

Entre Abya Yala e América Latina: genealogia familiar para além da vontade de um passaporte europeu

Bárbara de Pina Cabral

Doutoranda em Filosofia na Universidade de São Paulo (FFLCH/USP)

São Paulo, Brasil

barbaracabral@usp.br

Resumo

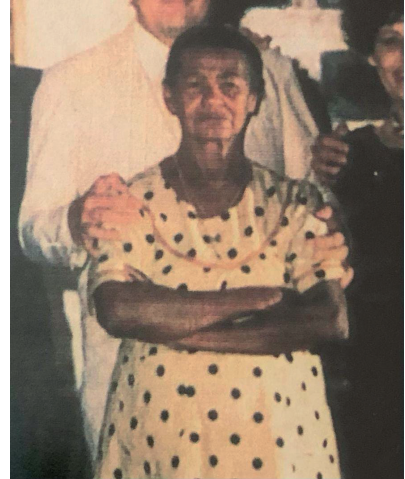
Este artigo busca entender as conexões entre genealogia individual e narrativas globais, especialmente no contexto de opressão, apagamento e resistência vivenciados por "mulheres de cor". Destaca-se o confronto entre a narrativa hegemônica e as "histórias esquecidas". Nessa disputa, o eu é fraturado, dividido entre histórias atribuídas e aquelas apagadas. Ao mapear vidas de mulheres brasileiras, revelam-se aspectos da colonialidade e do gênero, focando nas dinâmicas complexas que moldam a identidade individual e coletiva. Lugones lembra que essas dinâmicas são enraizadas na colonialidade, sistema que perpetua hierarquias de poder e dominação. Reconhecer as "histórias esquecidas" como parte do eu desafia as estruturas de poder e promove uma subjetividade ativa.

Palavras-chave: colonialidade, gênero, genealogia, resistência, identidade.

Abstract

This article explores the connections between individual genealogy and global narratives, particularly in the context of oppression, erasure, and resistance experienced by "women of color". It highlights the clash between hegemonic narrative and "forgotten histories". In this narrative struggle, the self is fractured, divided between attributed and erased stories. Mapping the lives of Brazilian women reveals aspects of coloniality and gender, focusing on complex dynamics shaping both individual and collective identity. Lugones reminds us that these dynamics are rooted in coloniality, a system that perpetuates power hierarchies. Recognizing "forgotten histories" as part of the self-challenges power structures and promotes active subjectivity.

Keywords: coloniality, gender, genealogy, resistance, identity.



Salia

“Ou seja, a tarefa da feminista descolonial inicia-se com ela vendo a diferença colonial e enfaticamente resistindo ao seu próprio hábito epistemológico de apagá-la. Ao vê-la, ela vê o mundo renovado e então exige de si mesma largar seu encantamento com ‘mulher’, o universal, para começar a aprender sobre as outras que resistem à diferença colonial”.

María Lugones

A segunda década dos anos 2000 foi marcada por conturbações em um Brasil polarizado, as incertezas políticas e sociais trouxeram um fenômeno: a busca por um passaporte europeu¹. Se, por um lado, o medo do comunismo assombrava as mentes mais conspiratórias e reacionárias, por outro, os democratas ardiam em fúria só de pensar em serem governados por mais quatro anos por um ignóbil. A solução: fugir do Brasil. Obviamente, os medrosos ao comunismo nem de perto prefeririam a Europa; mas na preferência, não há poder. É mais simples conseguir uma cidadania portuguesa do que um *Green Card*. "Portugal não é Miami, mas dá para o gasto", dizem por aí. Percebeu-se, então, um aumento em contratações de juristas, pesquisadores, consultores que poderiam ajudar a delinear o percurso familiar e, quem sabe, conseguir escapar do barco Brasil, prestes a afundar. Neste contexto, relato a história de uma mulher brasileira, que, mais interessada pela pesquisa genealógica do que pelo passaporte europeu, começou a investigar seu antepassado com o objetivo de entender melhor a própria identidade.

