

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

“DE LA BARBARDE À L’AMÉRIQUE ET RETOUR”: memória, resistência e construções identitárias em diáspora no romance *Moi, Tituba sorcière...*, de Maryse Condé

Lana Kaíne Leal

TERESINA
2016

LANA KAÍNE LEAL

“DE LA BARBARDE À L’AMÉRIQUE ET RETOUR”: memória, resistência e construções identitárias em diáspora no romance *Moi, Tituba sorcière...*, de Maryse Condé

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras (PPGEL), na área de concentração Estudos Literários, da Universidade Federal do Piauí (UFPI), como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientação: Prof. Dr. Alcione Corrêa Alves.

TERESINA
2016

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas e Letras
Serviço de Processamento Técnico

L435b Leal, Lana Kaine.
“De la barbarde à l’amérique et retour”: memória,
resistência e construções identitárias em diáspora no
romance *Moi, Tituba sorcière...*, de Maryse Condé / Lana
Kaine Leal. – 2016.
86 f.

Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade
Federal do Piauí, 2016.

Orientação: Prof. Dr. Alcione Corrêa Alves.

1. Literatura Americana - Romance. 2. Memória. 3.
Identidade. I. Título.

CDD 813

LANA KAÍNE LEAL

“DE LA BARBARDE À L’AMÉRIQUE ET RETOUR”: memória, resistência e construções identitárias em diáspora no romance *Moi, Tituba sorcière...*, de Maryse Condé

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras (PPGEL), na área de concentração Estudos Literários, da Universidade Federal do Piauí (UFPI), como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Letras.

APROVADA EM ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alcione Corrêa Alves
Orientador – Universidade Federal do Piauí

Prof. Dra. Algemira de Macêdo Mendes
Universidade Estadual do Piauí

Prof. Dr. Sebastião Alves Teixeira Lopes
Universidade Federal do Piauí

TERESINA
2016

*A Joana Chaves Leal, mulher negra,
guerreira. Minha fonte de inspiração.*

AGRADECIMENTOS

Ao professor Alcione Corrêa, meu orientador, que, ao longo dos últimos oito anos na Ufpi, partilha seus conhecimentos desde um lugar de enunciação negro, registro aqui minha sincera gratidão. Agradeço-o pela generosidade, apoio e paciência durante a realização desta pesquisa e, sobretudo, por me iniciar na ciência literária – a começar na graduação – oportunizando a construção de saberes que extrapolam os limites acadêmicos.

À minha mãe Joana, meu porto seguro, por tudo que fez e faz pela minha formação pessoal e acadêmica; pelo exemplo de honestidade a seguir; e, acima de tudo, pelo amor infinito e recíproco.

Às minhas irmãs, Bárbara e Naiana, pelo apoio incondicional nesse e em todos os momentos da minha vida; pela amizade e sentimentos partilhados.

À minha sobrinha, Andressa Vitória, pelo afeto doado com pureza e admiração declarada.

Aos irmãos que encontrei pelo caminho, meus cunhados Joaquim e Wagne, pela presença e apoio em tempos bons ou ruins.

Aos meus companheiros, Ella, Jonata e Jéssica, pelas discussões acadêmicas, conversas abertas e pelos laços de afeição que nos une.

Ao Projeto de Pesquisa Teseu, o labirinto e seu nome e seus integrantes, pelo conhecimento que irradia e, sobretudo, pelas estratégias de resistência cultural, política e científica forjada a partir de nossos lugares.

Aos professores Socorro Baptista, Algemira e Sebastião Lopes pela participação na qualificação desta pesquisa e pelas relevantes intervenções realizadas.

À turma do mestrado em Letras, área de concentração Estudos Literários, biênio 2014/2016, pelo convívio cordial e, em especial, pela união demonstrada ao superar os obstáculos que surgiram em nossa caminhada.

J'avai oublié cette faculté qu'il a de se souvenir, notre peuple. Ah non! Rien ne lui échappe! Tout se grave dans sa mémoire! (CONDÉ, 2008, p. 212).

Ah oui! Ele m'avait bourlingué, la vie! De Salem à Ipswich! De la Barbade à l'Amérique et retour! Mais à présent, je prenais mon repos et je pouvais lui dire: "Tu ne me malmèneras plus". (CONDÉ, 2008, p. 224).

Je n'appartiens pas à la civilisation du Livre et de la Haine. C'est dans leurs coeurs que les miens garderont mon souvenir, sans nul besoin de graphies. C'est dans leurs têtes. Dans leurs coeurs et dans leurs têtes. (CONDÉ, 2008, p. 269).

RESUMO

Esta dissertação propõe uma análise do romance *Moi, Tituba sorcière...* (2008), de Maryse Condé, com o objetivo de investigar como a memória possibilita a resistência da protagonista Tituba ao discurso hegemônico dos puritanos ingleses em solo americano, assim como fundamenta as construções identitárias dessa personagem ao vivenciar a diáspora negra nas Américas. Para tanto, apoia-se em estudos realizados por Édouard Glissant (1996), Paul Ricoeur (2000), Stuart Hall (2003; 2011), Gayatri Spivak (2010), Edward Said (1995), Roland Walter (2008; 2009), Alcione Alves (2013; 2014), entre outros. Dessa forma, este estudo caracteriza-se como uma pesquisa qualitativa de cunho bibliográfico e transdisciplinar. Em suma, as análises empreendidas nesta Dissertação de Mestrado relacionam as *traces* do passado às estratégias de resistência desenvolvidas por Tituba ao longo do seu percurso diaspórico, bem como em suas construções identitárias.

Palavras-chave: Maryse Condé: romance. Diáspora. Memória. Resistência. Construções identitárias.

RÉSUMÉ

Cette dissertation propose une analyse du roman *Moi, Tituba sorcière...* (2008), de Maryse Condé, avec l'objectif de rechercher comment la mémoire permet la résistance de la protagoniste Tituba au discours hégémonique des puritains anglais sur le sol américain, aussi bien qu'elle fonde les constructions identitaires de ce personnage qui vit l'expérience de la diaspora noire aux Amériques. Pour ce faire, on appuie sur des études réalisées par Édouard Glissant (1996), Paul Ricoeur (2000), Stuart Hall (2003; 2011), Gayatri Spivak (2010), Edward Said (1995), Roland Walter (2008; 2009), Alcione Alves (2013; 2014), entre autres. De cette manière, cette étude est caractérisée comme une recherche qualitative de nature bibliographique et transdisciplinaire. Bref, les analyses effectuées dans cette Dissertation de Maîtrise font des relations entre les *traces* du passé et des stratégies de résistance développées par Tituba sur son parcours diasporique, aussi bien que dans ses constructions identitaires.

