

Maternidade, colonialidade e Literatura: a experiência materna como categoria histórica em *Maria Altamira* (2020), de Maria José Silveira

Motherhood, Coloniality, and Literature: The Maternal Experience as a Historical Category in *Maria Altamira* (2020), by Maria José Silveira

ZUCKI, Renata ¹

Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Unioeste/Cascavel

SILVA, Edilane Ferreira da – UPE²

Universidade de Pernambuco

SILVA, Luiza Helena Oliveira da ³

Universidade Federal do Norte do Tocantins – UFNT

Resumo: Neste artigo analisamos a maternidade como categoria histórica e política a partir do diálogo entre o romance *Maria Altamira* (2020), de Maria José Silveira, e produções teóricas decoloniais sobre maternidade e a colonialidade e seus desdobramentos na formação do leitor literário decolonial. Fundamentamo-nos especialmente nos textos de Lugones (2020), Mendoza (2021), Barbosa (2025), Gonzaga; Mayorga (2019) e Fleck (2017, 2025). Partimos do pressuposto de que a maternidade, longe de constituir uma experiência universal, natural ou neutra, é produzida historicamente no interior do projeto moderno/colonial, operando como instrumento de controle, hierarquização e violência sobre os corpos femininos. A análise demonstra como o destino da personagem Alelí, mãe da protagonista Maria Altamira, encena literariamente a inviabilização de determinadas maternidades no contexto da colonialidade de gênero, convertendo a ausência materna em denúncia política e em gesto de resistência narrativa. A partir daí, tratamos de compreender como a experiência de leitura da obra desestabiliza naturalizações, reconfigura o horizonte de expectativas do leitor e fomenta a construção de um posicionamento crítico diante das narrativas hegemônicas – exatamente o que caracteriza a formação do leitor literário decolonial (Fleck, 2025). Dessa forma, nosso estudo se constitui em uma pesquisa qualitativa, centralizada na revisão bibliográfica interpretativa sobre o tema. Destacamos, como resultado, a potencialidade e a relevância da leitura dessa obra no processo de formação de um leitor literário rumo ao pensamento decolonial e à descolonização das mentes, das identidades e do imaginário latino-americanas.

Palavras-chave: colonialidade de gênero; maternidade; pensamento decolonial; formação do leitor literário decolonial.

¹ Mestre e Doutoranda em Letras pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Unioeste. Integrante do Grupo de Pesquisa “Ressignificações do passado na América: processos de leitura, escrita e tradução de gêneros híbridos de história e ficção – vias para a descolonização”. E-mail: profrenatazt@gmail.com

² Doutora em Estudos Literários. Professora adjunta da Universidade de Pernambuco – UPE. Integrante do Grupo de Pesquisa em Línguas e Literaturas na América Latina – LLITAL. E-mail: edilane.profissional@gmail.com

³ Doutora em Letras pela UFF. Docente do Programa de Pós-graduação em Linguística e Literatura da Universidade Federal do Norte do Tocantins - UFNT. Bolsista do CNPq. E-mail: luiza.silva@ufnt.edu.br

Abstract: Along this article we analyze motherhood as a historical and political category through a dialogue between the novel *Maria Altamira* (2020), by Maria José Silveira, and decolonial theoretical productions on motherhood and coloniality and its unfolding in the formation of the decolonial literary reader. Our writing is based especially on the texts of Lugones (2020), Mendoza (2021), Barbosa (2025), Gonzaga and Mayorga (2019), and Fleck (2017, 2025). We start from the premise that motherhood, far from constituting a universal, natural, or neutral experience, is historically produced within the modern/colonial project, operating as an instrument of control, hierarchization, and violence over female bodies. The analysis demonstrates how the fate of the character Alelí, mother of the protagonist Maria Altamira, literarily enacts the disabling of certain motherhoods in the context of gender coloniality, converting maternal absence into political denunciation and a gesture of narrative resistance. From there, we sought to understand how the experience of reading the work destabilizes naturalizations, reconfigures the reader's horizon of expectations, and fosters the construction of a critical stance towards hegemonic narratives – precisely what characterizes the formation of the decolonial literary reader (Fleck, 2025). Thus, our study constitutes qualitative research, centered on an interpretative bibliographic review of the topic. As a result, we highlight the potential and relevance of reading this work in the process of forming a literary reader towards decolonial thought and the decolonization of Latin American minds, identities, and imaginaries.

Keywords: Coloniality of gender; motherhood; decolonial thought; the formation of the decolonial literary reader.

Submetido em 25 de fevereiro de 2026.

Aprovado em 21 de julho 2026.

Introdução

A decolonialidade constitui um campo teórico-crítico de matriz latino-americana que se dedica à problematização do passado colonial e, sobretudo, de suas permanências estruturais no presente – sob as formas da colonialidade do poder, do ser e do saber (Quijano, 2014) –, entendidas como reminiscências do colonialismo na atualidade dos países antes colonizados. Conforme aponta Quijano (2014), o colonialismo não se encerrou com o fim formal do domínio territorial europeu na América, na África e na Ásia, mas se manteve ativo nas sociedades estratificadas geradas pelo sistema exploratório colonial por meio de hierarquias raciais, epistêmicas, econômicas e culturais que organizaram o mundo contemporâneo a partir de parâmetros eurocêntricos. Nesse sentido, a decolonialidade propõe um movimento crítico de questionamento dessas estruturas, visando desnaturalizar as lógicas de dominação herdadas do colonialismo e instauradas no que se convencionou denominar “modernidade ocidental”.

Decorrente do colonialismo, temos, nessas sociedades, as reminiscências do patriarcalismo, que se refere a um sistema ideológico e cultural em que o poder e a

autoridade são predominantemente exercidos por homens, em detrimento das mulheres. Salienta Quijano (2005, p. 129) que

[...] esse novo e radical dualismo [“corpo” e “natureza”] não afetou somente as relações raciais de dominação, mas também a mais antiga, as relações sexuais de dominação. Daí em diante, o lugar das mulheres, muito em especial o das mulheres das raças inferiores, ficou estereotipado junto com o resto dos corpos, [...].

Esse sistema, comumente, manifesta-se nas diversas esferas da vida, incluindo a família, o mercado de trabalho, a política, a economia e a religião, e pode resultar em desigualdades, restrições aos direitos das mulheres e a perpetuação de estereótipos de gênero. O pensamento patriarcal também pode influenciar as relações de poder e as dinâmicas sociais em uma sociedade, impactando a forma como as mulheres são tratadas pelos homens, apenas por serem mulheres.

María Lugones (2020) amplia as reflexões de Quijano (2005), propondo um quarto conceito sobre a colonialidade, o qual ela denomina de “colonialidade de gênero”. A autora compreende que a interseccionalidade das relações de raça, classe, sexualidade e gênero é fundamental para entender a complexidade das opressões que afetam as mulheres em diferentes comunidades ao redor do mundo. A interseccionalidade reconhece que as pessoas são afetadas por múltiplas formas de opressão simultaneamente, e que essas opressões estão interconectadas e se reforçam mutuamente, como, por exemplo, uma mulher negra, que pode enfrentar discriminação não apenas por causa de seu gênero, mas, também, por causa de seu pertencimento étnico e sua classe social.

Nessa perspectiva, a interseccionalidade não consiste na simples sobreposição de diferentes formas de opressão. Conforme assinala a cientista política hondurenha, Breny Mendoza, que analisa a colonialidade do gênero nos feminismos, gênero, raça, classe e sexualidade “não são âmbitos sociais distintos e separados, mas parte de uma engrenagem perigosa” (Mendoza, 2021, p. 296). Essa abordagem permite articular as dimensões materiais, discursivas e estruturais das relações de poder, evitando que a experiência das mulheres racializadas seja explicada pela mera adição de marcadores identitários.

Os estudos decoloniais têm demonstrado, assim, que as categorias consideradas como naturais ou universais no pensamento ocidental – como mulher, família e maternidade – são, na realidade, construções históricas vinculadas ao projeto colonial moderno. Barbosa (2025, p. 23) destaca que a maternidade se delineou, no Ocidente,

como um lugar social e historicamente concebido e como “uma poderosa ferramenta de opressão contra as mulheres em sociedades ocidentalizadas”. Essa premissa dialoga diretamente com as proposições de Gonzaga e Mayorga (2019), que compreendem a maternidade como uma instituição patriarcal, colonial, capitalista e racista, destinada a regular a sexualidade feminina, controlar seus corpos e confinar as mulheres ao espaço doméstico. Segundo as autoras, não se trata da experiência concreta de relação mãe-filho, mas da maternidade enquanto aparato normativo, que funciona como condição social de legitimação da existência feminina (Gonzaga; Mayorga, 2019). Nesse sentido, a maternidade torna-se um destino compulsório, que confere valor social às mulheres, ao mesmo tempo em que legitima a exploração, o sacrifício e a violência.