Durante a infância, Bárbara, como a chamaremos, ouvia menções esparsas sobre uma bisavó de ascendência indígena. Essas referências sussurradas permeavam as conversas sobre cabelos, frequentemente servindo de veículo para preconceitos velados. Oriunda de uma família paterna residente em Recife, Pernambuco, Bárbara é filha de um homem cujo pai era um militar reformado de Ponta Porã, Mato Grosso do Sul, e cuja mãe era mineira de Três Corações, Minas Gerais. Ainda menina, escutava com cotidianamente: "Bárbara teve sorte, herdou o cabelo bom do pai", como se ter cabelo crespo fosse uma maldição incrustada nos genes. "É cabelo de índio", dizia seu pai, sem perceber as profundezas históricas e culturais da afirmação.

Com o passar dos anos, descobri que esse "cabelo de índio" era um legado de minha bisavó Teófila, sobre quem pouco se sabia, apesar de minhas inúmeras indagações familiares. Nenhuma fotografia preservava o semblante de Teófila. Evitava-se falar sobre ela até os tempos atuais; suas origens permanecem envoltas em

¹ Dados de uma consultoria de mobilidade global mostraram que as solicitações para *Green Card* e cidadania europeia quadruplicaram após o primeiro turno das eleições de 2022. Disponível em: <<https://www.correiobraziliense.com.br/brasil/2022/10/5042036-cresce-busca-por-vistos-para-eua-e-cidadania-europeia-apos-1-turno-da-eleicao.html>>. Acesso em: jun. 2024.

mistério. Sabendo que Teófila morou em Ponta Porã e possuía ascendência indígena, intuo que ela poderia pertencer ao povo Guarani Kaiowá.

Há alguns anos, deparei-me com um fato que talvez elucidasse o véu de silêncio que envolvia minha bisavó: havia indícios de que ela estava grávida antes mesmo de se casar com meu bisavô, um descendente de espanhóis vindo do sul do Brasil. Essa revelação, indecorosa para a família católica de classe média pernambucana, parecia justificar o esquecimento a que fora relegada. Minha avó, nora de Teófila, confidenciou-me esse segredo em sussurros tímidos, envergonhada pelo fato de seu marido ser filho de uma indígena fora dos laços sagrados do matrimônio. Vovó demonstrava uma nítida antipatia pela sogra. "Ela soltava a fumaça do charuto na cara dos meninos", reclamava, e acrescentava com desdém: "Sempre a achei muito xucra". Definitivamente, havia entre elas uma barreira erguida pela *diferença colonial*; uma percepção de que as origens e os costumes de Teófila a posicionavam em uma hierarquia inferior. Minha avó interpretava essa alteridade não como riqueza cultural, mas como desvio de uma norma idealizada, reforçando a distância entre o "eu" civilizado e o "outro" selvagem. Contraditoriamente, meu pai, embora com lembranças escassas, afirma que a avó era muito inteligente e falava pelo menos três idiomas: português, espanhol e *Outro* — provavelmente a língua de seu povo. Teófila apareceu para mim, então, como um enigma, uma figura que problematiza as convenções e carregava em si a confluência de mundos distintos, simbolizando as tensões e riquezas de uma identidade *mestiça* que a história familiar preferiu omitir.

Por parte materna, a narrativa assume outro viés. Descendentes de escravagistas², a família deixou Portugal, atravessou o Rio de Janeiro e fincou raízes no interior de Goiás, em Pirenópolis. Sobre esse ramo familiar, conheço tudo. A história foi escrita; é a história do colonizador. Contudo, o que permaneceu não escrito foram as vidas que sustentaram essa narrativa, as existências silenciadas que alicerçaram os

² Um exemplo do impacto da colonialidade nas dinâmicas familiares é abordado no documentário *Os fantasmas que me habitam*, dirigido por mim que busca, por meio de testemunhos, reconstruir a genealogia de minha família e confrontar o passado escravagista que ainda ressoa na história familiar. O filme explora as memórias e assombrações que circundam o casarão de minha família em uma cidade do interior de Goiás, evidenciando como o legado da escravidão continua a influenciar as subjetividades e os vínculos afetivos. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=P4RqEz_Qgo0>. Acesso em: 18 nov 2024.

feitos dos meus antepassados. É por isso que comecei a indagar sobre Salia, uma mulher preta que trabalhou para a família de minha mãe; se é que se pode chamar de trabalho quando se troca serviço por moradia e comida — sabemos bem qual é o nome disso.