Mots-clés: Maryse Condé : roman. Diaspora. Mémoire. Résistance. Constructions identitaires.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	10
2	MOI, TITUBA SORCIÈRE: UMA REPRESENTAÇÃO DA MARGEM	21
2.1	Tituba e o episódio de Salém	22
2.2	Para além do <i>Christ the King</i> : notas sobre diáspora, memória, resistência e identidade.....	31
3	TITUBA E SEUS PROCESSOS DE CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS.....	43
3.1	Diáspora: a marca está presente.....	54
3.2	Resistência: a marca está presente.....	62
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	79
	REFERÊNCIAS	83

1 INTRODUÇÃO

A presente pesquisa originou-se no âmbito do Projeto de Iniciação Científica Voluntária – ICV/UFPI, intitulado “Teseu, o labirinto e seu nome: *Yo no creo en las brujas pero...*”, desenvolvido no biênio 2012/2013, sob a coordenação de Alcione Corrêa. Tendo como *corpus* o romance *Moi, Tituba sorcière...* (2008), da escritora Maryse Condé, buscou-se uma compreensão das construções identitárias dos sujeitos negros americanos representados na obra, tributários da diáspora e do comércio¹ de negros escravizados. Para tanto, o plano de trabalho, desenvolvido na pesquisa, tinha o objetivo de compreender a relação entre as noções de identidade e memória nos processos de construções identitárias dos negros escravizados nas Américas e de seus descendentes, a partir da leitura da obra supracitada de Condé. Destarte, as análises empreendidas na referida pesquisa apontaram que:

A identidade não se encontra fixa no tempo e no espaço, ela vai se construindo, tanto pelos processos históricos resgatados, quanto pela cultura do ‘outro’, que possui, **apesar da resistência**, um papel importante na construção das identidades. [...] Portanto, a memória permite a conscientização de comunidades subalternas, ou seja, proporciona a recriação de identidades individuais e coletivas, por isso o sistema dominante procura apagar as raízes culturais das ‘chamadas minorias’. Nesse sentido, a memória pode ser vista como uma prática de resistência ao que é imposto pela cultura dominante, que impõe um controle sob a memória e a história dos indivíduos que estão sob seu ‘domínio’. (LEAL; ALVES, 2013, p. 2, grifo nosso).

Conforme a passagem citada, observa-se que a ideia de resistência se apresenta relacionada à noção de memória, indicando a importância de pensar a relação entre as duas noções nas construções indentitárias, tanto dos sujeitos quanto das comunidades que estão à margem da sociedade. A locução preposicional *apesar de* expõe uma oposição, que pode ser compreendida como as práticas de resistência dos sujeitos à obliteração de suas raízes culturais pelo sistema dominante; entretanto

¹ Optou-se pelo uso do termo comércio em vez de tráfico, por compreendermos que a diegese de *Moi, Tituba sorcière* se passa na segunda metade do século XVII, período em que a compra e venda de seres humanos eram práticas legais. De acordo com Heloísa Gomes (1980), a escravização moderna ou escravização negra foi a base da colonização do Novo Mundo e do capitalismo mercantilista, iniciada pelos portugueses no começo do século XV, e aderida pelos demais impérios coloniais, essa atividade comercial ficou conhecida como *comércio triangular*, visto que envolvia a África (onde o negros eram capturados), a América (onde ocorria a troca e a venda dos negros para serem escravizados na exploração de matéria prima) e a Europa (onde se acumulava as riquezas e realizavam novos investimentos em viagens e captura de novos indivíduos negros). Conforme a autora, na Antiguidade egípcia, grega, romana, a escravização de seres humanos ocorria por outros fatores, a saber, o não pagamento de dívidas ou aquisição de indivíduos por meio de guerras, por outro lado a escravização moderna, baseava-se no fator racial, embora a ideia de “raça” seja uma construção de inícios do século XIX. Dessa forma, eram comercializados tanto os negros capturados no continente africano quanto os seus descendentes.

essa oposição não impede que as identidades se transformem mutuamente. Diante do exposto, os dois conceitos, a saber, memória e identidade, tais como apresentados e desenvolvidos durante o ano de Iniciação Científica, nas condições e circunstâncias dadas, possibilitaram uma abertura para promoção de avanços nos estudos realizados.

Nesse sentido, ainda, em diálogo com o problema dessa pesquisa, evoca-se o texto de Alcione Corrêa Alves, intitulado “Teseu, o labirinto e seu nome: conhecimento é resistência”, que ao comparar as apropriações da fauna e da flora nos romances *El reino del este mundo*, de Alejo Carpentier, e *Moi, Tituba sorcière...*, de Maryse Condé, menciona que Tituba resiste à escravização por duas vezes produzindo ciência:

Como *tertium comparationis* privilegiado entre os dois protagonistas (pois de Mackandal, à página 43, diz-se precisamente que “había cumplido su promesa, permanecendo en el reino de este mundo”), ocupa posição central a operação de conhecer a natureza local, dela destilando medicamentos, venenos e placebos para uso coletivo. Some-se a isso o elemento da nomeação exógena (são os outros que, nominando essencialmente os personagens, os qualificam como feiticeiros) e, em ambos os casos, o valor gnoseológico de sujeitos que resistem à escravização produzindo ciência. **No caso de *Moi, Tituba sorcière...*, essa operação se dá duas vezes pois Tituba, ao chegar à Boston e percebendo as diferenças da flora local, passa a adaptar o uso de novas ervas em substituição às anteriores ‘pois o que importa não são os objetos’.** (ALVES, 2013, p. 172, grifo nosso).

Ressalta-se que manusear a natureza e se comunicar com “os invisíveis” são práticas que Tituba aprendera com uma negra chamada Man Yaya, mas a sociedade puritana da época, mais precisamente do século XVII, nomeara feitiçaria, o que a protagonista nomeia de arte/ciência². São os conhecimentos dessas práticas, concebidas por intermédio dessa negra nagô, que Tituba adapta de acordo com os lugares de passagem. Nesse sentido, o valor gnoseológico de produzir ciência e resistir à escravização ocorrem, no romance de Condé, a partir da memória, ou seja, há uma ressignificação de aprendizados anteriores. Diante disso, a passagem citada e analisada por Alves contribui para justificar a construção do problema deste estudo.

Uma vez apresentados os indícios que justificam a origem do problema desta pesquisa, cabe explicitar o referido problema: como a memória possibilita a resistência

² No romance se observa uma variação entre os termos arte e ciência para designar a manipulação da fauna, da flora, assim como, o contato com os invisíveis. Cita-se como exemplos, as passagens seguintes: Man Yaya: “Utilise ton **art** pour servir les tiens et les soulager” (*Ibid*, p.51, grifo nosso); Tituba: “il manquait beaucoup à mon **art** pour qu’il soit complet, parfait” (*Ibid*, p.51, grifo nosso); Tituba : “Aux Antilles, notre **science** est plus noble”. (*Ibid*, p.88, grifo nosso).

da personagem Tituba ao discurso hegemônico dos puritanos ingleses em solo americano, bem como fundamenta as construções identitárias dessa personagem na diáspora negra nas Américas? Diante deste questionamento, o presente estudo tem como objetivo central investigar, mediante a leitura e interpretação do romance *Moi, Tituba sorcière...* (2008), da escritora Maryse Condé, a relação entre memória e resistência nos processos de construções identitárias da protagonista Tituba, uma negra escravizada que vivenciou a diáspora negra nas Américas. Para que tal objetivo seja cumprido, discorre-se sobre algumas concepções que complementam este estudo, constituindo, dessa forma, um caminho teórico e analítico coerente. Diante disso, busca-se: 1) indicar a noção de identidade que possibilite discorrer sobre os processos de construções identitárias; 2) examinar a noção de memória, assim como a relação entre as noções de memória e resistência; e 3) situar o conceito de diáspora a fim de dissertar sobre o papel da memória nas construções identitárias em uma situação diaspórica.

Como hipótese de pesquisa, advoga-se que para compreender³ os processos de construções identitárias da personagem Tituba, caracterizada como sujeito tributário do comércio escravagista e da diáspora negra, haja a necessidade de pesquisar a relação entre memória e resistência nesses processos.