A decolonialidade, assim, assume um caráter profundamente ético e político ao confrontar as hierarquias que sustentam essas narrativas dominantes e as práticas excludentes, responsáveis pela manutenção do patriarcado, da desigualdade e da violência estrutural nos contextos pós-coloniais, ou melhor, no que Dussel (2001) chama de transmodernidade⁴. Lugones (2020) e Barbosa (2025) também destacam que essas hierarquias incidem de maneira particular sobre os corpos femininos racializados, regulando experiências como a maternidade, a sexualidade e o pertencimento social, que passam a ser compreendidas como categorias historicamente produzidas e controladas pelo sistema moderno/colonial de gênero. Nesse horizonte, a decolonialidade não se limita a uma crítica teórica abstrata, mas se firma como prática de resistência e de reexistência, orientada para a construção de alternativas que promovam justiça social, pluralidade epistêmica e reconhecimento da diversidade.

Nesse horizonte, a Literatura, especialmente considerando as narrativas híbridas de História e ficção, assume um papel central como espaço de resistência simbólica e de ressignificação do passado. Diferentemente da historiografia tradicional, a ficção literária híbrida opera no campo do sensível e do imaginário, possibilitando a emergência de vozes e de experiências silenciadas. O romance *Maria Altamira* (2020), de Maria José Silveira,

⁴ “[...] transmodernidade é o projeto utópico que o filósofo da libertação Enrique Dussel propõe para transcender a versão eurocêntrica da modernidade (Dussel, 2001). Ao contrário do projeto de Habermas, em que o objetivo é concretizar o incompleto e inacabado projeto da modernidade, a transmodernidade de Dussel visa concretizar o inacabado e incompleto projeto novecentista da descolonização. Em vez de uma única modernidade, centrada na Europa e imposta ao resto do mundo como um desenho global, Dussel propõe que se enfrente a modernidade eurocentrada através de uma multiplicidade de respostas críticas decoloniais que partam das culturas e lugares epistêmicos subalternos de povos colonizados de todo o mundo (Grosfoguel; Mignolo, 2008, p. 139).

insere-se nesse debate ao retratar como o destino da personagem Alelí, mãe da protagonista Maria Altamira, encena, literariamente, a inviabilização de determinadas maternidades no contexto da colonialidade de gênero, convertendo a ausência materna em denúncia política e em gesto de resistência narrativa.

A partir dessas considerações, questionamos de que maneira a representação literária da maternidade inviabilizada de Alelí, articulada à colonialidade de gênero, pode contribuir para a formação do leitor literário decolonial? Em resposta a essa problemática, objetivamos analisar como a configuração estética da personagem e de sua trajetória desloca a ausência materna do campo da responsabilização individual para o das determinações históricas, políticas e sociais que tornam certas maternidades impraticáveis. Defendemos que, ao exigir do leitor a revisão de julgamentos previamente naturalizados sobre a maternidade, o abandono e o cuidado, o romance amplia seu horizonte de expectativas e favorece a construção de um posicionamento crítico diante das estruturas coloniais que regulam os corpos, os afetos, as relações familiares e as possibilidades de existência das mulheres racializadas.

Em outras palavras: a obra *Maria Altamira* (Silveira, 2020) promove uma experiência de leitura que desestabiliza naturalizações, reconfigura o horizonte de expectativas do leitor e ativa um posicionamento crítico diante das narrativas hegemônicas – exatamente o que caracteriza a formação do leitor literário decolonial (Fleck, 2025). Nessa perspectiva, formar um leitor literário decolonial significa favorecer a constituição de um sujeito capaz de reconhecer e problematizar as marcas da colonialidade inscritas nos textos, nos discursos históricos e nas categorias sociais apresentadas como naturais, a exemplo de mulher, família, maternidade e abandono. Esse leitor passa a compreender a Literatura não apenas como entretenimento ou ilustração de acontecimentos históricos, mas como espaço de produção e disputa de sentidos, no qual determinadas hierarquias podem ser reiteradas ou contestadas.

Na leitura de *Maria Altamira* (Silveira, 2020), tal posicionamento requer que a ausência de Alelí não seja imediatamente interpretada como falha moral ou rejeição da filha, mas examinada à luz das violências, dos deslocamentos, da precariedade e da ausência de redes de proteção que atravessam sua trajetória. A dimensão estética da leitura associa-se, assim, à dimensão histórica e política, pois a compreensão dos recursos literários empregados na construção da personagem conduz o leitor à revisão de categorias e julgamentos produzidos pela própria colonialidade.

De abordagem qualitativa, bibliográfica e analítico-interpretativa, nosso estudo organiza-se, nesse contexto, em dois movimentos articulados. No primeiro, aproximamos as formulações de Lugones (2020), Mendoza (2021), Barbosa (2025) e Gonzaga e Mayorga (2019) para compreender a maternidade como categoria histórica atravessada pela colonialidade de gênero. Esses aportes não são mobilizados apenas como explicações exteriores ao romance, mas como chaves capazes de orientar um regime de leitura voltado à desnaturalização das concepções de mulher, mãe, abandono e cuidado. No segundo movimento, analisamos excertos de *Maria Altamira* (Silveira, 2020), considerando tanto a representação literária da trajetória de Alelí quanto os deslocamentos interpretativos exigidos do leitor. Articulamos essa análise às formulações de Fleck (2017; 2025) sobre as narrativas híbridas de História e ficção e a formação do leitor literário decolonial, a fim de evidenciar como a experiência estética proporcionada pelo romance pode contribuir para a descolonização das mentes, das identidades e do imaginário do leitor. Passemos, então, às análises.

1. Maternidade e colonialidade: aportes teóricos

O colonialismo europeu instaurou-se de forma violenta nos territórios que hoje constituem a América Latina, por meio da conquista territorial, da exploração econômica, da imposição cultural e religiosa e da submissão dos povos originários e africanos escravizados. Embora os processos de independência e a posterior constituição dos Estados-nação tenham provocado o encerramento formal da administração colonial, sobretudo ao longo do século XIX, as estruturas de poder estabelecidas durante a colonização não desapareceram. Autores como Quijano (2005), Lugones (2020), Dussel (2001) e Grosfoguel (2008), entre outros, demonstram que as hierarquias e modelos sociais produzidos pelo colonialismo permaneceram atuantes nas sociedades independentes. Essa continuidade é denominada colonialidade e se manifesta na manutenção de padrões eurocêntricos de poder, conhecimento e classificação social, mesmo após o fim jurídico e político do domínio colonial.

Para Quijano (2005), a colonialidade do poder constitui o eixo central dessa ordem, operando por meio da classificação racial da população e da imposição da racionalidade eurocêntrica como universal. Tal racionalidade moldou não apenas as estruturas econômicas, mas, também, os modos de produção do conhecimento e da memória. Walter Mignolo (2018) aprofunda essa crítica ao afirmar que a modernidade só

pode ser entendida em articulação com a colonialidade, sendo esta o seu lado obscuro e constitutivo.

Lugones (2020) parte do conceito de colonialidade do poder, de Quijano (2005), mas argumenta que ele é insuficiente se não incorporar explicitamente o gênero. Segundo a autora, a colonialidade não se refere apenas à dominação material/social e à classificação racial/étnica, mas “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 relações intersubjetivas” (Lugones, 2020, p. 86).

O gênero, portanto, é co-constitutivo da colonialidade, e não um elemento secundário. Um ponto central de sua teoria (Lugones, 2020) é que muitas sociedades pré-coloniais não se organizavam a partir do gênero ou não o faziam de modo binário e hierárquico. Foi a colonização europeia que impôs o dimorfismo sexual, a dicotomia homem/mulher, a heterossexualidade compulsória, o patriarcado e a associação entre gênero, biologia e funções reprodutivas. Esse sistema passou a estruturar não apenas a vida social, mas, igualmente, o conhecimento e a subjetividade.

Um dos argumentos mais contundentes de Lugones (2020) é que as mulheres colonizadas não foram reconhecidas como “mulheres” nos termos do sistema moderno, sendo situadas fora da humanidade plena. Afirmar a pesquisadora: “As fêmeas não brancas eram consideradas animais no sentido de seres ‘sem gênero’, marcadas sexualmente como fêmeas, mas sem as características da feminilidade” (Lugones, 2020, p. 72). Daí a formulação célebre segundo a qual “mulher colonizada” (nativas e as negras) é uma categoria vazia, pois o conceito moderno de mulher foi construído tendo como referência exclusiva a mulher branca, burguesa e europeia.