Inocência minha seria acreditar que a ausência de registros é mero esquecimento, senão uma escolha deliberada de quem detém o poder de narrar. A filosofia nos ensina que a história não é apenas o que está escrito, mas também o que é silenciado³. As vidas de Teófila, de Salia e de tantas outras não figuram nas crônicas oficiais porque desestabilizam a narrativa hegemônica, expondo as rasuras de um sistema fundado na exploração. Ao questionar essa omissão, busco confrontar as estruturas que determinaram quem é digno de memória e quem é condenado ao esquecimento. É uma investigação que se sobrepõe à genealogia pessoal e adentra a reflexão sobre identidade e poder. Salia foi descrita como uma “negra alegre”. Foi “trabalhar” para a minha bisavó materna como babá, ela tinha 12 anos na época.

Querer ser europeu

Este texto se inicia com um tom um tanto irônico sobre a busca pela cidadania europeia. Não pela intenção de criticar ou ir contra qualquer conduta deste tipo. Não se trata de uma crítica direta às intenções individuais, mas, sim, de um questionamento da estrutura de poder subjacente a essa busca, que muitas vezes é considerada como natural ou dada. Nesse contexto, as teorias decoloniais nos incentivam a examinar como o desejo pela cidadania europeia tem como base também a *colonialidade do poder*. Definir-se brasileiro, definir-se negro, definir-se índio, definir-se europeu: o que é isso? Cultura é identidade? Localidade é cultura?

Nas últimas décadas, a autodefinição como negro tem sido um instrumento de resistência e afirmação diante do racismo sistêmico. No entanto, limitar a identidade negra a um único conjunto de experiências e narrativas é reproduzir as próprias

³ Em *A Ordem do Discurso* (1996), Foucault explora os mecanismos pelos quais certos discursos são legitimados enquanto outros são marginalizados ou excluídos. Ele argumenta que o poder atua não apenas no que é dito e registrado, mas também no que é silenciado, influenciando nossa compreensão da história e do conhecimento.

dinâmicas opressoras que se pretende combater. O filósofo e psicanalista Érico Andrade (2023) argumenta que a insistência em um conceito fixo de negritude, mesmo que utilizado como resposta à violência racial, pode se transformar em um "identitarismo colonizador", pois impõe aos sujeitos negros a necessidade de corresponder a um estereótipo de autenticidade estabelecido pela lógica da branquitude. Para Andrade, a verdadeira emancipação não está em reafirmar a negritude como uma essência, mas em desarticular os discursos que, sob o pretexto de valorizá-la, acabam por aprisioná-la. Assim como a identidade negra, a identidade indígena também é capturada por essas mesmas armadilhas essencialistas.

Vista sob a ótica de autores decoloniais como Walter Mignolo (2000) e Aníbal Quijano, a identidade indígena não se limita a ser uma resposta reativa à colonização; ela é afirmação radical de modos de ser e de conhecer que desestruturam as narrativas hegemônicas ocidentais. Assim como Andrade propõe uma negritude que transcenda as simplificações binárias entre brancos e negros, é preciso pensar a identidade indígena além da lógica da assimilação e do exotismo. Como argumenta Ailton Krenak (2019), ela é potência viva que se atualiza continuamente na relação com o território e nas práticas cotidianas. Ambas as identidades — negra e indígena, quando tratadas como essências imutáveis, perdem seu potencial insurgente e transformador. Elas se tornam, então, instrumentos de controle, usados tanto pela branquitude quanto por projetos políticos que, ainda que *bem-intencionados*, reforçam a ideia de que ser negro ou indígena é corresponder a uma imagem pré-definida.