Em tempos de lutas políticas contra a obliteração de sujeitos negros e negras, motivadas por discursos que marginalizam e silenciam, a diáspora negra das Américas apresenta-se como um tema recorrente nos poemas e narrativas de escritores negros americanos, que dedicam seus esforços para reescrever a chegada

³ A concepção de compreensão, neste ponto e ao longo desta pesquisa, baseia-se nas distinções entre compreensão e explicação apresentadas por Fokkema e Ibsch (2006), mais precisamente no subcapítulo intitulado “A compreensão e sua validação argumentacional” (*Ibid.*, p.31-38). Os autores, citando o filósofo hermenêutico Wilhelm Dilthey, apontam que o processo de compreensão, no campo das ciências humanas, “mostrou ser a base epistemológica, a ferramenta metodológica e a finalidade prática das humanidades” (*Ibid.*, p.31), enquanto o processo de explicação, baseado em métodos de cálculos e medidas, mostrou-se ser a meta das ciências. Em relação aos estudos literários, Fokkema e Ibsch concordam com Dilthey, quando este advoga que compreender e interpretar o texto literário não corresponde a uma ação explicativa, entretanto os autores discordam do filósofo quando este aponta que a interpretação e a compreensão são os únicos meios pelos quais se produzem o conhecimento literário e que, por esse motivo, “exista uma diferenciação disciplinar entre ciências e humanidades” (*Ibid.*, p.33). Nesse sentido, Fokkema e Ibsch propõe uma classificação do conhecimento literário em dois tipos: 1) “os estudos literários como participação cultural, produzindo críticas e interpretações” (*Ibid.*, p.33) – o pesquisador (leitor/receptor) é responsável pela compreensão e pela interpretação do objeto (texto literário) em estudo; 2) “os estudos literários como um empreendimento científico, que procura regularidades e tenta explicar suas inter-relações” (*Ibid.*, p.33) – o objeto não tem qualquer atuação na prática científica do pesquisador, pois esta prática é caracterizada como uma atividade extrínseca. Contudo, nesta pesquisa, toma-se a interpretação e a compreensão como ferramentas de trabalho, dentro dos limites do que permite uma ciência literária de corte ocidental a investigar as literaturas daqueles tomados como seus Outros.

de seus antepassados às Américas, assim como subverter os relatos distorcidos pela história oficial, fundamentados em um discurso que marginaliza, oblitera e silencia homens e mulheres negros e negras. A esse respeito, Stelamaris Coser (2007, p.3) afirma que “[a]pesar da repressão que [os negros] sofreram e do esquecimento e/ou distorções a que foram relegados nos registros dominantes, a história oral foi em grande parte responsável pela sobrevivência da memória”, nesse sentido “a valorização da história negra, a ênfase na agência e voz dos indivíduos e grupos subalternos, e o resgate das diversas formas de resistência anteriormente ignoradas ou menosprezadas pela narrativa oficial” (*Ibid.*, p.2) tem despertado o interesse de pesquisadores na esfera cultural e no campo da literatura, tanto no Brasil quanto nas demais regiões das Américas. No tocante aos empreendimentos dos escritores negros, os estudos realizados por Roland Walter, em seu livro intitulado *Afro-América: diálogos literários na diáspora negra das Américas*, apontam que:

É na literatura enquanto espaço mnemônico que os autores negros recriam os mitos necessários para se enraizar como sujeitos autóctones. Ao se reapropriar do espaço via memória, portanto, possibilita a colocação do afrodescendente na sua própria história. A renomeação do seu lugar e da sua história significa reconstruir sua identidade, tomar posse de sua cultura; significa em última análise resistir a uma *violência epistêmica* que continua até o presente. (WALTER, 2009, p. 63, grifo do autor).

Ao inserir lembranças e esquecimentos da diáspora negra – desde experiências no navio, a chegada às Américas e a posterior escravização, a literatura negra das Américas apresenta-se como um lugar propício para deslegitimação da ordem dominante, possibilitando a abertura de espaços para que os sujeitos tributários da diáspora negra e seus descendentes possam representar-se, não como objetos, mas como sujeitos de sua história:

Ao emergir da experiência comum de colonialismo e escravatura, escritores da diáspora negra encontram-se perante uma escrita pelo outro, carregada de ideologias dos poderes coloniais que governaram seus respectivos países por séculos. Em geral, os negros não foram se não testemunhas sem qualquer responsabilidade de uma história feita por outros. (WALTER, 2009, p. 61).

Segundo Edward Said (1995) a base ideológica para reagir às humilhações impostas pelo colonialismo é encontrada “na redescoberta e repatriação daquilo que fora suprimido do passado dos nativos pelos processos imperialistas” (SAID, 1995, p. 266). Uma apropriação dos apontamentos de Said permite efetuar um diálogo com o posicionamento dos intelectuais e escritores negros americanos, que se esforçam para explorar eventos do passado suprimidos pelo discurso hegemônico dos

colonizadores, buscando espaços para possibilitar o conhecimento de histórias marginalizadas desde um *lugar de enunciação* negro (ALVES, 2013, p. 178)⁴.

Nesse sentido, os estudos de Édouard Glissant, notadamente, sobre os aspectos do povoamento das américas, noções de *trace*⁵ e criouliização, constantes em sua obra intitulada *Introduction à une poétique du Divers* (1996) tornam-se caros a esta pesquisa. Seguindo o pensamento de Glissant, pode-se compreender o “povoamento”⁶ das Américas a partir da classificação de três tipos de migrantes: 1) *le migrant armé* (migrante armado), aquele que chega com seus barcos, suas armas, entre outros, constituindo-se como migrante fundador; 2) *le migrant familial* (migrante familiar), caracterizado como um indivíduo civil, que leva consigo suas fotos de família, sua cozinha, suas panelas – povoaram uma parte da América do Norte ou do Sul; e, 3) *le migrant nu* (migrante nu) aquele que foi arrancado de sua terra de origem, e não traz nem mesmo as roupas. A partir desta classificação, podemos pensar em migração

⁴ Ressalta-se que, em *Cultura e Imperialismo*, Said (1995) denomina esse deslocamento intelectual dos escritores pós-coloniais para seus lugares de origem de “viagem para dentro”, ou seja, se antes o discurso e a construção de conhecimento eram reservados para aos Europeus, a partir desse movimento a produção intelectual dos escritores pós-coloniais passou a questionar as teorias ocidentais reivindicando a construção cultural, histórica e literária desde seus lugares. Contudo, embora a noção de *viagem para dentro* apontada por Said dialogue com as ideias propostas por esta pesquisa, optou-se por utilizar no presente estudo a noção de *lugar de enunciação* (ALVES, 2012, p. 178).

⁵ A tradução de *Introduction à une poétique du divers*, em português, realizada por Elnice Albergaria Rocha, publicada pela editora da UFJF em 2005, apresenta a noção de *trace* traduzida como rastro/resíduo. No entanto, de acordo com uma breve revisão do conceito desenvolvida por Zilá Bernd, em seu livro intitulado *Por uma estética dos vestígios memoriais: releitura da literatura contemporânea das Américas a partir dos rastros* (2013), a noção pode ter outras traduções de acordo com a filiação teórica, entretanto, a autora opta terminologicamente por rastro/vestígio. Inicialmente, opta-se, nesta pesquisa, utilizar o termo *trace* em língua francesa e itálico para se referir a noção proposta por Glissant.