Já a “pureza e a passividade sexual são características cruciais das fêmeas burguesas brancas, que são reprodutoras da classe e da posição racial e colonial dos homens brancos burgueses” (Lugones, 2020, p. 76). Entretanto, apesar de sua função reprodutora da propriedade e da raça/etnia, as mulheres burguesas brancas eram privadas da autoridade coletiva, da produção do conhecimento e de quase toda possibilidade de controle dos meios de produção. Assim, compreendemos que a suposta fragilidade física e intelectual atribuída às mulheres não constitui uma característica natural, mas uma construção social e histórica produzida no interior do sistema moderno/colonial de gênero. Essa ficcionalização da fraqueza dos corpos e das mentes femininas opera como

um mecanismo de legitimação da exclusão, ao justificar a limitação da participação das mulheres e sua consequente retirada de múltiplos âmbitos da vida social, política, econômica e simbólica. Ao serem representadas como frágeis, dependentes ou incapazes, as mulheres são sistematicamente afastadas dos espaços de decisão, do exercício pleno da cidadania e da produção de conhecimento. Nesse sentido, o sistema de gênero revela-se profundamente heterossexualista e patriarcal, pois organiza as relações sociais a partir da centralidade do masculino, da naturalização da heterossexualidade como norma e da subordinação estrutural das mulheres, assegurando a manutenção de hierarquias que sustentam a dominação colonial e a reprodução das desigualdades.

É nesse ponto que o conceito se articula de modo decisivo com a maternidade. Lugones (2020) demonstra que o sistema moderno/colonial de gênero reorganizou radicalmente o controle da reprodução, transformando a maternidade em um dispositivo político e racializado. No lado visível⁵ do sistema, a maternidade das mulheres brancas foi idealizada como função moral e reprodutiva da raça/etnia e da classe dominante. Já no lado oculto⁶ do sistema, as mulheres colonizadas tiveram seus corpos violentados, foram forçadas ao trabalho até a morte, impedidas de cuidar de seus próprios filhos, além de serem privadas do controle sobre sua própria reprodução.

As reflexões realizadas por Mendoza (2021) permitem, também, distinguir a capacidade reprodutiva da inscrição social da mulher no lugar da maternidade. Os sujeitos colonizados podiam ser considerados aptos à reprodução e, simultaneamente, permanecer submetidos à exploração, ao trabalho forçado e ao massacre. Isso ocorre porque, segundo a autora, o gênero “provê humanidade e status social” (Mendoza, 2021, p. 313). Desse modo, as mulheres racializadas podiam ter seus corpos explorados sexual e reprodutivamente sem que lhes fossem assegurados o reconhecimento, a proteção e as condições materiais necessárias ao exercício da maternidade.

⁵ De acordo com María Lugones (2020), o lado visível, ou iluminado da colonialidade de gênero, corresponde ao modelo normativo de gênero construído pela modernidade ocidental europeia. Trata-se do sistema que define quem pode ser reconhecido como plenamente humano, civilizado e moralmente legítimo. Esse lado visível organiza-se a partir do dimorfismo sexual rígido (homem/mulher), da heterossexualidade compulsória, da divisão sexual do trabalho e do ideal de família nuclear burguesa. Nesse regime, apenas homens e mulheres brancos europeus são reconhecidos como sujeitos de gênero propriamente ditos.

⁶ O lado oculto, ou obscuro da colonialidade de gênero, diz respeito às populações colonizadas – originárias, africanas e afrodescendentes – que não foram incluídas no regime de gênero moderno como sujeitos plenos. Nesse lado obscuro não há reconhecimento pleno de “homem” e “mulher”; os corpos são tratados como força de trabalho ou objetos de uso; a violência sexual é sistemática e a maternidade é desestruturada, negada ou instrumentalizada.

Essa diferenciação entre capacidade reprodutiva, reconhecimento social e exercício efetivo da maternidade é reforçada por Barbosa (2025), sobretudo no que diz respeito à maternidade como dispositivo central de organização do lugar social das mulheres no interior da colonialidade. A pesquisadora demonstra que a maternidade, o gênero e a subalternização feminina são produtos históricos do projeto moderno/colonial, e não expressões naturais da condição feminina. Em seu livro *A maternidade e o lugar social das mulheres*, Barbosa (2025) afirma explicitamente que a maternidade não pode ser compreendida como experiência universal, homogênea ou neutra, mas como um lugar social e historicamente construído, atravessado por relações de poder, raça/etnia, classe e gênero. A autora sustenta que, nas sociedades ocidentalizadas, a maternidade foi mobilizada como uma ferramenta de controle social, responsável por restringir as possibilidades de existência das mulheres, delimitando seus corpos, seus tempos e seus espaços de atuação. Essa formulação dialoga diretamente com Lugones (2020) e Mendoza (2021), demonstrando como o gênero moderno foi imposto como parte da matriz colonial de poder, que articula o controle da sexualidade, da reprodução e da organização familiar.

Barbosa (2025) denuncia que o ideal de maternidade sacralizada – abnegada, naturalizada, dessexualizada e compulsória – funciona como um mecanismo de apagamento da mulher enquanto sujeito de direitos, fazendo com que a figura da mãe substitua e anule a figura da mulher. A autora observa que, na lógica colonial-patriarcal, “a mulher já não existia. Ela sequer coexistia com a mãe, como se isso fosse caso de incompatibilidade” (Barbosa, 2025, p. 29). Esse diagnóstico encontra correspondência direta em Lugones (2020), para quem o sistema moderno/colonial de gênero é heterossexualista e patriarcal, estruturado de modo a subordinar as mulheres e a naturalizar sua exclusão dos espaços de poder, sobretudo por meio do controle da reprodução e da família nuclear.

Além disso, Barbosa (2025) amplia a crítica lugoniana ao evidenciar que nem todas as mulheres vivenciam a maternidade da mesma forma, pois o lugar social da mãe é profundamente racializado/etnicado e classificado. Ao afirmar que suas reflexões se voltam especialmente às maternidades vividas por mulheres pobres, negras e racializadas – “parte da grande massa pauperizada na sociedade brasileira” (Barbosa, 2025, p. 34) –, a autora reafirma a tese de Lugones de que o sistema moderno/colonial de gênero opera a partir de um lado visível/iluminado, reservado às mulheres brancas burguesas, e de um

lado oculto/obscuro, no qual se situam as mulheres colonizadas, cujas maternidades são historicamente violadas, desvalorizadas ou profanadas.

Assim, enquanto Lugones (2020) aponta que o sistema de gênero colonial/moderno foi e é violento, Barbosa (2025) demonstra como essa violência se atualiza no cotidiano das mulheres por meio da patologização da maternidade, da ausência do Estado, da culpabilização individual das mães e da negação de redes coletivas de cuidado. Ambas, portanto, convergem ao afirmar que descolonizar o gênero e a maternidade exige deslocar essas experiências do campo do natural e do privado para o campo do político, reconhecendo-as como espaços privilegiados de resistência, crítica e reexistência.

Tais reflexões decoloniais estabelecem, igualmente, conexões com as proposições de María Galindo (2013), em especial na sua formulação da despatriarcalização como uma ação que deve ser contínua, não apenas para promover a inclusão das mulheres nas diferentes estruturas sociais, econômicas e culturais já criadas nas sociedades pós-coloniais, mas como atitudes e (re)ações que levem à ruptura total do patriarcado sempre visto como um eixo civilizatório. Galindo (2013, p. 12), nesse sentido, defende que, *“despatriarcalizar no es un acto simbólico ni un gesto retórico: es un proceso político, vital y colectivo de ruptura con el patriarcado como sistema organizador de la vida”*⁷.

Essa convergência teórica é tensionada e densificada também por Gonzaga e Mayorga (2019), que analisam a maternidade como uma instituição patriarcal, colonial, capitalista e racista. As autoras argumentam que não se trata de criticar a experiência concreta de gerar ou cuidar de filhos, mas da maternidade enquanto aparato de controle, definida como condição socialmente estabelecida para legitimar a existência das mulheres (Gonzaga; Mayorga, 2019). Nesse sentido, a maternidade deixa de ser uma possibilidade de escolha das mulheres e passa a operar como destino obrigatório, produzindo a ideia de que a mulher só alcança valor social por meio da procriação.