Assim, tanto a crítica de Andrade à negritude essencializada quanto a perspectiva decolonial sobre a identidade indígena convergem na necessidade de descolonizar a própria noção de *identidade*. Isso implica reconhecer que tanto a negritude quanto a indigeneidade não se reduzem a resistências passivas ou reações à opressão; elas se constituem como espaços dinâmicos de criação e reinvenção, que desestabilizam as estruturas do pensamento colonial e abrem caminhos para futuros plurais e insurgentes, onde a diferença é celebrada como potência e não contida como ameaça.

Por outro lado, a autodefinição como europeu, percebida do ponto de vista decolonial, exige uma reflexão crítica sobre a relação entre o continente europeu e as áreas colonizadas. A colonização europeia forjou as identidades europeias e as identidades em todo o mundo. Reconhecer isso é fundamental para entender como a identidade europeia é inseparável da história colonial e das relações de poder globais. Sendo assim, autodefinição não é mero ato individual, é reflexão crítica sobre as influências históricas, sociais e culturais que instituem quem somos.

A formação de relações sociais fundadas nessa ideia produziu na América identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços, e redefiniu outras. Assim, termos com espanhol e português, e mais tarde europeu, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população (Quijano, 2005, p. 117).

Almejar ser europeu é, na verdade, almejar a modernidade, uma palavra que vai além da função descritiva para se tornar um significante de sucesso e progresso. A modernidade, nesse sentido, não é uma fase histórica, é adjetivo normativo que estabelece uma hierarquia de civilizações, onde a Europa se posiciona como ápice do desenvolvimento humano. Querer ser europeu, portanto, revela o profundo rastro da colonialidade, que impõe um caminho linear de evolução, no qual o “moderno” se confunde com o “superior”. Como ressalta Quijano (2005), a narrativa desenvolvimentista dominante é construída sobre os alicerces da *colonialidade do poder*, que configura a história como um contínuo ascendente, indo do “estado de natureza” ao cume da civilização ocidental. Assim como a modernidade não é período histórico, a Europa não é lugar geográfico; é também ideal teleológico ao qual as outras nações supostamente aspiram. A ideia de que o Brasil, “jovem” e “imaturo” em comparação aos países europeus, ainda tem conserto é um reflexo claro desta teleologia histórica que cristaliza os colonizadores como senhores do tempo e árbitros do progresso. A lógica moderna ocidental, ao reduzir a temporalidade a um vetor de

progresso, congela a diversidade de trajetórias históricas em um único modelo - ao qual chama de desenvolvimento, apagando as pluralidades e relegando ao atraso todos os que não se adequam ao padrão europeu. Ser “moderno” é reivindicar para si o poder de definir o futuro, perpetuando assim as dinâmicas de dominação que estruturaram o próprio projeto colonial.

A linearidade teleológica é uma construção astuta enraizada na racialização, funcionando como um dispositivo epistemológico para hierarquizar a existência e justificar relações de poder opressivas. Ela forja o próprio conceito de humanidade, assim a racialização se torna, além de ferramenta classificatória, alicerce de uma estrutura ontológica que posicionou os brancos europeus como *arquétipo do ser*, relegando os demais a zonas de sub-humanidade. Essa narrativa não se limitou a marcar lugares diferentes a diferentes corpos, ela também instituiu uma hierarquia ontológica em que o *Outro* é percebido como carente de qualidades *essencialmente humanas*. Assim, a violência da escravidão, das invasões e da tortura foi justificada como um processo de “elevação civilizatória” daqueles que, segundo esse discurso, habitavam os estratos mais baixos da escala humana. O “ideal civilizatório” tornou-se o álibi moral que disfarçava os interesses econômicos e políticos da colonização, tornando aceitável a exploração sob a máscara da redenção cultural.

