saí correndo.

Fomos a pé até a rodoviária para economizar o dinheiro do coletivo. Chegamos cansadas porque era longe e as malas pesavam. Levava Nina, molhada, e o quebra-cabeças que tio Paulo me dera numa sacola. Mamãe segurava minha mão e nada dizia, os olhos muito abertos, parados. Da janela do ônibus, mais tarde, vi a cidade sumindo. (Martins, 2020, p. 30-31)

O episódio em que Josi insiste em resgatar a boneca Nina (Martins, 2020, p. 30) revela múltiplas camadas da reexistência. Nina deixa de ser apenas um objeto infantil; ela encarna uma parte da identidade e da integridade ameaçada da criança, submetida à violência do opressor. O cuidado obsessivo de Josi com a boneca, mesmo em meio ao caos e ao risco, demonstra que a reexistência não é apenas uma questão de sobrevivência imediata, mas também reconstrução de subjetividades e de territórios simbólicos que foram violados. A boneca suja de sangue, situada “embaixo do corpo amolecido” de Fernando, torna-se um símbolo da ruptura do ciclo de violência: o objeto que antes poderia ser destruído ou contaminado pelo opressor é agora protegido e resgatado, afirmando a autonomia de Josi.

A insistência da criança em salvar Nina é performativa: ela materializa a recusa de permitir que a violência determine a narrativa de seu corpo e de sua identidade. Ao mesmo tempo, este gesto articula-se com a agência de Rosana, que, apesar de fisicamente exausta, permite que a filha participe da reconstrução de um espaço seguro. O ato conjunto — mãe e filha manipulando objetos simbólicos e corporais para consolidar a liberdade recém-conquistada — demonstra que a reexistência se constrói na intersecção entre ação material afetiva. Não se trata apenas de eliminar o opressor, mas de reconstituir o mundo em que a violência não terá mais domínio.

O cuidado com Nina também destaca uma consciência decolonial: a criança nomeia e preserva aquilo que é significativo para sua identidade, desafiando a lógica do opressor que

objetificava seus corpos e seu afeto. O resgate da boneca representa a reapropriação de elementos de sua vida que foram submetidos à violência e à dominação, tornando-se instrumentos de libertação e não mais de controle. Ao agir com determinação, mesmo diante do risco de Fernando “acordar”, Josi encarna a dimensão intergeracional da reexistência: sua autonomia é simultaneamente fruto da consciência crítica de Rosana e ação sobre o próprio corpo e mundo.

O gesto final de carregar Nina e sair correndo reforça a ideia de que a reexistência não é abstrata, mas concreta. A prática da liberdade se manifesta no cuidado, na proteção de símbolos de identidade e na materialidade do deslocamento: cada passo da fuga é ato de agência, cada objeto transportado representa reconstrução e resistência. A narrativa demonstra que a reexistência envolve planejamento, solidariedade e ação, unindo mãe e filha em um projeto de vida que rompe com a lógica colonial e patriarcal.

Em termos simbólicos, a boneca representa o que foi ameaçado, mas não destruído: a integridade infantil de Josi, o vínculo afetivo com a mãe e o direito de existir fora da opressão masculina. Ao resgatá-la, Josi não apenas preserva um objeto, mas inscreve sua própria história de autonomia, transformando o trauma em ferramenta de reconstrução de subjetividade. Esta ação evidencia que a reexistência é uma prática performativa de libertação, que vai além da sobrevivência: é a capacidade de reescrever a própria vida, recuperar a integridade do corpo e do afeto e estabelecer uma continuidade de identidade para o futuro.

Desse modo, o trecho em que Josi busca Nina encerra o arco narrativo como momento de consolidação da resistência construída ao longo do conto. Mãe e filha não apenas se afastam do opressor, mas passam a reconhecer, conjuntamente, a possibilidade de construir uma existência menos marcada pela submissão e pelo medo. O cuidado com a boneca e a materialidade da fuga evidenciam que a resistência se manifesta simultaneamente em dimensões corporais, simbólicas e afetivas, articulando proteção, memória e reconstrução subjetiva.