Além disso, Gonzaga e Mayorga (2019) introduzem mais um elemento importante para a análise sobre a maternidade em uma perspectiva decolonial: a de que a maternidade, enquanto instituição, opera como produção de subjetividade, fazendo com que mesmo mulheres que não são mães sejam socialmente definidas a partir dessa

⁷ Nossa tradução: Despatriarcalizar não é um ato simbólico nem um gesto retórico: é um processo político, vital e coletivo de ruptura com o patriarcado enquanto sistema organizador da vida (Galindo, 2013, p. 12).

expectativa. As pesquisadoras observam que “mesmo recusando a maternidade, as mulheres continuam sendo definidas por ela, ou por sua ausência” (Gonzaga; Mayorga, 2019, p. 63), o que dialoga com a crítica de Lugones (2020) à naturalização do gênero como destino biológico. Nesse ponto, a maternidade aparece como um dos principais mecanismos de fixação das mulheres no campo do “natural”, em oposição ao campo da cultura, da política e da razão.

Nesse contexto, os romances históricos contemporâneos de mediação (Fleck, 2017) constituem espaços privilegiados de resistência epistêmica e de formação leitora, pois reinscrevem no campo da ficção experiências subalternizadas e perspectivas frequentemente excluídas das narrativas hegemônicas sobre o passado. Seu potencial decolonial, entretanto, não reside apenas nos temas que abordam, mas nas operações interpretativas que solicitam do leitor: confrontar versões históricas naturalizadas, reconhecer a historicidade das categorias sociais, preencher lacunas, relacionar a esfera íntima às estruturas coletivas e reconsiderar julgamentos previamente estabelecidos. Em *Maria Altamira* (Silveira, 2020), a leitura da trajetória da personagem Alelí requer precisamente esse movimento, pois a ausência materna somente pode ser ressignificada quando relacionada às violências de gênero, à racialização, à precariedade, aos deslocamentos e à destruição das redes de pertencimento. Assim, os aportes discutidos nesta seção não funcionam como uma grade teórica exterior ao romance, mas como fundamentos de uma prática de leitura que desestabiliza o horizonte de expectativas do leitor e pode contribuir para a constituição de um posicionamento literário decolonial. É sob essa perspectiva de leitura que passamos, na próxima seção, à análise da personagem Alelí e da maternidade inviabilizada.

2. Alelí e a maternidade inviabilizada no romance *Maria Altamira* (Silveira, 2020)

O romance *Maria Altamira* (2020), da escritora Maria José Silveira (1947-), constitui o objeto central desta nossa ação analítica/escritural por sua expressiva articulação entre Literatura e as questões da colonialidade de gênero. Isso estabelece, por sua vez, uma ponte fecunda com os pressupostos teóricos da decolonialidade. Ambientada na região da Volta Grande do Xingu – Pará, a narrativa entrelaça experiências pessoais e coletivas de resistência diante da imposição violenta de projetos de desenvolvimento, como a construção da Usina de Belo Monte, apontando os impactos dessa lógica colonial sobre os nativos e seus territórios.

Maria José Silveira inicia o romance *Maria Altamira*, finalista dos prêmios Jabuti e Oceanos, convocando o leitor, por meio do diálogo entre narrador e seu narratário. Essa escolha enunciativa produz efeito de aproximação com o leitor, mostrando-se pelo emprego dos pronomes “nós” e “você”. Há ainda uma espécie de efeito de confidencialidade traduzida na reflexão inicial sobre o próprio ato de narrar:

Uma história começa em qualquer lugar e em qualquer momento. Há sempre algo que entrelaça de tal maneira as histórias do mundo e as de cada um de nós que o começo depende apenas do ponto de vista pelo qual você escolhe ver e desembaralhar os nós, as malhas, os vazios” (Silveira, 2020, p. 15).

Atravessando contextos de violência e pobreza que evidenciam projetos políticos e econômicos bastante excludentes para populações da América Latina, *Maria Altamira* configura-se como um romance que privilegia o tema do sofrimento feminino, corporificado nas trajetórias das personagens mãe e filha, Alelí e Maria Altamira – a protagonista, cujas experiências são marcadas por traumas, deslocamentos e violências de ordem psicológica e social. A narrativa não se limita ao drama individual das personagens, mas o articula a processos históricos mais amplos, evidenciando como as experiências femininas são atravessadas por estruturas de poder que regulam os corpos, os afetos e as possibilidades de existência.

Além disso, a obra assume um caráter explicitamente coletivo e político ao se dedicar aos povos Yudjá, aos ribeirinhos da Volta Grande do Xingu, à população de Altamira, no Pará, e, em sentido mais amplo, ao povo brasileiro. Ao incorporar em sua tessitura narrativa os impactos socioambientais decorrentes da construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, Silveira (2020) amplia o escopo do romance, transformando-o em espaço de denúncia e memória.

Conforme Freire, Lima e Silva (2018), a Usina Hidrelétrica de Belo Monte começou a ser construída em 2010, com atividades que englobaram os municípios paraenses de Altamira, Vitória do Xingu e Senador José Porfírio, enfrentando a resistência das populações indígenas, lideranças sociais e ações do IBAMA. A idealização de sua instalação no sudoeste paraense nasce, porém, ainda nos anos 1970, dentro do modelo de desenvolvimento econômico e de ocupação do território empreendidos por governos militares (1964-1985) propostos para a região Norte. Na década de 1980, o *Plano 2010 – Plano Nacional de Energia Elétrica 1987/2010*, previa

a construção de 165 usinas hidrelétricas no país, sendo 40 delas no contexto da Amazônia Legal.

Freire, Lima e Silva relacionam alguns dos impactos imediatos produzidos pela instalação da usina:

No que se refere aos aspectos sociais, além da especulação imobiliária representada pela extraordinária elevação dos preços de venda e aluguel de imóveis, com o incremento da população ocorreu uma série de problemas urbanos, tais como: aumento do custo de vida da população local (além do aluguel, a prestação de serviços, alimentação etc.); ineficiência da capacidade de serviços e equipamentos públicos; problemas sociais relacionados à saúde pública, principalmente pela falta de saneamento básico; intensificação de prostituição e tráfico de drogas; e o aumento da criminalidade (Freire; Lima; Silva, 2018, p. 30).

Ao incorporar esses acontecimentos à tessitura de *Maria Altamira*, Silveira (2020) não os utiliza como simples pano de fundo documental para as experiências das personagens. A presença de Belo Monte na narrativa permite relacionar as trajetórias individuais das personagens de Alelí e Maria Altamira a processos históricos mais amplos de apropriação territorial, exploração econômica e violência institucional. O sofrimento feminino, desse modo, deixa de ser percebido como drama exclusivamente privado e passa a ser compreendido em sua vinculação com estruturas de poder que destroem territórios, desarticulam redes de pertencimento e limitam as possibilidades de cuidado, permanência e existência. O texto literário constitui-se, nesse caso, como espaço de resistência epistêmica e de elaboração da memória, ao fazer ressoar vozes historicamente silenciadas e tornar perceptíveis as violências praticadas contra os povos e os territórios amazônicos em nome de uma concepção de progresso ancorada na retórica colonial da modernidade/civilidade (Mignolo, 2017).

Do ponto de vista estrutural, Silveira (2020) constrói o romance a partir da articulação entre duas grandes tragédias, separadas no tempo e no espaço, mas conectadas por um mesmo eixo de violência histórica. A primeira refere-se ao desmoronamento ocorrido em 1970 na cidade de Yungay, na Cordilheira dos Andes, no Peru, provocado por um terremoto de grandes proporções, que resulta no extermínio da família de Alelí. Além de seu pai, mãe e irmãos, Alelí perde também sua filha de apenas três anos. Esses fatos deixam-na desolada e a levam a empreender uma viagem sem rumo por países da América do Sul, inaugurando sua trajetória de errância e desamparo.

A segunda tragédia inserida na diegese diz respeito à expansão devastadora das águas do rio Xingu, em 2011, que submergiram a região onde foi construído o principal reservatório da Usina de Belo Monte, no Pará. Ao aproximar essas duas catástrofes, a narrativa evidencia que não se trata de eventos fortuitos ou isolados, mas de expressões de um mesmo sistema de exploração que incide sobre os corpos, os territórios e os modos de vida, reforçando a leitura decolonial de que a violência ambiental e a violência contra populações subalternizadas – especialmente as mulheres – são dimensões interligadas da colonialidade.

Embora Maria Altamira seja a protagonista nominal e o eixo de consciência a partir do qual a narrativa se projeta para o presente, Alelí constitui-se como personagem estrutural e epistemologicamente central em *Maria Altamira* (Silveira, 2020), sobretudo quando a obra é lida à luz da colonialidade de gênero e do pensamento decolonial. Isso ocorre porque Alelí não é apenas uma personagem do passado da protagonista, mas o ponto de condensação das violências coloniais que o romance se propõe a denunciar, e às quais voltamos nossas reflexões.