Aspirar à europeidade revela um desejo de reconhecimento ontológico, de ser inscrito no âmbito do humano. A suposta fluidez de fronteiras no mundo globalizado é, portanto, ilusória. A nacionalidade⁴, como signo de identidade, converte-se em uma barreira invisível, onde o direito de circulação não é distribuído igualmente, e sim mediado pelo privilégio. O desejo de ser europeu não é meramente um desejo de

⁴ O filme *O homem que vendeu sua pele* (2020), dirigido por Kaouther Ben Hania, reflete sobre como a nacionalidade pode determinar a identidade de uma pessoa. O protagonista, Sam Ali, um trabalhador sírio exilado, é confrontado com as limitações impostas por sua nacionalidade e seu desejo de liberdade. A tatuagem de um passaporte nas costas de Sam simboliza as barreiras de trânsito enfrentadas por indivíduos não europeus e a opressão enfrentada por povos árabes. No entanto, essa tatuagem se torna uma representação de sua própria opressão, pois seu corpo é transformado em uma mercadoria exibida em galerias e museus. Sam troca uma forma de opressão, imposta pelo regime sírio, por outra, nas mãos de um artista e sua produtora que exploram brechas jurídicas para utilizar refugiados como obra de arte. A narrativa ilustra como a nacionalidade ganha status de identidade, mas essa identidade muitas vezes funciona como uma limitação.

pertencimento territorial, mas uma tentativa de transpor a limitação imposta por uma identidade que se percebe incompleta ou inadequada perante o olhar colonial.

O paradoxo dessa busca é que, para ser considerado livre — e, portanto, plenamente humano —, é preciso conformar-se aos parâmetros do outro, introjetando um desejo de validação que subverte a própria ideia de liberdade de ser. A liberdade, nesse caso, não é uma emancipação de si, é senão uma conformidade com o que o outro demanda como critério de humanidade. Aquele que deseja ser europeu, para ser livre, não busca afirmar sua singularidade, ele se alinha a uma alteridade idealizada, alienando-se de sua própria condição. Nesse movimento, a identidade não é uma expressão autêntica de ser, mas um projeto de adequação a um modelo externo, em que o próprio desejo de liberdade é colonizado, transformando-se em um anseio por ser o que não se é, por abdicar de si mesmo em nome de um reconhecimento que, ironicamente, só reafirma a própria condição de sujeição.

Colonialidade e gênero: mulheres de cor nem nas fotos preto e branco

“Colonialidade” não se refere apenas à classificação racial. Ela é um fenômeno mais amplo, um dos eixos do sistema de poder e, como tal, atravessa o controle do acesso ao sexo, a autoridade coletiva, o trabalho e a subjetividade/intersubjetividade, e atravessa também a produção de conhecimento a partir do próprio interior dessas reações intersubjetivas (Lugones, 2020, p. 50).

Quijano examina a configuração do poder nas relações sociais como uma rede de dominação, exploração e conflito entre sujeitos que disputam o controle sobre quatro domínios essenciais da existência humana: o sexo, o trabalho, a autoridade coletiva e a subjetividade. Esses domínios se entrelaçam com seus respectivos recursos e produtos, constituindo o que ele denomina *colonialidade do poder*, um arcabouço capitalista e eurocêntrico. Contudo, María Lugones critica a perspectiva de Quijano por reproduzir, ainda que inadvertidamente, um viés patriarcal e heteronormativo ao analisar a regulação do sexo e dos recursos associados. Ao não problematizar o entendimento eurocêntrico do gênero, Quijano negligencia as experiências das

mulheres colonizadas e racializadas, cujas existências foram marcadas por um regime de opressão específico para além da exploração econômica.

Lugones propõe um deslocamento epistemológico: as relações sociais não precisam ser organizadas em termos de gênero, e, quando o são, essa organização não se restringe aos parâmetros do patriarcado e da heterossexualidade. Para ela, a estruturação moderna/colonial do gênero não é um dado natural; é uma invenção histórica que articula o dimorfismo sexual, a hierarquia patriarcal e a normatividade heterossexual como dispositivos de controle. O gênero, nesse sentido, é mais do que um conjunto de normas: é uma ferramenta de opressão que perpetua o controle sobre corpos e subjetividades, legitimando a exclusão e a violência contra aqueles que escapam às suas categorias rígidas. A análise de Quijano (2005), ao ignorar essas dinâmicas, torna-se insuficiente para capturar a complexidade das experiências das mulheres e sujeitos não conformes de gênero.