⁶ O vocábulo povoamento aparece entre aspas por compreendermos que as Américas já era povoada antes da chegada dos europeus. Concordar que esse povoamento ocorreu apenas com a chegada dos povos da Europa, desconsidera a existência dos povos autóctones. Detendo-se sobre esse ponto, ao discorrer sobre o conceito de Europa e sua formação cultural, que inicialmente eram impérios e sistemas culturais que coexistiam, Dussel, em seu texto *Europa, modernidade e eurocentrismo*, advoga que a ideia de pureza inscrita na genealogia Grécia-Roma-Europa “é um invento ideológico de fins do século XVIII romântico alemão; é então uma manipulação conceitual posterior do ‘modelo ariano’, racista” (DUSSEL, 2005, p.25). Ainda, seguindo as reflexões do filósofo argentino, ao tornar-se centro da História Mundial, a Europa moderna passa a considerar como periferia todas as outras culturas, já que em seu discurso hegemônico está inserido as ideias de pureza, nobreza e modernidade. Diante disso, a partir do lugar eurocêntrico, justifica-se as violências praticadas para com outros povos “atrasados”, como, por exemplo os habitantes da América Latina e do Caribe, que participaram do outro lado dessa modernidade, um lado que foi dominado, explorado e encoberto as custas de um caráter ‘civilizatório da modernidade’. Ao propor uma superação da “modernidade”, Dussel afirma haver a necessidade de negar a negação do *mito da modernidade*: “ao negar a inocência da ‘Modernidade’ e ao afirmar a Alteridade do ‘Outro’, negado antes como vítima culpada, permite ‘des-cobrir’ pela primeira vez a ‘outra face’ oculta e essencial à ‘Mordenidade’: o mundo periférico colonial, o índio sacrificado, o negro escravizado, a mulher oprimida, a criança e a cultura popular alienadas, etc. (as ‘vítimas’ da ‘Modernidade’) como vítimas de um ato irracional (como contradição do ideal racional da própria ‘Modernidade’)”. (DUSSEL, 2005, p. 30-31).

forçada, pois nos dois primeiros casos, os migrantes deixam suas terras por escolha, e levam consigo seus pertences, sua língua, suas canções, suas tradições de família, sua religião. Já no último caso, há o que segundo Roland Walter (2009) pode-se chamar de *desenraizamento traumático*, uma migração, na qual se perde a família, a língua, e a religião. Afinal, conforme Édouard Glissant:

L'antre du bateau négrier est l'endroit et le moment où les langues africaines disparaissent, parce qu'on ne mettait jamais ensemble dans le bateau négrier, tout comme dans les plantations, des gens qui parlaient la même langue. L'être se retrouvait dépouillé de toutes sortes d'éléments de sa vie quotidienne, et surtout de sa langue. (GLISSANT, 1996, p. 16).⁷

A título de exemplificação, neste ponto, observa-se, a partir do conto “Wanwe”, constante na obra *las Negras*, da escritora e ensaísta Yolanda Arroyo Pizarro, que não é apenas a língua que desaparece no ventre do navio negreiro. Nesse conto, a narrativa se desenvolve em torno do rapto de mulheres negras, entre as quais Wanwe, tais mulheres são oriundas de distintas etnias do continente africano. No interior da embarcação, essas mulheres são “acostadas, unas cerquitas de otras en el sótano del barco. Tan pegaditas como si fueran a jugar el *ureoré*” (PIZARRO, 2012, p.30)⁸, sendo destinadas a serem marcadas com “hierro caliente, con las iniciales de quienes de seguro pasáran a ser los nuevos dueños” (*Ibid.*, p.30)⁹. Wanwe evoca recordações do barco, que a conduziu para o navio; da aldeia, de onde fora sequestrada; e dos ritos dos funerais, assim como do *ureoré*: um jogo no qual as moças de sua aldeia escolhiam os seus pretendentes para o casamento, contudo Wanwe “intuye que a partir de ahora, jamás volverá a hacerlo[s]” (PIZARRO, 2012, p.10)¹⁰. Benzidas pelos capturadores – que adoravam deuses desconhecidos para essas mulheres negras, elas se viam despojadas de seus deuses e deusas bem como vislumbravam a impossibilidade de praticar seus rituais:

No hacen acto de presencia Orún, Olódumarè, Bàbá, Ìyá ni las diosas que aún están en la Tierra, ni los verbos conjugados desde el cielo, ni los sábios del mar, ni las esencias ancestrales de culto. Olórun desaparece. Onibodè desaparece. Ìbí, Ìyé, Àtí, Ikú desaparecen. No se vislumbra el espíritu de los

⁷ O ventre do navio negreiro é o lugar e o momento onde as línguas africanas desaparecem, porque nunca se colocavam juntas no navio negreiro, nem nas plantações, pessoas que falavam a mesma língua. O ser se encontrava dessa maneira despojado de toda espécie de elementos de sua vida cotidiana, mas também, e sobretudo, de sua língua. (GLISSANT, 2005, p. 19)

⁸ “deitadas, umas próximas as outras no porão do barco. Tão grudadinhas como se estivessem a jogar o *ureoré*” (PIZARRO, 2012, p.30, tradução nossa).

⁹ “ferro quente, com as iniciais de quem decerto passou a ser o novo dono” (PIZARRO, 2012, p.30, tradução nossa).

¹⁰ “deduz que a partir de agora, jamais voltará a fazê-lo[s].” (PIZARRO, 2012, p.10, tradução nossa).

rituales de río, ni el passo por la compuerta del Portero, ni la pintura de rojo para la danza. (PIZARRO, 2012, p. 31)¹¹.

Diante do exposto, faz-se necessário levantar o seguinte questionamento: como compreender algumas construções identitárias dos sujeitos tributários do comércio e da diáspora negra nas Américas, que mediante o processo de *desenraizamento traumático*, perderam o contato com seus lugares de origem, com suas línguas e suas religiões?

Stuart Hall, no capítulo denominado “Pensando a diáspora” (2003), apresenta o livro de Mary Chamberlain, *Narratives of exile and return*, que contém um estudo com migrantes caribenhos residentes no Reino Unido, enfatizando como os laços culturais desses migrantes permanecem fortes, apesar de estarem distantes de sua terra de origem e do lugar de origem não ser mais a única fonte de identificação. De acordo com Hall, as identidades se tornam múltiplas em uma situação diaspórica, pois as comunidades procuram uma reidentificação simbólica com suas culturas, tentando cavar um lugar junto devido às semelhanças. Nesse sentido, a partir da imagem do migrante nu, Glissant (1996) afirma que em uma situação de diáspora, as informações que se mantêm vivas na memória coletiva dos sujeitos negros caribenhos são recompostas por meio das *traces*, que embora não sejam pontuais, podem ser percebidas nos cantos, que preservam tanto a musicalidade, quanto as histórias dos maus-tratos sofridos por seus antepassados.

A *pensée de la trace*, proposto por Glissant fomenta a compreensão de que os poderes da memória são limitados, o que possibilita pensar não só nos acontecimentos presentes na memória, mas também nas lacunas, ou melhor, no que não é lembrado. A partir do pensamento de *trace* é possível compreender de uma forma mais efetiva o fenômeno da crioulização, que consiste na relação existente entre diversos elementos culturais. Enquanto noção, a crioulização permite uma compreensão das construções identitárias no Caribe e, por extensão, nas Américas.

Por outro lado, a noção de *trace* pode contribuir para uma compreensão da inserção da memória como representação do passado na literatura. Nesse sentido, em *Por uma estética dos vestígios memórias: releituras da literatura contemporânea*

¹¹ Não fazem ação de presença Orún, Olódùmarè, Bàbá, Ìyá, nem as deusas que ainda estão na Terra, nem os verbos conjugados desde o céu, nem os sábios do mar, ou as essências ancestrais de culto. Olórun desaparece. Onibodè desaparece. Ìbí, Ìyè, Àti, Ikú desaparecem. Não se vislumbra o espírito dos rituais do rio, nem o passo pela porta do Porteiro, ou a pintura de vermelho para a dança. (PIZARRO, 2012, p. 31, tradução nossa).

das Américas a partir dos rastros, Zilá Bernd (2013) recorre aos estudos sobre memória realizados por Paul Ricoeur que, no artigo “La mémoire saisie par l’histoire”, ressalta o problema da representação do passado, analisando a relação presença – ausência (já que a noção de *trace* pode ser compreendida como a presença de uma ausência) retomando aos escritos de Platão, fazendo referência a metáfora do timbre de cera:

Com relação à difícil questão da representação do passado, Ricoeur cita a bela metáfora da marca deixada por um timbre de cera quente: a marca está presente, mas o impacto do timbre sobre a cera já é passado. Essa ausência gera fronteiras porosas entre memória e imaginação. Com a distância temporal, cria-se o enigma de que o passado está presente na imagem como signo da ausência. Será essa ausência que a memória se esforçará para trazer à tona. (BERND, 2013, p. 34).