Na diegese, vemos que, após a perda da família, Alelí passa pela Bolívia, sempre tocando seu *charango*, instrumento de cordas, da cultura Andina, feito com casco de tatu, em troca de comida e de um lugar para dormir. Ali, começa a viver os horrores que uma mulher passa ao se ver sem rumo, vagando pelo mundo sozinha:

De pouso em pouso, praça em praça, venda em venda, bar em bar, ela toca em troca de comida, um pedaço do chão de terra batida onde estender seu manto. Os homens que escutam sua música, mesmo quando bêbados, não são como os da rua, interessados apenas em sua carne e nos buracos de seu corpo indiferente. Sua figura magérrima de cabelos trançados, olhos baixos e o precipício de tristezas que se via de longe quando ela tocava faziam alguns abrirem o peito e chorar, enquanto outros punham os olhos no copo de bebida, como se dali fossem tirar o sentido de sua vida e suas dores. Raros se aproximavam. Alelí já não era apenas aquele saco humano de indiferença. Com a música aprendera algumas coisas, inclusive a levar um canivete afiado na cintura, o primeiro objeto que tivera vontade de ter, além do charango. Ao vê-lo nas mãos do velho dono de uma venda onde tocara, perguntou quanto custava. Era um bom canivete, o velho não queria se desfazer dele. Mas, escutando o canto da moça que falava tão pouco, atraía tanta gente para sua venda e nada lhe pedia em troca, resolveu lhe dar o canivete de presente quando percebeu que ela ia partir (Silveira, 2020, p. 30).

O romance não suaviza a violência: Alelí é apresentada como alvo de brutalizações repetidas e descrita como alguém que “Era um objeto movido pela força alheia” (Silveira, 2020, p. 22). O texto narra as agressões físicas e estupro, compondo

um quadro de violência contínua que se imprime no corpo e na trajetória da personagem. Por isso, a música e o canivete funcionam, no relato, como marcas de uma subjetividade que tenta (ainda que precariamente) sair da posição de pura vulnerabilidade. A caracterização de Alelí como “objeto movido pela força alheia” explicita mais do que a submissão de uma mulher à violência masculina. Ela evidencia a sua expulsão do campo da humanidade reconhecida. Sobre essa questão, tanto Lugones (2020) quanto Mendoza (2021) explicam que o gênero concede civilidade apenas aos sujeitos situados no campo do humano, enquanto os corpos racializados, aproximados da natureza e da animalidade, tornam-se disponíveis à exploração e ao massacre. A redução de Alelí a objeto encena, assim, a colonialidade de gênero como processo de desumanização.

Essa leitura nos leva a refletir sobre o fato de que

[...] não se forma um leitor decolonial, um sujeito ciente de seu passado colonialista, por meio de estratégias de silenciamento, de ocultação e de romantização de nosso passado, como ocorre nos discursos canônicos, oficializados. O leitor decolonial precisa se defrontar com a essência do colonialismo, sem ser “poupado” da realidade, sem ser ludibriado por enunciados científicos, literários ou didáticos que tratam os sujeitos leitores como incapazes de processar os significados, as causas e as consequências desse período histórico para a contemporaneidade (Fleck, 2023, p. 23-24).

Na tentativa de buscar um lugar melhor do que a realidade que se lhe impôs na Bolívia, a personagem Alelí tenta a vida no Chile, local onde passa por intenso momento de dor, presenciando a dimensão histórica do regime ditatorial daquele país. Tão grande é seu sofrimento que seu desejo do fundo de sua alma é não mais viver. Juntamente a essa caracterização psicológica que Silveira (2020) faz de sua personagem, ela traz, também nesse ponto do relato, elementos históricos para compor a narrativa, corroborando com seu processo de escrita que compõe um romance histórico contemporâneo de mediação:

O silêncio daqueles extensos espaços vazios, o ar que às vezes parecia sugá-la, a quietude da companhia humana a fazer e comunicar apenas o necessário, o tempo imutável em seu entorno, a ausência de vozes a não ser seus acalantos no final da tarde, tudo isso parecia acomodá-la em um vazio. Ela poderia ter ficado, talvez, não fosse, em uma daquelas manhãs na natureza esplendorosa da vastidão deserta, a passagem de um caminhão com vários soldados. A mulher, vendo-os aparecer ao longe, trancou-se no quarto, como se já soubesse quem eram. O homem não arredou pé da janela, em vigília. Viu na carroceria os sacos de lona. Na volta, a carroceria vazia. “Mais mortos de Pinochet”, disse à mulher. “Dessa vez, não consegui contar.” Alelí não sabia quem eram esses mortos, muito menos quem era Pinochet. Mas sentiu o chão lhe faltar, o vazio se espremer. Como se esses soldados que encontrava por esses

lugares de fim de mundo a estivessem perseguindo, fossem a ponta da lança de sua maldição (Silveira, 2020, p. 39).

A passagem acima denuncia os assassinatos cometidos pela sangrenta ditadura no Chile, sob o poder de Augusto Pinochet (1973-1990). Mesmo que estivesse no “fim do mundo”, a violência estatal se mostrava presente com os muitos mortos não contabilizados pela personagem. A ignorância de Alelí a respeito do contexto político do Chile, vivendo os horrores da ditadura como do Brasil, Argentina, Uruguai e Paraguai, não impedia que sofresse seus efeitos.

Depois de muitos anos como errante na América do Sul, ela chega ao Brasil. Em nossas terras, ela vive, por um tempo, junto ao povo indígena da tribo Yudjá, às margens do rio Xingu. Ali é onde assiste aos efeitos infelizes dos projetos de construção da barragem da usina de Belo Monte, em 2011. Desse modo, as catástrofes naturais como o terremoto em Yungay, que matou milhares de pessoas, e os desastres arquitetados pelo ser humano, como a construção da usina de Belo Monte no Pará, que esconde sob sua grandiosa infraestrutura a destruição de milhares de vidas, terras e sonhos, despertam na personagem o horror da perda, do desamparo, do vazio. Ao longo da narrativa, mãe e filha vão trilhando seus caminhos separadas e tem como pano de fundo os acontecimentos reais da história andina e brasileira, cujos fatos foram inseridos no romance de modo a compor a sua hibridez, evidenciando o destino comum traçado para países da América Latina, sob forte intervenção norte-americana e interesses do capitalismo.

A diegese da obra nos revela que o projeto na bacia do Xingu (com previsão de inundação das terras indígenas e ribeirinhas) foi recebido pelos moradores locais como “declaração de guerra”, e é no centro desse conflito que Maria Altamira vai nascer: “Justo no fulcro dessa guerra local, prolongada e intermitente, nasceu Maria Altamira, ao vencer sua batalha no ventre de Alelí” (Silveira, 2020, p. 83).

A segunda gravidez de Alelí ocorre quando ela já se encontrava em situação-limite, física e emocionalmente. O relato não romantiza esse momento: a gravidez estava longe de ser um projeto de família, de dispor de uma relativa estabilidade ou contar com uma rede de apoio. Quando Alelí chegou ao município de Altamira, prestes a dar à luz, ela sentia-se sozinha, sem vínculos e carregando uma história de perdas: pouco antes do parto, o pai da criança – Manuel Juruna – foi assassinado por madeireiros na região amazônica do Xingu. A cena é marcada por crueza e dor:

Era o corpo de Manuel. O corpo morto de Manuel Juruna. Um buraco de bala no peito. Fria, como se estivesse sentindo o ar gelado do mais gelado vento andino, Alelí se aproximou a passos lentos. Abriram-lhe espaço. Ela se abaixou e, por um longo tempo, uma vida inteira, passou a mão devagarinho pelo rosto já esbranquiçado de seu homem, pela boca roxa, os braços e mãos gelados, as pernas, por todo o corpo endurecido, a eternidade concentrada ali em suas mãos acariciando o corpo dele, até que se levantou e, a voz quase inaudível, pediu a um parente em uma das canoas encostadas que a levasse para a cidade (Silveira, 2020, p. 71-72).

Logo a seguir, o narrador expressa:

Alelí chegou em Altamira tremendo como em ataque de malária. Não havia chorado sobre o corpo de Manuel Juruna. A violência contra ele a tocara de um modo tão visceral que lhe confirmou a certeza: havia sobre ela uma maldição, a maldição que o contaminara. Mas não tombaria por ele. Não ficaria na aldeia. Não era Juruna; jamais seria. Era apenas um corpo jogado à beira da vida. Não era pelos Juruna que tremia. Era pelo bebê em sua barriga. Havia planejado deixá-lo com o pai, que agora não mais vivia (Silveira, 2020, p. 71-72).