Nesse sentido, o conto reafirma seu caráter decolonial ao demonstrar que enfrentar a violência não significa apenas interromper um ciclo de abuso, mas também reorganizar as formas de perceber a si mesmas, os vínculos afetivos e as possibilidades de pertencimento. A trajetória de Rosana e Josi revela, assim, um deslocamento progressivo da condição de vulnerabilidade para a construção de agência, autonomia e consciência crítica diante das estruturas patriarcais e coloniais que tentavam definir seus corpos e destinos.

Ao longo desta última seção, os quatro contos assinalam que a reexistência constitui o movimento pelo qual as personagens, mesmo atravessadas pela violência patriarcal, racial, sexual e econômica, conseguem reconstruir modos de existir para além das estruturas que

buscavam reduzi-las ao silêncio, à submissão e ao apagamento. As narrativas não apresentam apenas sujeitos que sobrevivem à opressão, mas personagens que reelaboram a própria existência a partir da memória, do afeto, do corpo, da palavra e da reconstrução dos vínculos. Nesse sentido, a reexistência ultrapassa a ideia de resistência imediata: ela implica a criação contínua de possibilidades de vida após a experiência da violência.

Em *Longe de mim*, a reexistência manifesta-se na transformação subjetiva de Josi e Rosana após a ruptura com o agressor. A fuga, o resgate da boneca e a reconstrução do vínculo entre mãe e filha simbolizam o início de uma existência que já não se organiza exclusivamente em torno do medo e da submissão. Em “Teresa decide falar”, a personagem reexiste quando rompe o silêncio e reivindica sua voz como forma legítima de narrar a própria experiência, recusando a marginalização imposta às mulheres negras. Já em “Fim de expediente”, a reexistência concretiza-se no reconhecimento do próprio desejo e na possibilidade de tornar público um afeto historicamente interdito, deslocando a personagem da lógica da ocultação para a afirmação de si. Em “Duas irmãs”, por sua vez, a reexistência emerge na preservação do vínculo afetivo entre Maria Rita e Maria Lúcia, demonstrando que a memória, o cuidado mútuo e a comunhão corporal podem sobreviver mesmo diante das tentativas de fragmentação e apagamento.

Lidos em conjunto, os contos demonstram que a reexistência possui dimensão profundamente decolonial, porque desafia os mecanismos que sustentam a colonialidade do ser, do poder e do saber. As personagens reexistem justamente quando recusam as identidades fixas e subordinadas que lhes foram impostas e passam a construir outras formas de pertencimento, subjetividade e autonomia. O corpo, o afeto, a palavra, a memória e os objetos cotidianos deixam de ser apenas marcas da violência sofrida e transformam-se em territórios de reconstrução existencial.

Além disso, as narrativas revelam que a reexistência não ocorre apenas em grandes rupturas ou acontecimentos extraordinários, mas também em gestos íntimos e cotidianos: no cuidado, no toque, na preservação da memória, na recusa do silêncio, na reconstrução dos vínculos e na possibilidade de imaginar futuros diferentes. São esses pequenos movimentos que permitem às personagens recuperar a condição de sujeitos de suas próprias histórias e escapar, ainda que parcialmente, das formas de desumanização produzidas pela ordem colonial.

Desse modo, esta seção torna visível que os contos de Lindevania Martins colocam em cena personagens que reexistem após a violência, não porque deixam de carregar as marcas do trauma, mas porque conseguem produzir sentidos, afetos e formas de vida que desafiam a lógica que tentou destruí-las. A reexistência, portanto, configura-se como ação decolonial

fundamental: ao reconstruírem suas existências em meio à precarização e à exclusão, essas personagens afirmam a própria humanidade e tornam visíveis modos alternativos de viver, desejar e pertencer em uma sociedade historicamente organizada pela colonialidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS – O QUE É NOSSO NÃO SERÁ TOMADO PELA CHUVA

Uma sociedade fundada sobre a ficção da superioridade e da inferioridade produz, inevitavelmente, sujeitos mutilados em sua integralidade ontológica. A crença de que é possível classificar corpos como aceitáveis ou descartáveis não constitui apenas uma distorção moral, mas o fundamento de um projeto histórico que se consolida a partir do século XV e se perpetua nas diferentes expressões da colonialidade.