Nessa mesma linha, Alcione Corrêa, ao dissertar sobre a apropriação da metáfora do timbre de cera por Paul Ricoeur e Zilá Bernd, acrescenta, em seu texto “Mulheres deixam traços nas águas?”, que:

A metáfora do timbre de cera recupera uma tradição que, ao menos desde *Teeteto* (191c – 196c), discute o valor cognitivo da memória não apenas enquanto recordação ou mesmo reevocação mas, igualmente, seu valor gnoseológico, de produção de conhecimento: em Platão, o bloco de cera visa a compreender a persistência das percepções na memória e nos pensamentos, além de situar a memória ao lado dos conteúdos que se sabe e que se percebe. (ALVES, 2014, p. 79).

Alves ressalta, ainda, que a apropriação do modelo platônico de cera, realizada tanto por Ricoeur quanto por Bernd, poderia oferecer elementos para subsidiar estudos sobre a memória e seus traços nas literaturas negras americanas, sobretudo àquelas que imprimem em suas produções literárias o trauma das violências decorrente do comércio e da diáspora. Para tanto, os lugares de enunciação dos sujeitos negros em solo americano devem ser levados em consideração, visto que seus “discursos e corpos *sempre* trazem a marca” (ALVES, 2014, p. 80)¹². Nesse sentido, Alves propõe uma substituição dos termos da metáfora de Ricoeur, para que, desde um lugar negro americano, possa se utilizar o conceito de memória com vistas a uma compreensão das literaturas negras nas Américas. Isso se dá, porque a representação do passado, a partir do lugar de enunciação de homens e mulheres negros e negras, que descendem de um longo processo de escravização, advoga que a marca do impacto das violências sofridas pelo tráfico e pela diáspora está presente

¹²Note-se que o uso do advérbio *sempre* é justificado pelo compromisso teórico de Alves com a introdução de *Cultura e imperialismo*, de Edward Said (1995) – que observa uma regularidade das práticas de resistência das comunidades “colonizadas” por França e Inglaterra entre os séculos XVIII e XIX, resistência que pode ser observada tanto na literatura produzida por essas comunidades, quanto nos cânones literários produzidos nesse período.

diuturnamente. Diante disso, Alves aceita os termos propostos por Ricoeur, desde que a ordem dos termos seja substituída, sendo enunciada da seguinte forma: “o impacto do timbre sobre a cera já é passado, mas a marca está presente” (ALVES, 2014, p. 80). Prosseguindo sua explanação, Alves alerta sobre o silenciamento de homens e mulheres negros e negras na literatura, ressaltando o esforço narrativo dedicado por eles e elas para representar as marcas deixadas pelo impacto das violências sofridas desde o período da escravização: “certos sujeitos não gozam da prerrogativa da fala sobre a marca, embora a tragam na cera” (*Ibid.*, 2014, p. 80).

A reivindicação de falar sobre a marca pode ser observada no ensaio “Hablar de las Ancestras: hacia una nueva literatura insurgente de la afrodescendencia” (2011), onde a escritora e pesquisadora porto-riquenha Yolanda Arroyo Pizarro propõe o neologismo *ancestra* para reivindicar a visibilidade das mulheres negras, que participaram dos movimentos de resistência à escravização, mas foram deixadas de fora da história oficial – que narra as rebeliões escravagistas a partir da ótica patriarcalista¹³. Pizarro se apropria das palavras *tonga*, *palenque*, *quilombo* e *manigua*, termos equivalentes que se referem aos lugares onde homens e mulheres negros e negras se organizavam e se rebelavam contra a escravização, para afirmar que a resistência é o único lugar ideológico e correto para falar de suas antepassadas:

Palabras como tonga, palenque, quilombo y manigua son practicamente lo mismo. Un territorio desde donde organizar la revuelta. Así pues la contestación a la pregunta ¿desde dónde hablar de las Ancestras? tiene como respuesta única e indivisible el siguiente enunciado: Hay que hablar de mis antepasadas desde el único lugar ideológico y correcto: desde la Resistencia. (PIZARRO, 2011, p.1, grifo da autora)¹⁴.

As lutas travadas pelos negros escravizados, desde o ventre do navio negreiro, das plantações e dos quilombos, são marcos que advogam a insurgência desses povos frente a imposição cultural, política e econômica. Nesse sentido, estabelecer uma relação da literatura negra com esses lugares de resistência e, sobretudo, pensar

¹³ A esse respeito, Sueli Carneiro (2007), em seu artigo intitulado “A força das mães negras”, aponta que a apropriação e atualização do patrimônio cultural e o passado de resistência das mulheres negras inspiram o protagonismo religioso e político de parcelas da população feminina negra, que buscam na “mitologia africana e nas histórias de suas antepassadas [...] os valores e modelos de insubordinação para confrontar a ordem patriarcal e racista” (CARNEIRO, 2007, p.1), o que possibilita a criação de novas estratégias de insubordinação, sejam elas simbólicas ou reais, oferecendo, dessa forma, “a sobrevivência e a conservação de seus traços culturais de origem” (*Ibid.* p.1).

¹⁴ Palavras como *tonga*, *palenque*, *quilombo* y *manigua* são praticamente as mesmas. Um território de onde se organiza a revolta. Portanto, a resposta à pergunta: *de onde falar das Ancestras?* Tem como resposta única e indivisível o seguinte enunciado: Há que falar de minhas antepassadas desde o único lugar ideológico e correto: desde a Resistência (PIZARRO, 2011, p.1, grifo da autora, tradução nossa).

nessas práticas literárias como *quilombismo cultural* (WALTER, 2008, p. 1)¹⁵, refaz um caminho reflexivo que expressa um sentido contrário às pressões impostas pela hegemonia colonial, já que ao resgatar eventos e pessoas do passado, e inseri-las na literatura, tenta-se “estabelecer uma consonância cognitiva e identitária mediante a transformação da ‘não-história’ esquizofrênica em memória coletiva sedimentada que explica as trilhas do passado que levam ao presente” (WALTER, 2008, p.1).

Portanto, com vistas a cumprir os objetivos propostos por esta pesquisa, o presente trabalho subdivide-se em mais três etapas. O segundo capítulo, intitulado “*Moi, Tituba sorcière: uma representação da margem*”, está estruturado em duas seções: a primeira tem como enfoque contextualizar o romance e, a partir da narrativa, fornecer elementos ao debate da representação dos sujeitos negros desde um *lugar de enunciação* negro (ALVES, 2013), uma vez que escritores e intelectuais negros americanos incorporam em seus textos características do lugar e da sua formação cultural, que é marcada por uma história de segregação e silenciamento; a segunda seção apresenta, a partir do romance, discussões em torno das noções que servem como base teórica para o desenvolvimento do estudo proposto por esta pesquisa, a saber, diáspora, memória, resistência e identidade.

O terceiro capítulo, intitulado “Tituba e seus processos de construções identitárias”, problematiza a relação entre memória e resistência nas construções identitárias de Tituba ao longo do seu percurso diaspórico. Para isso, a análise da narrativa terá como base as discussões realizadas em torno das noções apresentadas no capítulo anterior e se estruturará mediante dois subcapítulos que reiteram as ideias das marcas da diáspora, resistência e criouliização, que se fazem presentes na narrativa empreendida por Tituba. Com essa organização, pretende-se apresentar de forma mais objetiva o estudo que será desenvolvido.