Essa morte sela o destino imediato de Alelí: ela perdeu, novamente, qualquer possibilidade de amparo. A reação de Alelí à morte de Manuel é marcada por um estado de choque profundo. Ela não chorou, não gritou, não se desorganizou externamente; seu sofrimento manifestou-se como entorpecimento e tremor, comparado a um “ataque de malária”. Esse detalhe sugere um corpo já habituado com a dor extrema, que reage não pela explosão emocional, mas pela paralisação. A ideia da “maldição”, aqui, é central: Alelí interpreta a morte de Manuel como confirmação de que sua presença traz destruição àqueles que dela se aproximam. Essa leitura revela um processo de internalização da violência, no qual a vítima passa a se perceber como portadora do mal, e não como alguém perpassada por estruturas violentas.

As estruturas que atravessam Alelí não se restringem, entretanto, às relações interpessoais. Mendoza (2021) assinala que a colônia funcionou como condição de possibilidade do Estado-nação ocidental e de uma figura de cidadão historicamente vinculada ao homem proprietário. Nesse sistema, a racialização determinou o estatuto político dos sujeitos e o seu acesso à cidadania plena (Mendoza, 2021). A morte de Manuel Juruna, associada à ação de madeireiros e à impunidade dos agentes responsáveis pela violência no Xingu, retira de Alelí não apenas o companheiro, mas a única rede imediata com a qual ela contava para proteger a criança. A inviabilização de sua

maternidade é produzida, portanto, também pela omissão de um Estado que não protege determinadas vidas, famílias e formas de pertencimento.

Assim, essa gestação vivida em situação extrema de vulnerabilidade física e emocional, rompe com a representação idealizada da maternidade como realização plena, amparo ou promessa de futuro. Esse é um fato determinante para compreender o destino de Alelí como mãe. Ao afirmar que não tremia pelo Juruna, mas pelo bebê em sua barriga, o texto mostra que, mesmo devastada, Alelí manteve um vínculo afetivo com a criança. O que se rompeu não foi o afeto, mas o projeto de maternidade possível. Ela havia planejado deixar o bebê com o pai – uma estratégia de sobrevivência e proteção. Com a morte de Manuel, essa possibilidade desaparece, e Alelí se viu novamente sem amparo, sem alternativa e sem futuro previsível. Nesse contexto, a maternidade emerge como uma experiência atravessada pela perda, marcada pela impossibilidade de permanência e inscrita em um cenário de violência colonial.

É por essa situação de desamparo e desolação que Alelí decide deixar a filha em “outras mãos”. Então, o ponto decisivo do “abandono” está no modo como Alelí percebeu a própria incapacidade de permanecer. Ela compreendeu que não tinha como proteger a filha, que não conseguiria oferecer-lhe estabilidade; que, com ela, também a criança correria risco constante de violência e morte. Por isso, decidiu deixar sua bebê com Mãe Chica – mulher enraizada no território, com laços comunitários. Ao nosso ver, esse é, paradoxalmente, um gesto de cuidado, não de rejeição, já que a narrativa evidencia que Alelí precisou fazer uma escolha trágica: ausentar-se para que a filha pudesse ficar. Do ponto de vista simbólico e político, o romance deixa claro que Alelí não abandonou sozinha: ela foi empurrada para fora pelas circunstâncias de vida. A maternidade, para uma mulher como Alelí, não é um espaço protegido, mas mais um ponto de vulnerabilidade. Permanecer com a filha significaria expô-la à mesma errância, ao mesmo medo, à mesma violência. Nesse sentido, o abandono não é falha moral individual, mas resultado de um sistema que torna certas maternidades inviáveis.

Maria cresceu com um nome, uma cidade, um pertencimento; Alelí continuou sem nada disso. A personagem da menina Maria cresce profundamente ligada ao Xingu (“as prainhas douradas”), e sua formação é atravessada pelos “ciclos” da exploração regional: a extração da borracha, a construção da Transamazônica, a ação dos madeireiros e dos grileiros. A voz narrativa enumera esses ciclos e conecta diretamente a morte do pai aos

madeireiros: “Foram esses que mataram seu pai, Maria sabia, e que um dia jurara que entregaria à Justiça” (Silveira, 2020, p. 103).

Na sequência, Maria amadurece, e a diegese desloca a “promessa” juvenil (vingar o pai) para uma investigação concreta. Desde jovem, ela transforma essa perda em promessa íntima de justiça, nutrindo o desejo de identificar e responsabilizar os culpados. Esse desejo funciona como o eixo organizador de sua consciência política, força que a impulsiona a sair de Altamira e motor de sua busca por informações, documentos e testemunhos. A vingança, nesse momento, não aparece como violência gratuita, mas como tentativa de reparar uma injustiça histórica e pessoal, o que mais uma vez demonstra o teor decolonial da obra.

Em busca dos nomes dos assassinos, Maria percorre cidades, conversa com policiais e pessoas ligadas aos conflitos da região. No entanto, essa busca revela algo decisivo: a morte de Manuel Juruna não foi um crime isolado, mas parte de um sistema de violência estrutural envolvendo madeireiros, grileiros, pistoleiros e autoridades coniventes. Com isso, Maria descobre que os responsáveis diretos já morreram, desapareceram ou foram absorvidos pelo anonimato, que os mandantes jamais foram punidos e que a violência continua a se reproduzir, independentemente de um culpado individual. Nesse ponto, o romance desmonta a lógica da vingança clássica: não há um inimigo único a ser eliminado, porque o verdadeiro agente da morte é o sistema – o sistema de base colonial.

Ao conceber que não há como “vingar” o pai aos moldes tradicionais, Maria passa por um deslocamento fundamental: ela compreende que matar um culpado não interromperia a engrenagem da violência colonial que continua operando na Amazônia. Assim, Maria não se transforma em justiceira, mas em testemunha consciente e agente de memória. Sua resposta à morte do pai deixa de ser a eliminação do outro e passa a ser a denúncia, a resistência e a preservação da memória. O que a protagonista realiza, então, não é vingança, mas enfrentamento histórico: ela reconhece o caráter estrutural do crime e reinscreve a morte do pai na história coletiva dos povos do Xingu. Esse deslocamento transforma a narrativa, pois o conflito deixa de ser pessoal e passa a ser político e histórico. Maria compreende que sua luta não é apenas por Manuel Juruna, mas pelos povos originários assassinados, pelos ribeirinhos expulsos de suas propriedades, pelos territórios destruídos e também pelas histórias apagadas.

O final da diegese não oferece um desfecho reconciliador ou catártico. Não há punição exemplar, não há justiça estatal, não há vingança consumada, e também não há perdão ao abandono maternal. Maria segue vivendo com a memória do pai e da mãe, não como traumas paralisantes, mas como fundamentos de sua identidade política. A ausência não é resolvida; ela é assumida.

As etapas finais do relato explicitam que Maria consegue elaborar a perda do pai porque a morte, ainda que violenta, produz um fechamento simbólico. Com a mãe, Alelí, isso não ocorre. Em passagem decisiva, Maria reconhece que era

[...] mais fácil lidar com pai morto do que com abandono de mãe. Ou talvez porque o lugar da mãe em sua vida fora ocupado por Chica; não era um lugar vazio. Já no lugar do pai havia apenas sua imaginação. Quem sabe por isso ela manteve, por tantos anos, esse vazio ocupado pela obsessão de encontrar o assassino. O lugar de Alelí, preenchido, deixara apenas o sonho sonoro. A voz da mãe que escutara no útero. O som, o movimento, o ritmo. O sonho do qual sempre acordava melhor (Silveira, 2020, p. 242-243).

O fragmento acima exposto indica o núcleo do conflito da protagonista: o pai morto pode ser lembrado, honrado e narrado; a mãe viva, ausente, continua produzindo falta, sem explicação possível. Maria entende que não há sequer meios de procurar a mãe – o que impede qualquer gesto de reconciliação: “– Nem o sobrenome de Alelí você sabe? – Não. Nem se eu quisesse ir atrás dela, seria possível” (Silveira, 2020, p. 243).

Aqui, o não-perdão não nasce da recusa moral, mas da impossibilidade material e simbólica do encontro. Não há carta, resposta, despedida, pedido – apenas silêncio. Mas, mesmo ausente, Alelí permanece como voz que retorna nos sonhos. A voz sem corpo reforça o impasse: há vínculo afetivo, mas não há relação; há memória, mas não há reparação.

O perdão, nesse contexto, exigiria palavra, reconhecimento ou retorno. Alelí não oferece nada disso. Maria até compreende as condições históricas da mãe (violência, errância, colonialidade), mas o texto insiste que compreender não equivale a perdoar. A ausência materna estrutura a subjetividade de Maria. O não-perdão é parte do modo como ela se constituiu – não como ressentimento, mas como fronteira identitária: “Durante muito tempo, tive muita decepção, raiva, confusão. Não entendia por que ela havia me abandonado. Não queria pensar nela. Aí, de repente, fui, sei lá, a perdando ou entendendo, mas deixando um lugar para ela” (Silveira, 2020, p. 243).