Essas estruturas — do poder, do ser, do saber e do gênero — não pertencem ao passado; elas se atualizam nas instituições, nos afetos, nas linguagens e nas pedagogias sociais que organizam a vida contemporânea. Como argumenta Nelson Maldonado-Torres (2007), o projeto modernidade/colonialidade não foi apenas um acontecimento histórico, mas a fundação de uma matriz duradoura de poder que produz hierarquias ontológicas, definindo quem pode ser reconhecido como plenamente humano e quem será permanentemente situado na zona do não-ser.

Nesse contexto, esta dissertação buscou analisar como os contos “Teresa decide falar”, “Fim de expediente”, “Duas irmãs” e *Longe de mim*, da escritora maranense Lindevania Martins, desvelam e tensionam essa matriz. A questão que orientou o percurso — como essas personagens subjugadas resistem e reexistem frente à lógica moderno-colonial de gênero? — permitiu compreender que as narrativas não apenas representam a violência estrutural, mas dramatizam seus mecanismos e, sobretudo, suas fissuras. Os quatro contos, quando lidos em articulação, revelam uma cartografia da colonialidade em funcionamento e, simultaneamente, um mapa de suas rupturas possíveis.

Na primeira seção, ao discutir a lógica patriarcal e a subjugação feminina, destacou-se que a colonialidade de poder não opera de maneira abstrata, mas encarna-se nos corpos e nas relações cotidianas. Em “Teresa decide falar”, a animalização alegórica constitui uma metáfora radical da desumanização: Teresa é reduzida à condição de força produtiva, comparável a um animal útil enquanto serve. Essa redução expressa o que Maldonado-Torres denomina colonialidade do ser — a produção sistemática do não-ser como fundamento da modernidade. A mutilação, nesse contexto, não é excesso narrativo, mas culminância de um processo contínuo de exploração e silenciamento que transforma o corpo feminino negro em território de uso e descarte.

Em “Fim de expediente”, a colonialidade manifesta-se por meio de uma engrenagem mais difusa, mas igualmente violenta: o espaço do trabalho, que sob a promessa liberal deveria garantir autonomia, converte-se em território de vigilância moral e disciplinamento corporal. A

protagonista, mulher negra, pobre e lésbica, é atravessada por múltiplas camadas de controle que evidenciam a articulação entre raça, classe e sexualidade, conforme analisado por Heleieth Saffioti (2004). O corpo constantemente coberto e observado torna-se alvo de uma pedagogia da vergonha que busca reinscrevê-la na norma heterossexual e submissa.

Em “Duas irmãs”, a colonialidade de gênero revela-se de forma explícita no controle da sexualidade. O afeto entre Maria Rita e Maria Lúcia é interpretado como desvio, doença ou pecado, exigindo correção. A família, o contratante e o médico operam como extensões de um mesmo dispositivo disciplinar. A patologização do amor lésbico evidencia, como argumenta Lugones (2014), que a matriz colonial impôs uma organização binária e hierárquica do gênero, convertendo a heterossexualidade em fundamento político da ordem social. Regular o desejo é regular a reprodução simbólica da norma.

Já em *Longe de mim*, Rosana encarna a precarização produzida pela intersecção entre gênero e classe. A dependência financeira não é mero pano de fundo; constitui tecnologia de dominação. Ao transformar vulnerabilidade econômica em instrumento de submissão, o conto explicita a permanência da colonialidade do poder descrita por Quijano: a exploração material sustenta a hierarquização racial e sexual. O corpo feminino torna-se moeda de troca em um sistema que naturaliza a desigualdade como destino.