¹⁵ É importante ressaltar que o *quilombismo* pode ser compreendido como uma proposta política, defendida por Abdias Nascimento em 1980, que se situa na retomada de uma memória africana da população afrodescendente nas Américas, ou seja, uma proposta política afrodescendente “com base na sua própria experiência histórica e cultural” (Em: <http://www.abdias.com.br/movimento_negro/quilombismo.htm>. Acesso em: 05/06/2015). O termo foi inspirado no quilombo dos palmares, no século XVI, assim como em outros quilombos existentes no Brasil. Ao propor uma revolução anti-racista, anticapitalista, antilatifundiária, anti-imperialista, e antineoconialista, baseia-se numa sociedade livre, justa, igualitária e soberana. Nesse sentido, Nascimento “pressupõe uma sociedade multirracial e multicultural, onde a integração não seja um fenômeno racista ou impositivo, mas que as diversas culturas componentes do sistema social estabeleçam um padrão de convivência baseado no reconhecimento e na diversidade” (PEREIRA, 2011, p. 90).

As considerações finais tencionam apresentar os resultados das discussões realizadas no processo de análise, apresentando os achados da pesquisa e os possíveis problemas encontrados ao longo do seu desenvolvimento.

Por fim, a relevância desta pesquisa está centrada na possibilidade de fomentar novas discussões em torno das diversas práticas de violências exercidas por meio do discurso hegemônico colonial, incorporando nessas discussões a relação entre memória e resistência como conceitos fundamentais para uma compreensão das construções identitárias dos sujeitos negros e negras, que, ao buscar espaços para constitui-se como sujeitos nas relações sociais, resistem, diuturnamente, às marcas amargas de inferioridade deixadas pela diáspora e pelo comércio escravagista.

2 *MOI, TITUBA SORCIÈRE...*, DE MARYSE CONDÉ: UMA REPRESENTAÇÃO DA MARGEM

Pourquoi allais-je être ainsi ignorée? Cette question-là aussi m'avait traversé l'esprit. Est-ce parce que nul ne se soucie d'une négresse, de ses souffrances et tribulations? Est-ce cela? Je cherche mon histoire dans celle des Sorcières de Salem et ne la trouve pas. (CONDÉ, 2008, p. 230)¹⁶.

Com vistas a cumprir os objetivos propostos por esta pesquisa, o presente capítulo subdivide-se em duas seções. Primeiramente, a seção intitulada “Tituba e o episódio de Salem” apresenta o contexto do romance *Moi, Tituba sorcière... (2008)*¹⁷, de Maryse Condé, problematizando a ausência da história de Tituba, protagonista do romance supracitado, na história de Salém, conforme os questionamentos realizados por Tituba na epígrafe desta seção. A esse respeito, observa-se que, em tom de denúncia, Tituba indaga se por ser uma *négresse*, seus sofrimentos e atribulações não tiveram importância, uma vez que por esse motivo ela fora ignorada e deixada à margem da história das Feiticeiras de Salem. Nessa perspectiva, as discussões da primeira seção adentram, também, na questão da representação dos sujeitos negros, tomando o romance supracitado como ponto de partida.

No segundo momento, a seção “Para além do *Christ the King*: notas sobre diáspora, memória, resistência e identidade” concentrar-se-á em discorrer sobre as noções que integram a base teórica que oferecerá condições para o desenvolvimento das análises a ser empreendida ao longo deste estudo, tais noções, a saber, diáspora, memória, resistência e identidade, ganham relevância porque a narrativa de Tituba possibilita o estudo de suas construções identitárias enquanto descendente da diáspora negra que vivenciou a escravização nas Américas, no século XVII, assim como as lutas travadas pelos negros escravizados em busca de liberdade nas ilhas Caribenhas, sobretudo, em Barbados.

¹⁶ Porque ser assim tão ignorada? Essa questão também tinha me atravessado o espírito. É porque ninguém se preocupa com uma negra, com seus sofrimentos e atribulações? É isso? Procuo minha história na história das Feiticeiras de Salem e não a encontro. (CONDÉ, 1997, p.196).

¹⁷ Ressalta-se que a primeira publicação do romance *Moi, Tituba sorcière...*, ocorreu em 1986, contudo a edição utilizada nesta dissertação corresponde a edição de 2008, editada pela editora *Mercure de France*, coleção *Folio* nº 1929.

2.1 Tituba e o episódio de Salem

L'humiliation de cette enfant [Tituba] symbolisait celle de tout son peuple, défait, dispersé, vendu à l'encan. (CONDÉ, 2008, p. 16)¹⁸.

A personagem histórica Tituba, protagonista do romance *Moi, Tituba sorcière...* (2008), foi sentenciada no episódio de perseguição às bruxas mais conhecido nas Américas, que aconteceu no vilarejo de Salem, Massachusetts - EUA¹⁹ – uma comunidade puritana, povoada por protestantes ingleses. Conforme Maryse Condé (2008), em sua nota histórica, foi nessa localidade que se constatou a maioria dos processos e julgamentos de pessoas acusadas por práticas de bruxaria, e, segundo a autora, após os processos ocorridos em Salem, há registros de que, em meados de 1693, Tituba²⁰ foi vendida pelos valores gastos, com correntes e ferros, na sua prisão. Entretanto, informações referentes ao que ocorreu após a sua saída do cárcere, como quem a comprou e para onde ela foi levada, são inexistentes, visto que “le racisme, conscient ou inconscient, des historiens est tel qu’aucun ne s’en soucie” (CONDÉ, 2008, p. 278)²¹.

De modo análogo ao posicionamento dos historiadores que, de acordo com Condé na passagem supracitada, não tiveram interesse por Tituba e pela participação dessa personagem nos julgamentos ocorridos em Salem (1690-1694), obras literárias como, por exemplo, a peça do autor Arthur Miller – *The Crucible* (1953), dão

¹⁸ A humilhação daquela criança [Tituba] simbolizava a humilhação de todo o seu povo, derrotado, disperso, vendido em leilão (CONDÉ, 1997, p. 13).

¹⁹ O então vilarejo de Salem recebeu o nome de Danvers, localizada no Condado de Essex, Massachusetts, Estados Unidos.

²⁰ O estudo de Nubia Hanciau (2007) referente ao termo feiticeira, apresenta os motivos pelos quais a escritora Maryse Condé se interessou pela figura de Tituba e pelo episódio de Salem. Segundo Hanciau, em 1985, ao visitar os Estados Unidos, Condé teve contato com as violências inscritas nos discursos racistas daquela sociedade, o que possibilitou a experiência de sentir essa violência na própria pele. Diante disso, a autora constatou que o período puritano ainda se fazia presente naquele lugar “que excluía a todos, exceto o mundo de cultura inglesa” (HANCIAU, 2007, p. 286), e, por esse motivo, decidiu apontar a continuidade das práticas racistas e de exclusão presentes nos Estados Unidos desde o período colonial. Em suas pesquisas, mais precisamente numa biblioteca da Califórnia, Condé “descobriu uma obra que falava de ‘Tituba, uma negra que figurava entre as feiticeiras de Salem’” (HANCIAU, 2007, p. 286).