Perdoar significaria fechar uma ferida que o romance se recusa a pacificar e, narrativamente, *Maria Altamira* (Silveira, 2020) evita finais conciliatórios. Entendemos, com isso, que o não-perdão preserva a denúncia: transformar Alelí em mãe perdoada seria normalizar uma violência histórica que o livro quer manter visível. O romance diferencia explicação histórica de absolvição afetiva. Maria reconhece que Alelí foi perpassada por forças maiores do que ela; ainda assim, a dor do abandono não se dissolve. Em vez de julgamento moral, o texto sustenta um luto sem fechamento, por isso, Maria não perdoa: não por incapacidade ética, mas porque a ausência da mãe não é só um erro individual, mas, sim, um efeito estrutural que não se resolve no plano íntimo.

Assim, na obra *Maria Altamira* (Silveira, 2020), o não-perdão da protagonista Maria Altamira em relação à personagem da mãe, Alelí, não pode ser interpretado como ressentimento moral individual, mas como um impasse ético e afetivo produzido pela colonialidade de gênero. Embora a protagonista reconheça as condições históricas que atravessaram a trajetória materna – violência, errância, precariedade e desumanização –, essa compreensão não se converte em absolvição íntima, pois o abandono permanece sem explicação, sem reparação e sem retorno. As reflexões de Mendoza (2021) permitem-nos compreender que esse impasse não envolve somente a experiência de Alelí, mas também o modo como Maria interpreta a ausência materna. Se o gênero é responsável por conferir humanidade e estatuto social aos sujeitos reconhecidos pela ordem colonial, o ideal de maternidade funciona como norma que exige da mulher permanência, cuidado e sacrifício. Alelí, entretanto, é submetida a uma contradição: cobra-se dela o comportamento da mãe abnegada, embora lhe sejam negadas as condições materiais, comunitárias e políticas necessárias para ocupar esse lugar. A designação de sua partida como “abandono” revela, assim, a permanência da norma colonial de maternidade no próprio horizonte afetivo de Maria. Isso não invalida a dor da filha, mas demonstra que a colonialidade de gênero organiza tanto as possibilidades de ação da mãe quanto as categorias por meio das quais sua ausência é julgada.

Alelí encarna essa condição: sua maternidade não fracassa por incapacidade subjetiva, mas porque é produzida no lado obscuro da colonialidade de gênero, onde não há reconhecimento, pertencimento ou proteção. Essa leitura converge, também, com Barbosa (2025), ao compreender a maternidade como um lugar social historicamente construído, e não como experiência universal ou natural. Segundo a autora, a maternidade, compreendida como uma posição social construída ao longo da História,

passou a operar, nas sociedades de matriz ocidental, como um dos principais mecanismos de controle e subordinação das mulheres, funcionando como instrumento de regulação de seus corpos, de seus tempos e de suas possibilidades de atuação social (Barbosa, 2025), atuando por meio da exigência moral e da culpabilização, mesmo quando são negadas às mulheres as condições materiais e simbólicas para exercer o cuidado.

Do mesmo modo, Gonzaga e Mayorga (2019) afirmam que a maternidade funciona como uma instituição patriarcal e colonial, que confere valor social às mulheres apenas quando estas se conformam ao ideal normativo da mãe abnegada, pois “a maternidade aparece como prerrogativa de existência legítima para as mulheres” (Gonzaga; Mayorga, 2019, p. 61). Assim, o não-perdão de Maria Altamira não se configura como falha ética ou dureza afetiva, mas como recusa à pacificação de uma violência estrutural que permanece ativa em nossa sociedade. Ao sustentar um luto sem fechamento, a narrativa preserva a ausência materna como ferida aberta e gesto político, recusando a reconciliação que naturalizaria a colonialidade de gênero e reinscreve o abandono não como erro individual, mas como denúncia histórica.

A partir do exposto, compreendemos que a leitura do romance *Maria Altamira* (2020), de Maria José Silveira, contribui de modo decisivo para a formação do leitor literário decolonial, conforme conceituada por Fleck (2017; 2025), na medida em que articula a Literatura, memória histórica e crítica às estruturas coloniais que moldaram – e ainda moldam – as relações sociais na América Latina. De acordo com o autor, formar um leitor literário decolonial implica ultrapassar a leitura meramente funcional e conduzir o sujeito à compreensão crítica do passado e de suas permanências no presente, promovendo a “descolonização das mentes, das identidades e do imaginário latino-americano, transcendendo, assim, ao campo teórico-reflexivo e assumindo a dimensão prática-transformadora de uma realidade colonial remanescente” (Fleck, 2025, p.124).

Nesse sentido, *Maria Altamira* (Silveira, 2020) opera como narrativa formativa porque desloca o leitor das versões oficializadas e heroicas da história brasileira e amazônica, apresentando os acontecimentos históricos – como a violência contra povos indígenas, a exploração predatória da Amazônia e os conflitos fundiários no Xingu – a partir da perspectiva dos sujeitos subalternizados. Tal procedimento está em consonância com o que Fleck (2024) defende ao afirmar que as narrativas híbridas de História e ficção possibilitam ao leitor confrontar versões acríticas e críticas do passado, compreendendo

que a História não é única nem neutra, mas construída a partir de interesses e silenciamentos. Nesse sentido,

[...] o processo de leitura literária decolonial deve conduzir os jovens aprendizes a entenderem que a colonização se valeu de sujeitos cultos, conhecedores das ferramentas de ler e escrever, para forjar um discurso que fez dos sujeitos antiescravistas, dos combatentes da colonização – como os escravizados africanos e os habitantes nativos de nossas terras, os intelectuais defensores da liberdade, os pobres que lutavam para sobreviver em um sistema altamente preconceituoso –, os agentes discursivamente apresentados como maléficos, insurgentes, rebeldes, retrógrados, antimodernistas, bárbaros e selvagens, que se opunham ao projeto de modernidade/civilidade e salvação que os europeus proporcionavam a nossas terras (Fleck, 2024, p. 30).

Além disso, a obra favorece a formação do leitor literário decolonial ao humanizar processos históricos frequentemente tratados de forma abstrata nos discursos historiográficos. A trajetória de Alelí e Maria Altamira permite ao leitor reconhecer, de maneira sensível e empática, como a colonialidade atua sobre corpos femininos, indígenas e pobres, articulando violências de gênero, de raça e de classe. Conforme Fleck (2025, p. 26) destaca, a leitura literária decolonial deve possibilitar que o leitor se dê conta de que “há outras possibilidades de se pensar sobre o passado e o presente que não sejam aquelas moldadas pelas premissas da retórica colonialista da modernidade/civilidade/salvação”; e a obra de Silveira (2020) cumpre exatamente esse papel ao expor o caráter estrutural da violência colonial, deslocando explicações individualizantes ou moralizantes.

Outro aspecto central desse projeto escritural literário decolonial é que *Maria Altamira* (Silveira, 2020) exige a coautoria do leitor no processo de significação, pois apresenta uma narrativa não linear, marcada por lacunas, silêncios e deslocamentos temporais. Tal característica dialoga com a concepção de Fleck (2025, p. 24) de que o texto literário, por sua potencialidade polissêmica, “precisa da coautoria do leitor para chegar ao processo de significação”, o que amplia os horizontes interpretativos e estimula uma postura crítica diante do texto e da História.

Por fim, ao abordar temas como maternidade inviabilizada, errância feminina, genocídio indígena e destruição ambiental, o romance de Silveira (2020) contribui para o que Fleck (2025) denomina de “giro decolonial”⁸, entendido como uma mudança de

⁸ Fleck (2025), baseado nas premissas teóricas de pesquisadores da Decolonialidade (como, Mignolo, Maldonado-Torres etc.) aponta que: “giro decolonial é, pois, a alteração, a transformação, a mudança no

perspectiva e atitude que permite ao leitor reconhecer-se como sujeito histórico situado em uma realidade marcada pela colonialidade e, a partir disso, questioná-la. Esse movimento, contudo, não deve permanecer restrito à alteração abstrata da perspectiva do leitor. Mendoza (2021, p. 295), ao recuperar a advertência de que “a descolonização não é uma metáfora”, destaca a necessidade de vinculá-la a práticas e projetos políticos capazes de enfrentar as estruturas coloniais. Nessa direção, o potencial decolonial da leitura de *Maria Altamira* (Silveira, 2020) não decorre apenas da sensibilização diante do sofrimento das personagens, mas da possibilidade de identificar os agentes, as instituições e os interesses econômicos responsáveis pela produção dessas violências.