Nessa primeira etapa, tornou-se evidente que a violência é estruturante. Ela funciona como linguagem de poder, conforme propõe Rita Segato (2016): violentar o corpo feminino é reafirmar soberania sobre ele. As personagens aprendem, desde cedo, que existir como mulher — sobretudo como mulher negra e pobre — implica negociar permanentemente com a ameaça. Como enfatiza Lélia Gonzalez (1988), racismo e sexismo não são esferas separadas, mas dimensões imbricadas de uma mesma estrutura histórica que produz a subalternização das mulheres negras na América Latina.

A segunda seção deslocou o foco para o momento em que essa pedagogia começa a falhar. O rompimento do silêncio não surge como explosão repentina, mas como saturação subjetiva. Em “Teresa decide falar”, a palavra emerge quando o silêncio deixa de proteger e passa a aprisionar. A consciência inaugura uma ruptura ontológica: Teresa reconhece que a violência não é destino natural, mas imposição histórica.

Em “Fim de expediente”, a protagonista percebe que a vergonha que carrega foi socialmente produzida. A culpa desloca-se: não é o corpo lésbico que deve justificar-se, mas o sistema que o vigia. Em “Duas irmãs”, o amor clandestino transforma-se em consciência política; as jovens compreendem que o interdito não é acidente familiar, mas expressão de uma ordem social que regula a sexualidade para manter a estabilidade da norma. Em *Longe de mim*,

Rosana passa da resignação à indagação. Questionar a dependência significa romper a naturalização da desigualdade.

Esse momento corresponde à fratura da alienação. As personagens ainda habitam a estrutura que as oprime, mas já não a legitimam internamente. A colonialidade deixa de ser horizonte incontestável e torna-se objeto de crítica. Ainda não há reexistência plena, mas há deslocamento — e o deslocamento é irreversível.

Na terceira seção, a resistência amadurece e converte-se em reexistência. Reexistir, aqui, significa produzir outra ontologia possível no interior de um mundo que nega humanidade plena a certos corpos. Em “Teresa decide falar”, a reexistência consolida-se quando a experiência violentada transforma-se em autoria: ao narrar, Teresa desloca-se de objeto de discurso para sujeito epistêmico, realizando o que se pode compreender como desobediência epistêmica.

Em “Fim de expediente”, a reinscrição do corpo como território de afirmação marca a passagem da sobrevivência à autoafirmação. O afeto lésbico deixa de ser clandestino e converte-se em gesto consciente de identidade. Em “Duas irmãs”, a persistência do amor, mesmo sob expulsão e patologização, torna-se ato ontológico: amar é afirmar-se contra a norma. Em *Longe de mim*, Rosana redefine o próprio horizonte ao romper o ciclo de exploração, instaurando para si e para a filha uma possibilidade de existência que não se organiza a partir da submissão.

Nos quatro contos, a reexistência implica deslocamento do eixo de definição do sujeito. As personagens deixam de ser exclusivamente definidas pelo olhar colonial e passam a produzir suas próprias narrativas de sentido. Trata-se de um movimento que confronta a matriz moderno-colonial não apenas no plano material, mas também no simbólico e epistemológico.

Dessa forma, as protagonistas constituem um contra-arquivo. Seus corpos, cicatrizes, palavras e afetos registram aquilo que a história oficial insiste em apagar. A literatura torna-se espaço de elaboração crítica e restituição simbólica. Ao dar centralidade a mulheres negras, pobres e dissidentes, a escrita de Lindevania Martins tensiona o cânone e desestabiliza a aliança histórica entre literatura e patriarcado. Sua obra não apenas representa a colonialidade; ela a confronta formal e tematicamente.