²¹ “O racismo, consciente ou inconsciente, dos historiadores é tal, que nenhum deles se preocupa com ela” (CONDÉ, 1997, p. 234). No tocante ao racismo inconsciente, de acordo com Túlio Custódio (2015), a psicologia social denomina de *unconscious bias* (viés inconsciente) o fenômeno que engloba os casos cotidianos de racismo que ocorrem mediante processos neurais e cognitivos, possibilitando a reprodução involuntária de estereótipos sociais. Em suma, no viés inconsciente do cérebro estão alojados mecanismos que permitem respostas rápidas, de forma intuitiva, que, baseadas em conhecimentos adquiridos no meio social, estão imbuídas de preconceitos de cor, motivando, mesmo que involuntariamente, práticas racistas que excluem e inferiorizam aqueles que, na hierarquia racial, localizam-se historicamente na parte desprivilegiada (CUSTÓDIO, 2015, p. 1).

visibilidade às mulheres brancas que participaram dos processos²². O mesmo ocorre em versões fílmicas, como a dirigida por Nicholas Hytner (1996), que toma por base a história oficial e obras literárias consideradas *chef d'oeuvre*.

Em *Moi, Tituba sorcière...* (2008), Maryse Condé contrapõe os relatos históricos que tornam os negros e negras invisíveis, sem história, sem cultura e inominados. Assim sendo, a personagem histórica Tituba é incluída no romance como sujeito da enunciação, empreendendo a narrativa de sua história em primeira pessoa. É importante salientar que o *Eu*, que narra o romance, afirma-se feiticeira (*sorcière*)²³ desde o título, com a utilização do pronome tônico de primeira pessoa *moi* que, entre outras funções, desempenha o papel de dar ênfase ao sujeito (*Tituba*). No entanto, essa consciência de si é resultado das experiências vividas pela personagem na obra – que apresenta aspectos de uma sociedade colonial que permanecia com formulações europeias em seu cotidiano.

Para compreensão deste ponto, é fundamental explicitar que, no romance, Tituba aprendera a manusear a natureza e a se comunicar com os invisíveis com uma negra nagô de nome Yetunde, que havia se criouliizado em Man Yaya. Esses conhecimentos iniciados por Man Yaya são nomeados pela protagonista de arte/ciência, entretanto a sociedade puritana da época nomeara feitiçaria. Nesse sentido, o termo feiticeira passa a ser conhecido por Tituba no segundo capítulo, mais precisamente na página 32, em uma conversa com Jonh Indien, primeiro personagem a nomeá-la feiticeira. A partir desse diálogo, Tituba se questiona sobre esse termo e o sentido empregado por ele:

Qu'est-ce qu'une sorcière?
Je m'apercevais que dans sa bouche, le mot était entaché d'opprobre.
Comment cela ? La faculté de communiquer avec les invisibles, de garder un

²² A fortuna crítica do romance aponta vários estudos que exploram o discurso histórico da obra, assim como, abordagens intertextuais, autobiográficas e/ou estudos de gênero. No Brasil, destacam-se os estudos realizados por Lílian Cristina Corrêa, que, além de um livro e artigos publicados, é autora de uma tese intitulada *Releituras em torno de Tituba-feiticeira... negra de Salém* (2009). Nesta tese, a autora aborda o romance *Eu, Tituba feiticeira... Negra de Salem*, comparativamente a peça *The Crucible (As bruxas de Salem)*, de Arthur Miller e ao romance *The Scarlet Letter (A letra escarlate)*, de Nathaniel Hawthorne, numa perspectiva intertextual. Cabe citar, também, o nome de Nubia Hanciau, autora de artigos, verbetes e livros que exploram o tema da feitiçaria, em seus textos também se encontram estudos referentes à *Moi, Tituba sorcière...*, como, por exemplo, o verbete “A feiticeira”, que faz parte do *Dicionário de figuras e mitos literários das Américas*, obra coletiva organizada por Zilá Bernd (2007).

²³ Segundo Nubia Hanciau (2004, p. 42), em outras línguas europeias como, por exemplo, inglês, espanhol e italiano existem dois termos para designar os tipos de feitiçaria. Em língua francesa existe apenas um termo: *sorcellerie*, que se refere tanto a feitiçaria simples (simples malefício, que possui longínquos vínculos com o diabo) quanto a diabólica. Dessa forma, a mulher que pratica a *sorcellerie* é nomeada *sorcière*. Já em português a distinção se dá pelos termos: feiticeira (primeiro tipo) e bruxa (segundo tipo).

lien constant avec les disparus, de soigner, de guérir n'est-elle pas une grâce supérieure de nature à inspirer respect, admiration et gratitude ? En conséquence, la sorcière, si on veut nommer ainsi celle qui possède cette grâce, ne devrait-elle pas être choyée et révérée au lieu d'être crainte ? (CONDÉ, 2008, p. 33-34)²⁴.

A indagação de Tituba “Qu'est-ce qu'une sorcière?” possibilita interpretar os argumentos que a personagem constrói em torno da nomeação exógena que lhe fora atribuída, devido as práticas que aprendera com Man Yaya. Para a personagem o nome “était entaché d'opprobre”, nesse sentido, em vez de uma convicção como é expressa na capa do romance, de que “je suis sorcière”, Tituba, nessa passagem, problematiza esse nome: “la sorcière, si on veut nommer ainsi celle qui...”, note-se que a conjunção *si* indica uma suposição, ou seja, Tituba deduz, mediante o uso de *en conséquence*, que se acaso *sorcière* fosse o nome designado para nomear “celle qui possède cette grâce”, esse nome deveria indicar carinho e respeito para com àquelas que possuíam esses conhecimentos, em vez de medo e desonra.

Segundo Rosângela Angelim (2005), no contexto histórico da Idade Média, encontrava-se a presença de feiticeiras, mulheres que, além de fazer partos, fabricavam medicamentos a partir da manipulação de plantas para curar chagas e evitar a proliferação de doenças contagiosas. Diante dessas práticas, essas mulheres, de acordo com Angelim (2005) “foram por um longo período médicas sem títulos. Aprendiam o ofício umas com as outras e passavam esse conhecimento para suas filhas, vizinhas e amigas”.

Com intuito de reconquistar o poder perdido pelo cristianismo, aqui representado pela igreja católica, os cultos pagãos foram proibidos em 1320, e todos que seguiam as manifestações religiosas tidas como pagãs, ou seja, aquelas que não seguiam os dogmas do catolicismo, começaram a ser perseguidas (ANGELIM, 2005). Dessa forma, com o avanço do cristianismo houve, também, a ascensão do

²⁴ O que é uma feiticeira? Percebi que, em sua boca, a palavra estava manchada de desonra. Como isso? Como? A faculdade de se comunicar com os invisíveis, manter uma ligação constante com os desaparecidos, de cuidar, de curar, não é uma graça superior da natureza, que inspira respeito, admiração e gratidão? Em consequência, a feiticeira, se se quer dar esse nome àquela que possui essa graça, não deveria ser tratada com desvelos e reverenciada em lugar de temida? (CONDÉ, 1997, p. 28-29). Ao traçar uma genealogia do termo feiticeira, identifica-se que essa mulher dotada de “poderes” surge como uma figura real que por meio dos mitos entra na história e na literatura. O mito da feiticeira que também é tido como arquétipo, lenda, metamorfose decadente ou metafigura, está presente na sociedade desde os tempos primitivos. Segundo Nubia Hanciau (2007) existem inscrições, datadas do período Neolítico, em paredes de grutas pré-históricas que remetem a figuras femininas praticantes de magias e encantamentos. O que corrobora para uma compreensão de que o mito da feiticeira, inicialmente, era tido como um mito primitivo “remontando à origem da constituição do homem [e da mulher] na sociedade” BRUNEL (*apud* Hanciau, 2007, p. 283), mas com o passar do tempo esse mito entrou na literatura, adquirindo a dimensão de mito literário.

patriarcalismo, o que pode ser compreendido pela seguinte afirmação de Hanciau (2004, p. 42): “toda mulher, no olhar da Igreja, é forçosamente levada à feitiçaria. Ela é a fonte da miséria quotidiana dos homens (as epidemias, as tempestades, a loucura, a impotência sexual...)”.