Dessa forma, a crítica de Lugones revela a necessidade de repensar radicalmente a ontologia do gênero e da sexualidade no contexto da modernidade/colonialidade, evidenciando que a matriz de poder não se sustenta apenas pela exploração econômica, mas também pela imposição de um regime epistemológico e ontológico que organiza a própria compreensão do corpo, da subjetividade e do desejo. Ao desnaturalizar a concepção convencional de gênero, Lugones nos convoca a imaginar formas de sociabilidade e subjetivação que escapem às armadilhas do sistema colonial, propondo uma percepção de mundo que abra espaço para a multiplicidade radical das existências, onde as relações não sejam determinadas por um sistema binário.

Quando minha avó se refere à sogra como “xucra”⁵ é porque nem a considera humana para ser mulher. A palavra, nos dicionários, é utilizada para designar um animal indomado, um ser selvagem. Este uso, em sua aparente banalidade, reverbera a longa tradição colonial de desumanização, que classificou povos indígenas das

⁵ O adjetivo, entretanto, aparece no feminino. Para a nora da cidade grande, a sogra indígena não era mulher, mas era fêmea. “A consequência semântica da colonialidade do gênero é que ‘mulher colonizada’ é uma categoria vazia: nenhuma mulher é colonizada; nenhuma fêmea colonizada é mulher” (Lugones, 2014, p. 939).

Américas e africanos escravizados como seres alheios ao status de humano — criaturas desprovidas de razão e controle, entregues a uma sexualidade incontrolável e a uma animalidade inerente (Lugones, 2014, p. 936). A lógica subjacente a essa desumanização se sustenta em uma concepção binária de humanidade: apenas os civilizados merecem a designação de homem ou mulher. Lugones, apoiando-se na crítica de Oyèrónké Oyěwùmí, propõe que a categoria de gênero, tal como a entendemos, é um constructo eurocêntrico, indissociável de um regime de exploração colonial.

Pensar a *América Ladina* - para usar o termo de Lélia Gonzalez (1988) - a partir da lente generificada é, portanto, uma armadilha epistemológica que obscurece as complexas realidades das populações não europeias. Para Oyěwùmí, a imposição colonial do gênero nas sociedades africanas e indígenas foi um dos instrumentos mais violentos de controle, uma vez que reconfigurou essas sociedades para alinhá-las à lógica da dominação eurocêntrica. O que entendemos como masculino ou feminino, homem ou mulher, não é, então, um dado universal, senão um discurso estruturante que legitima relações de poder. A construção da diferença sexual binária como princípio organizador das relações sociais serve não apenas para classificar, mas para hierarquizar, separando aqueles que têm acesso ao estatuto pleno de humano daqueles que são relegados a uma existência subalternizada e bestializada.

O xucro, o indomesticável, representa, na lógica da colonialidade do poder, o inaceitável — aquilo que escapa à domesticação e, portanto, à definição de humanidade do colonizador. Sob o disfarce da "missão civilizatória", julgar e subjugar os colonizados por sua diferença era considerado não apenas justificável, mas necessário. O discurso do progresso serviu como pretexto para impor valores e normas eurocêntricas, assegurando a ideia de que apenas o colonizador detinha a chave para a civilização e o desenvolvimento. Com isso, criou-se uma hierarquia existencial. Quando utilizo a expressão "hierarquia existencial", refiro-me a uma estrutura ontológica que ordena modos de existir em uma escala de valor, onde certas vidas são consideradas superiores e mais dignas de reconhecimento do que outras. Para descrever esse fenômeno, prefiro o termo *desexistencialização* em vez de desumanização, pois a última ainda mantém o humano como referência central, enquanto a primeira aponta

para uma negação mais profunda da própria condição de ser. Neste sentido, a *desexistencialização* relega certas existências à condição de “não-ser”, anulando a possibilidade de autodefinição e transcendência. Nesse contexto, a hierarquia existencial legitima uma violência estrutural que delimita quem pode afirmar sua existência autêntica e quem é silenciado, reduzido a um objeto sem sentido ou sujeito à extinção ontológica, perpetuando uma lógica que exclui e deslegitima qualquer forma de ser que escape aos parâmetros impostos pelo pensamento antropocêntrico e colonial.