A articulação entre as três seções demonstra que o percurso das personagens vai da imposição estrutural à consciência crítica e, desta, à reexistência. A violência aparece como estrutura; a consciência, como fratura; a reexistência, como reinvenção. Lidas em conjunto, as narrativas evidenciam que a colonialidade pode disciplinar, mutilar, silenciar e expulsar, mas não consegue eliminar completamente a potência criativa que emerge das margens.

Se a modernidade/colonialidade instituiu uma gramática da inferiorização, esses contos

produzem uma gramática da reinvenção. Eles afirmam que o corpo violentado pode tornar-se corpo narrador; que o afeto interdito pode converter-se em identidade; que a dependência pode ser rompida; que a vergonha pode ser devolvida ao sistema que a produziu.

A chuva da história colonial continua a cair, tentando apagar rastros, dissolver memórias e silenciar vozes. No entanto, aquilo que se escreve, que se ama, que se reinventa e que se transmite não se desfaz com a água do esquecimento. A memória elaborada torna-se permanência; o afeto assumido torna-se política; a palavra pronunciada torna-se registro.

O que é nosso — a memória, o afeto, a palavra, o direito de existir em plenitude — não será tomado pela chuva.

REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Jandaíra, 2022.
- AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade?** Belo Horizonte: Letramento; Justificando, 2018.
- BENFATTI, Flávia Andrea Rodrigues. Corpos-mulheres-violência em Olhos d'água de Conceição Evaristo. **O Eixo e a Roda: Revista de Literatura Brasileira**, v. 32, n. 4, p. 195-206, 2023. Disponível em: https://periodicos.ufmg.br/index.php/o_eixo_ea_roda/article/view/52229 Acessado em 01 jan. 2026.
- BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BOHLEBER, Werner. Recordação, trauma e memória coletiva: a luta pela recordação em psicanálise. **Revista Brasileira de Psicanálise**, São Paulo, v. 41, n. 1, p. 154-175, 2007.
- BOLETIM CHANACOMCHANA. Editorial. **ChanacomChana**, São Paulo: Grupo LF, n. 1, jan. 1981.
- BOSI, Alfredo. Narrativa e resistência. **Itinerários—revista de literatura**, 1996. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/itinerarios/article/download/2577/2207>> Acesso em: 01 fev. 2024.
- BUTLER, Judith; PROBLEMAS, Gênero. Feminismo e a Subversão da Identidade. **Problemas de gênero**, v. 3, n. 1, p. 3-17, 1990. Disponível em: http://www.kyoolee.net/GENDER_TROUBLE_-_Preface_-_Butler.pdf. Acesso em: 12 out. 2025.
- CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo. In: _____. **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano, 2003.
- CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, p. 87-95, 2005.
- CLARKE, Cheryl. El lesbianismo, un acto de resistencia. **Moraga, Ch. y Castillo, A., Esta puente, mi espalda, ism press, San Francisco**, p. 99-108, 1988. Disponível em: https://we.riseup.net/assets/113336/lesbianismo%20acto%20resistencia_pdf.pdf. Acessado em 01 jan. 2026.
- CURIEL, O. (2013). La nación heterosexual. **Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación**. Bogotá: Brecha Lésbica. Disponível em: <https://we.riseup.net/assets/166212/La+nacion+heterosexual.+Ochy+%20Curiel.pdf> Acesso em 12 fev. 2025.
- SANTOS, Claudiana Gois; INÁCIO, Emerson da Cruz. **A bruta flor do querer: amor, performance e heteronormatividade na afetividade lésbica**. Disponível em: http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1498785683_ARQUIVO_ABrutaFlord oQuererClaudianaGois13MundodeMulheres.pdf. Acesso em jan. 2026.
- ESTÉS, Clarissa Pinkola. **Mulheres que correm com os lobos: Mitos e histórias do arquétipo da Mulher Selvagem**. 1. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2014.
- FEITOSA FILHO, Cícero Barros; DOS SANTOS FREIRE, Zélia Ramona Nolasco. A invisibilidade da escrita feminina na literatura Brasileira oitocentista: Maria Firmina Dos Reis—uma Maranhense

rompendo barreiras e fazendo história. **Brazilian Journal of Development**, v. 6, n. 10, p. 83150-83161, 2020.