Conclusão

No presente artigo analisamos, entre outros aspectos, a maternidade como categoria histórica e política a partir do diálogo entre o romance *Maria Altamira* (2020), de Maria José Silveira, e os aportes do pensamento decolonial, especialmente aqueles formulados por Lugones (2020), Mendoza (2021), Barbosa (2025), Gonzaga e Mayorga (2019) e Fleck (2017; 2025). Partimos do pressuposto de que a maternidade, longe de constituir uma experiência universal, natural ou neutra, é historicamente produzida no interior do projeto moderno/colonial, operando como dispositivo de controle, hierarquização e violência sobre os corpos femininos, sobretudo aqueles racializados, empobrecidos e situados à margem das estruturas de poder, como mostra a representação das personagens femininas no romance de Silveira (2020).

Nossa análise do romance de Silveira (2020) evidenciou que a trajetória da personagem Alelí encena, de modo exemplar, a inviabilização de determinadas maternidades no contexto da colonialidade de gênero. Sua errância, as violências sofridas, a impossibilidade de permanência e, por fim, a decisão de deixar a filha sob os cuidados

modo canônico de pensar. Uma reviravolta naquela forma tradicional, por séculos influenciada pela retórica da modernidade/civilidade/salvacionismo, que sempre nos fez ver como louváveis e heroicos os atos de “bravura” dos “conquistadores” europeus em nosso território, sem jamais nos perguntarmos como é que tais atos foram recebidos, vividos e sentidos pelos originários habitantes dessas terras, ou que nunca nos levaram a questionar

o direito que tinham os europeus sobre os indivíduos negros, a ponto de comercializá-los, explorá-los em todos os sentidos e até matá-los sem qualquer restrição judicial, moral ou ética. [...] Foi assim que aprendemos a pensar – colonizadamente – e é somente mediante à desterritorialização desse âmbito do pensamento que um latino-americano pode chegar a dar o giro decolonial, ou seja, pensar diferente, com outras bases, valores e sentimentos que sustentam essa racionalidade humana, como, por exemplo, a empatia, o respeito à diversidade, o reconhecimento da alteridade, o desejo pela liberdade e o afã da igualdade entre os seres humanos” (Fleck, 2025, p. 280-281).

da personagem Mãe Chica não podem ser compreendidas como falhas individuais ou desvios morais, mas como efeitos estruturais de um sistema que exige a maternidade como destino feminino, ao mesmo tempo em que nega às mulheres subalternizadas as condições materiais, simbólicas e afetivas para exercê-la. A interlocução com Mendoza (2021) permitiu compreender, ainda, que esse sistema não apenas controla o exercício da maternidade, mas distribui desigualmente humanidade, estatuto social, cidadania e proteção. Alelí pode gestar e estabelecer um vínculo afetivo com a filha, mas não encontrou condições para ocupar de maneira estável o lugar socialmente reconhecido da mãe. Nesse sentido, a ausência materna é convertida, pela narrativa, em denúncia política, deslocando a maternidade do campo do privado e do natural para o campo da História, da violência e da disputa simbólica, que evidenciam as reminiscências do colonialismo na colonialidade que ainda vivemos no presente.

Do mesmo modo, a recusa do perdão por parte da protagonista Maria Altamira foi interpretada como um impasse ético e afetivo que se articula diretamente à colonialidade de gênero. Ao distinguir compreensão histórica de absolvição afetiva, o romance recusa a pacificação da violência colonial e sustenta um luto sem fechamento, preservando a ausência materna como ferida aberta e gesto narrativo de resistência. Essa escolha estética e ética, expressa no projeto literário decolonial de Silveira (2020), reforça a leitura decolonial da obra, ao evitar finais conciliatórios que normalizariam a violência estrutural e individualizariam responsabilidades historicamente produzidas.

No âmbito da formação do leitor, a leitura do romance demonstrou que *Maria Altamira* (Silveira, 2020) inscreve-se no conjunto das narrativas híbridas de História e ficção que, conforme argumenta Fleck (2025), possuem elevado potencial formativo para a constituição do leitor literário decolonial. Ao articular memória individual e coletiva, experiência sensível e crítica histórica, a obra desestabiliza naturalizações, amplia o horizonte de expectativas do leitor e fomenta a construção de uma postura crítica diante das narrativas hegemônicas da modernidade colonial. A leitura do romance, assim, contribui para a descolonização das mentes, das identidades e do imaginário de leitores em processo de formação, ao possibilitar o reconhecimento das marcas da colonialidade inscritas nos corpos, nos territórios e nas histórias silenciadas.

Como resultado da pesquisa bibliográfica desenvolvida para nossa escrita, concluímos que a Literatura, especialmente aquela comprometida com projetos estéticos decoloniais, constitui um espaço privilegiado de resistência epistêmica e ressignificação

do passado. Ao reinscrever experiências subalternizadas no campo da narrativa, obras como *Maria Altamira* (2020), de Maria José Silveira, não apenas ampliam o repertório literário dos leitores, mas, também, convoca-os a repensar criticamente categorias naturalizadas como maternidade, gênero, família e progresso. Dessa forma, reafirma-se a relevância da Literatura como via potente de ressignificação do passado e como instrumento fundamental na formação de leitores literários decoloniais, comprometidos com a justiça cognitiva, a pluralidade histórica e a transformação social.

Referências

BARBOSA, P. B. **A maternidade e o lugar social das mulheres:** uma perspectiva decolonial [livro eletrônico]. Belém: IFPA, 2025. Disponível em: <https://proppg.ifpa.edu.br/documentos-e-formularios/editora-ifpa/2794-e-book-maternidade/file>. Acesso em: 08 jan. 2026.

DUSSEL, E. **Hacia una filosofía política crítica.** Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

FLECK, G. F. **O romance histórico contemporâneo de mediação:** entre a tradição e o desconstrucionismo – releituras críticas da história pela ficção. Curitiba: CRV, 2017.

FLECK, G. F. Leituras de narrativas híbridas de História e ficção: A formação do leitor literário decolonial no Ensino Fundamental. In.: FLECK, Gilmei Francisco; CORBARI, Clarice Cristina (Orgs.). **Narrativas híbridas de História e ficção infantis e juvenis brasileiras:** leituras. Vol. I. São Carlos: Pedro & João Editores, 2023, p. 13-62.

FLECK, G. F. A formação leitora na escola pública brasileira: dos desafios da Colônia aos impasses da era republicana. In: FLECK, Gilmei Francisco; CORBARI, Clarice Cristina (Org.). **Narrativas híbridas de história e ficção infantis e juvenis brasileiras:** leituras. Vol. II. São Carlos: Pedro & João Editores, 2024, p. 13- 51.

FLECK, G. F. **A formação do leitor literário decolonial:** vias à descolonização das mentes, das identidades e do imaginário na América Latina. 1. ed. – Campinas, SP: Pontes Editores, 2025.

FREIRE, L. M.; LIMA, J. S. de; SILVA, E. V. **Belo Monte: fatos e impactos envolvidos na implantação da usina hidrelétrica na região Amazônica Paraense.** *Soc. Nat.* Uberlândia, MG, v.30, n.3, p.18-41, 2018. ISSN 1982-4513

GALINDO, M. **No se puede descolonizar sin despatriarcalizar:** teoría y propuesta de la despatriarcalización. La Paz, Bolívia: Mujeres Creando, 2013.

GONZAGA, P. R. B.r; MAYORGA, C. **Violências e Instituição Maternidade:** uma Reflexão Feminista Decolonial. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39 (n.spe 2), 59-73.

GROSGOUEL, R. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais:** transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Periferia*, v. 1, n. 2, 2012.

GROSGOUEL, R.; MIGNOLO, W. **Intervenciones Descoloniales:** una breve introducción. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 29-37, jul./dez. 2008.

LUGONES, M. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje:** perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar, 2020. p. 51-81.

MENDOZA, Breny. **A colonialidade do gênero e poder:** da pós-colonialidade à decolonialidade. Tradução de Letícia Pilger da Silva e Suéliton de Oliveira Silva Filho. *Revista X*, Curitiba, v. 16, n. 1, p. 259-289, 2021. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/revistax/article/view/78777>. Acesso em: 23 jul. 2026.

MIGNOLO, W. **Colonialidade:** o lado mais escuro da modernidade. Tradução de Marco Oliveira. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, jun. 2017.

MIGNOLO, W. **Desobediência epistêmica:** a opção descolonial e o significado de identidade em política. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-130.

QUIJANO, A. **Cuestiones y horizontes:** de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

SILVEIRA, M. J. **Maria Altamira.** São Paulo: Editora Instante, 2020.