O que os questionamentos que Lugones e Oyěwùmí nos oferecem é desestabilizador: se as categorias de gênero são ferramentas coloniais, como podemos pensar os povos da América Latina fora desse esquema? É necessário desconstruir o olhar generificado, que projeta sobre esses corpos um mapa de identidade que nunca lhes pertenceu. A crítica, portanto, deve ir além da denúncia da desumanização histórica; deve problematizar as próprias bases epistêmicas sobre as quais se erigiu o pensamento colonial. Em vez de ler a alteridade através dos binômios masculino/feminino ou civilizado/selvagem, é imperativo conceber novas formas de entendimento que integrem as cosmologias e experiências locais, libertando-as da camisa de força das categorias ocidentais. Só assim será possível construir um horizonte ético e político que reconheça, nas múltiplas maneiras de ser e estar no mundo, a plenitude da existência, em toda a sua radical diversidade.

Tudo o que não se encaixava na lógica colonial era relegado ao esquecimento, apagado, como se nunca tivesse existido. É por isso que não há fotografia das duas mulheres que mencionei antes. Pergunto-me: o que significa essa ausência? Ela denuncia um sistema que, ao negar suas imagens, também nega suas histórias e existências. O que não é visto, não pode ser reconhecido. Essa lacuna é um sintoma da violência que ainda tenta apagar tudo aquilo que resiste a ser domado.

Registrar a existência de mulheres racializadas nunca foi uma prioridade em minha família. Enquanto comunicadora, compreendo a memória como um campo de significação disputado: o que é lembrado ou esquecido não ocorre ao acaso, é estruturado por regimes de visibilidade (Hall, 1997). A fotografia, enquanto signo visual, carrega uma carga simbólica e vai além de sua função documental, operando

como um dispositivo de produção e controle da memória coletiva (Barthes, 1980). A ausência de imagens das mulheres citadas é um ato semiológico de apagamento: certas identidades e histórias são deliberadamente excluídas do imaginário coletivo, perpetuando uma lógica de representação que privilegia certos corpos e narrativas em detrimento de outros, reforçando a hegemonia de um olhar colonial e patriarcal. Desta forma, o que não é registrado visualmente é também silenciado simbolicamente, transformando a ausência em um signo de esquecimento imposto. A fotografia, ao operar como instrumento de poder, documenta o visível, mas também sanciona o invisível, inventando a memória histórica de acordo com os códigos e valores de quem controla a produção das imagens. Essa ausência compreendo como um índice da violência simbólica que estrutura o campo das representações, excluindo aqueles que não se encaixam no repertório semiótico dominante (Barthes, 1980; Hall, 1997).

“Melhor falar da sua outra avó, a minha mãe. Ela, sim, tocava piano, escrevia, costurava como ninguém”, afirmou minha avó quando questionada sobre o assunto. Em suas palavras, nota-se uma valorização do que poderia ser considerado uma “cultura civilizada” nos moldes europeus. No entanto, esse diálogo entre as personagens não ocorreu durante a colonização, mas no ano passado.

Na conversa com minha avó sobre minha bisavó, surgem perspectivas conflitantes sobre cultura e valores civilizatórios. Enquanto eu tentava compreender e valorizar a história e as tradições de minha bisavó, minha avó demonstrava uma clara preferência por atividades consideradas mais refinadas sob a percepção eurocêntrica, como tocar piano, escrever e costurar. Essas práticas refletem um padrão cultural ocidental que ela valoriza em detrimento das tradições da bisavó. Neste contexto, o confronto de perspectivas sobre o valor de diferentes práticas culturais é um microcosmo desse embate maior. Ao privilegiar atividades que se alinham ao ideal civilizatório eurocêntrico, ela reproduz inconscientemente a lógica da colonialidade, essa atitude reflete o que Lugones descreve como uma “internalização da colonialidade”, na qual os próprios colonizados ou seus descendentes assimilam os valores do colonizador, perpetuando a marginalização de suas próprias práticas e histórias. Lugones nos disserta sobre a “diferença colonial” como um espaço de resistência e contestação, onde as identidades são disputadas e recriadas

continuamente. Ainda, o diálogo com minha avó coloca a oportunidade de revisitar e reimaginar a memória e a cultura familiar, de modo a recuperar a multiplicidade de nossas raízes e resistir às forças homogeneizadoras da colonialidade.