FIGUEIREDO, Angela. Carta de uma ex-mulata a Judith Butler. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org). **Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.

FONSECA, Karla Mariana Gondim et al. **Perspectivas simbólicas em a filha perdida: explorando os labirintos da maternidade por meio da boneca e outras metáforas**. 2024. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/44205> Acesso em 11 nov. 2025.

FREIRE, Paulo. **Educação e conscientização**. Centro Intercultural de Documentación, 1968.

FREUD, Sigmund et al. O estranho (1919). **Obras completas**, v. 17, 1996.

GONZÁLEZ, L. Por um feminismo afro-latino-americano. Organização: Flavia Rios e GONZÁLEZ, Lélia. A categoria político-cultural de Amefricanidade. **Rev. TB**. Rio de Janeiro, 92/93; 69/82, jan.-jun., 1988. Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-categoria-politico-cultural-deamefricanidade-Lélia-gonzales1.pdf>

GONZÁLEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista ciências sociais hoje**, v. 2, n. 1, p. 223-244, 1984.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, disciplinas e diálogos**. Organização Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GROSGOUEL, Ramón. Decolonizing post-colonial studies and paradigms of political economy: **Transmodernity, decolonial thinking, and global coloniality**. **Transmodernity: journal of peripheral cultural production of the luso-hispanic world**, v. 1, n. 1, 2011.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 2008. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/697> ; Acesso em 20 ago. 2024.

HOOKS, B. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. 14. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

HOOKS, bell **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras / bell hooks**; tradução Ana Luiza Libânio. – 1. ed. - Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

HOOKS, bell. **Teoria feminista-da margem ao centro / bell hooks** ; tradução Rainer Patriota. - 1. ed. - São Paulo : Perspectiva, 2019.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2020.

LERNER, Gerda. **A criação do patriarcado**. São Paulo: Cultrix, 2019.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 73-101, 2008.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze. MALDONADO-

TORRES, Nelson. GROSGOUEL, Ramón (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 1.

ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre a colonialidade do ser. **Cultural Studies**, v. 21, n. 2-3, p. 240-270, 2007.

MARTINS, Lindevania. **Longe de mim**. Belo Horizonte: Sangre Editorial, 2020.

MARTINS, Lindevania. **Teresa decide falar**. Recife: Cepe, 2022.

MIGNOLO, W. D. (2008). Novas reflexões sobre a "idéia da América Latina": a direita, a esquerda e a opção descolonial. **Caderno CRH**, 21, 237-250.

MIGNOLO, Walter (2006). El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial. In: SCHIWY, Freya; MADONADO-TORRES, Nelson; MIGNOLO, Walter D. **Descolonialidad del ser y del saber**. Buenos Aires: Del Signo: 21-22.

MIGNOLO, Walter D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas**. Colección Sur Sur. Buenos Aires: CLACSO, 2005. pp. 33-49.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista brasileira de ciências sociais**, v. 32, p. e329402, 2017.

MIGNOLO, Walter D. The geopolitics of knowledge and the colonial difference. **South Atlantic Quarterly**, v. 101, n. 1, p. 57-96, 2002.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIGNOLO, WD (2021). **Colonialidade e globalização: uma perspectiva decolonial**. In: Por que a globalização importa (pp. 38-55). Routledge.

MOORE, Henrietta L. Sexo, simbolismo e psicanálise. **Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies**, v. 9, n. 1, p. 68-95, 1997.

MUTHIEN, Bernedette. "Queerizando as fronteiras: uma perspectiva africana ativista". In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje: sexualidades no sul global** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 69-77.