Ser Ladina-Amefricana: genealogia, resistência e subjetividade ativa

Ser ladina-amefricana é carregar um legado de histórias complexas que rompem as amarras das categorias coloniais. Cresci ouvindo fragmentos dessas narrativas, especialmente sobre Salia, uma mulher que dedicou sua vida à minha família, mas que, como tantas outras, permaneceu invisível na história oficial. Presente na vida de minha avó e de toda a família, Salia representava uma figura paradoxal: “da família”, mas sempre à margem, inserida em um contexto de relações permeadas pela colonialidade, onde o cuidado e o afeto estavam profundamente imbricados com dinâmicas de dependência e subordinação.

Sua trajetória reflete as contradições do Brasil colonial: o desejo de liberdade coexistia com a dificuldade de romper com as estruturas que a mantinham atrelada ao serviço dos outros. O sonho de uma casa própria, que deveria simbolizar sua autonomia, acabou se tornando um fardo, pois a solidão que esse espaço implicava parecia-lhe insuportável. Salia expressava sua resistência de maneira discreta, mas contundente: inventava rimas críticas e irônicas, questionando normas religiosas e figuras de autoridade, o que, de certa forma, influenciou o humor ácido das mulheres da minha família. Lembro-me de receitas e práticas, como o biscoito de queijo do interior de Goiás que amo, cuja origem só descobri recentemente estar ligada a Salia, assim como outras habilidades que ela transmitiu à minha tia, como cortar e preparar frango caipira.

Essas memórias revelam a confluência de opressão e resistência que marca minha genealogia. De um lado, uma herança portuguesa escravagista, de outro, uma ascendência indígena quase apagada, na fronteira com o Paraguai. Buscar minhas raízes é um esforço para compreender essas camadas de história, é também uma tentativa de reconstruir a subjetividade a partir do reconhecimento das narrativas que a colonialidade tentou apagar. Refletir sobre a vida de Salia e de minha bisavó Teófila,

quase sem registros, me mostra como ambas habitavam um espaço de resistência onde suas existências, apesar de marginalizadas, sobreviveram ao apagamento.

Ser ladina-amefricana implica reexistir, construindo identidades que rejeitam as categorias coloniais. Lugones aponta que a colonialidade de gênero exerce um controle que desumaniza as mulheres racializadas, negando-lhes plena agência. No entanto, é justamente nesse espaço de opressão que a subjetividade ativa se manifesta, criando formas de existência que rompem com as dicotomias coloniais, como civilizado/primitivo ou masculino/feminino. Descolonizar o gênero e a identidade é um movimento radical que resgata histórias e práticas culturais silenciadas, reapropriando-as e ressignificando-as.

Ao valorizar essas narrativas como parte essencial da minha herança, percebo que minha busca genealógica vai além de documentos formais; é resistência. Minha identidade se constrói nesse lugar de confronto, onde a subjetividade se reconfigura, desafiando rótulos coloniais e criando formas de existir. Ser ladina-amefricana e enfrentar a colonialidade de gênero é um processo contínuo de reimaginação. Quando digo “Bárbara sou eu”, refiro-me a todas aquelas que, ao recriarem suas próprias existências, constroem espaços de liberdade diante da colonialidade. Esse é o verdadeiro sentido da minha herança, que transcende qualquer passaporte e se encontra na luta incessante contra o esquecimento e na valorização das narrativas subalternas que definem minha subjetividade.

Referências bibliográficas

ANDRADE, Érico. *Negritude sem identidade: sobre as narrativas singulares das pessoas negras*. São Paulo: n-1 Edições, 2023.

BARTHES, Roland. *A câmara clara: nota sobre a fotografia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

Documentário: *Os fantasmas que me habitam*. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=P4RqEz_Qgo0. Acesso em: jun. 2024.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 11-28, 1988.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar, 2020. p. 53-54.

MIGNOLO, Walter D. *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: uma construção africana sobre os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142