NADER, Maria Beatriz. A condição masculina na sociedade. **Dimensões. Revista de História da UFES**. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, nº 14, p. 461-480, 2002.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, B. (1985). O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. **Revista Afrodiáspora**, 3(6-7), 41-49.

NASCIMENTO, B. A mulher negra no mercado de trabalho. In: BUARQUE, H. **Interseccionalidades: pioneiras do feminismo brasileiro**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras – relações raciais, quilombos e**

movimentos. In: RATTS, Alex (org.). Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. Ôrí, 1989 In: **união dos coletivos pan-africanistas** (org.). Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias da destruição. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018. p. 341-343.

OYĒWÙMÍ, O. (1997). **The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses**. Minneapolis: University of Minnesota Press

QUIJANO, A. (1992). **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**. Disponível em < <https://patriciamagno.com.br/wp-content/uploads/2021/04/QUIJANO.pdf>. Acessado em 16 de junho. De 2024

QUIJANO, Aníbal (2000). “**Colonialidad del poder y clasificacion social**”. Journal of worldsystemsresearch, v. 11, n. 2, p. 342-386. _____ (2005). Colonialidad y modernidad97racionalidad. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/36091067/Anibal-Quijano-Colonialidade-e-Modernidade-Racionalidade> . Acessado em 15 junho. 2024.

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

RANK. O. (1914/2011). *The myth of the birth of the hero*. Mansfield: Martino Publishing.

RANK, O. (2013). *O duplo: um estudo psicanalítico*. (E. L. Schultz, trad.) Porto Alegre: Dublinense.

RICH, Adrienne. Heterossexualidad obligatoria y existencia lesbiana. **DUODA: estudis de la diferència sexual**, p. 15-48, 1996. Disponível em: <https://www.raco.cat/index.php/DUODA/article/download/62008/90505> Acessado em 01 jan. 2026.

RICH, Adrienne; ARMENGAUD, Françoise. **La contrainte à hétérosexualité et outros ensaios** . Mamamélis, 2010.

ROSA, A. R. (2007). (O) Braço forte, (A) mão amiga: Um estudo sobre dominação masculina e violência simbólica em uma organização militar (**Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Lavras**). UFLA: RIUFLA - Repositório Institucional.

SAFFIOTI, H. **Gênero, patriarcado, violência**. São Paulo: Expressão Popular: Fundação Perseu Abramo, 2015.

SAFFIOTI, H. I. B. (1969). **A mulher na sociedade de classes: mito e realidade**. São Paulo, Livraria Quatro Artes Editora. Posteriormente, o livro passou a ser editado pela Vozes: 1976, 1979. Em inglês, sua publicação é de 1978.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. **Gênero, patriarcado e violência**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. O poder do macho. São Paulo: Moderna, 1987.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. **A mulher na sociedade de classes: mito e realidade**; prefácio de Antônio Cândido de Mello e Souza: Petrópolis, Vozes, 1976.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 79, 2007.

SAUNDERS, Tanya L. **Epistemologia negra sapatão como vetor 1 de uma práxis humana libertária** 2. 2017.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos ces**, n. 18, 2012.

SEGATO, Rita. Colonialidad y Patriarcado Moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres. In: **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

SEGATO, Rita. **Contra pedagogías de la crueldad**. Buenos Aires: Prometeo, 2018.

SEGATO, Rita. **Crítica da colonialidade em oito ensaios**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SOLNIT, Rebecca. **A mãe de todas as perguntas: reflexões sobre os novos feminismos**. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das letras, 2017.

SWAIN, Tania Navarro. **Para além do binário: os queers e o heterogêneo**. 2001.

VIANA, Antonia Beatriz de Paula. Memória, Esquecimento e Resistência: análise dos aspectos memorialísticos em *Teresa decide falar* (2022), de Lindevania Martins; 2023. **Trabalho de Conclusão de Curso** (Graduação em Letras - Língua Portuguesa) - Universidade Federal do Maranhão; Orientador: Rubenil da Silva Oliveira.