Este perfil estigmatizado da mulher instituído pela tradição cristã foi difundido por meio de interpretações do livro de Gênesis, que descreve a criação do mundo e de tudo que nele existe. Conforme Lúcia Guerra (2006), a narrativa constante em Gênesis legitimou a desvalorização simbólica da mulher frente aos dogmas do cristianismo, uma vez que a mulher é ascendente de um progenitor masculino:

Disse mais o Senhor Deus: Não é bom que o homem esteja só; far-lhe-ei uma auxiliadora que lhe seja idônea. Havendo, pois, o Senhor Deus formado da terra todos os animais do campo e todas as aves dos céus, trouxe-os ao homem, para ver como este lhes chamaria; e o nome que o homem desse a todos os seres vivos, esse seria o nome deles. Deu nome o homem a todos os animais domésticos, às aves dos céus e a todos os animais selváticos; para o homem, todavia, não se achava uma auxiliadora que lhe fosse idônea. Então o Senhor Deus fez cair pesado sono sobre o homem, e este adormeceu; tomou uma das suas costelas e fechou o lugar com carne. E a costela que o Senhor Deus tomara ao homem, transformou-a numa mulher e lha trouxe. E disse o homem: Esta, afinal, é o osso dos meus ossos e carne da minha carne; chamar-se-á varoa, porquanto do varão foi tomada. (GÊNESIS, 2:18-23).

Observa-se, nessa passagem, quatro aspectos que corroboram para uma interpretação do poder atribuído ao homem e a desvalorização simbólica da mulher:

- 1) A mulher foi criada porque entre os animais vivos não existia um que pudesse auxiliar o homem;
- 2) A função delegada à mulher é de auxiliar, ou seja, é uma função secundária;
- 3) O homem e os animais Deus formam a terra, mas a mulher é criada a partir da costela do homem;
- 4) Ao homem é dado o poder de nomear, nomeia todos os animais e, por fim, a mulher. Além desses aspectos, Guerra (2006) advoga que a mulher passa a ser uma figura perigosa após a expulsão do homem do paraíso, que culminou também com aplicações de castigos devido à sua desobediência:

El pecado es, entonces, el umbral que le permite ser nombrada a partir de su identidad biológica anclada en la maternidad. Y el pecado es, asimismo, la causa de un castigo en el cual significativamente se insertan el dolor del parto y la sumisión [...] Este entrelazamiento de lo biológico y lo social permite, una vez más, reiterar la anulación de la autonomía de la mujer, ya no sólo presentada como fragmento complementario sino como madre bajo las órdenes y el poder de su cónyuge, como cuerpo reproductor subordinado a la Ley patriarcal. (GUERRA, 2006, p. 36)²⁵.

²⁵ O pecado é, então, o princípio que lhe permite ser nomeada a partir de sua identidade ancorada na maternidade. E o pecado é, igualmente, a causa de um castigo no qual se inseri significativamente a dor do parto e a submissão [...]. Este entrelaçamento do biológico e do social permite, uma vez mais, reiterar a anulação da autonomia da mulher, já não apenas apresentada como fragmento

Assim sendo, o pecado cometido pela mulher contra a ordem divina possibilitou a multiplicação dos seus sofrimentos inscritos tanto no corpo, com dores intensificadas na gravidez, quanto na sociedade, já que fora renovado a anulação da autonomia da mulher, colocando-a sob as ordens de um governante: o homem. Este, por sua vez, passou a culpar a mulher por sua queda do paraíso e por todos os males que ocorrem no mundo, uma vez que a terra se tornou maldita porque ele atendeu a voz da mulher: “visto que atendeste a voz de tua mulher e comeste da árvore que eu te ordenara não comesses, maldita é a terra por tua causa” (GÊNESIS, 3:17). Por meio de interpretações misóginas do livro de Gênesis, o discurso cristão perseguiu e condenou à morte várias mulheres devido a sua “relação” com o mal.

É importante salientar ainda que:

O nascimento do mito demoníaco, juntamente com as ondas de caça às feiticeiras, deve ser colocado em contexto religioso perturbado, época na qual a cristandade ocidental é destruída pelas heresias e, a partir do início dos anos 1500, pela ruptura definitiva com Roma em razão da Reforma Protestante, lançada por Lutero um pouco antes de 1520. Desde o fim do século XV, em várias ondas sucessivas, o Ocidente engajar-se-á no caminho da repressão contra a feitiçaria. (HANCIAU, 2004, p. 42).

Nesse sentido, seguindo as ideias de Hanciau, pode-se afirmar que a feiticeira diabólica é uma construção mais acentuada no Renascimento e nos tempos modernos do que na Idade Média. Visto que as perseguições e condenações a morte ocorreram com maior intensidade entre 1560 e 1650, quando a Europa vivenciava um período de mudanças sociais, portanto, segundo Hanciau (2004, p. 45) a feiticeira relacionada a ideia de demonização “foi uma vítima dos Modernos e não dos Antigos”. Por conseguinte, com a expansão ultramarina que ocorreu a partir do século XV, as perseguições e os processos existentes na Europa referentes às superstições e sortilégios foram transportados para às Américas, visto que os povos advindos da Europa, além de ideias de “modernidade”, traziam em seu imaginário formulações europeias acerca da demonização, que estava intimamente relacionada à mulher, ao negro e aos povos autóctones. Foi nesse contexto que ocorreu o episódio de Salem, onde as suspeitas e acusações de práticas de feitiçaria levou vários habitantes dessa localidade ao tribunal criado, especificamente, para os processos e julgamentos desses casos – entre eles o caso da negra Tituba.

De acordo com Edward Said,

complementário, mas como mãe sob as ordens e o poder de seu cônjuge, como corpo reprodutor subordinado a Lei patriarcal. (GUERRA, 2006, p.36, tradução nossa).

os escritores pós-imperiais [...] trazem dentro de si o passado – como cicatrizes de feridas humilhantes, como uma instigação a práticas diferentes, como visões potencialmente revistas do passado que tendem para um futuro pós-colonial, como experiências urgentemente reinterpretáveis e revivíveis, em que o nativo outrora silencioso fala e age em território tomado do colonizador, como parte de um movimento geral de resistência. (SAID, 1995, p. 269).

Ao apropriar-se do episódio de Salem, o romance de Maryse Condé possibilita a inclusão das cicatrizes e feridas humilhantes experienciadas pelas mulheres (e homens) negras escravizadas, abrindo espaços para visibilidade daqueles que foram obliterados pelo discurso hegemônico colonial (cristão). Nesse sentido, sob o mesmo ponto de vista que foi analisado o título do romance, para adentrar na relação entre Tituba e o termo feiticeira, a análise da imagem inserida na capa de *Moi, Tituba sorcière* (Coleção Folio nº 1929) também se torna importante, dado que a imagem possibilita uma abertura para a discussão em torno das convergências e divergências na opressão de mulheres e negros (as).

A capa do romance expõe uma obra de Marie Guillemine Benoist (1768-1826), intitulada *Portrait de négresse*. A apreciação desse retrato em tela concede, no mínimo, duas leituras que corroboram para compreensão da narrativa empreendida por Tituba: 1) ao observar a imagem, percebe-se que o sujeito é uma mulher negra com um turbante na cabeça, no primeiro momento pode ocorrer uma associação preconceituosa do turbante às vestes das “feiticeiras”, entretanto, conforme Lucie-Marie Albigès²⁶ esse acessório fazia parte dos trajes que caracterizavam as negras oriundas do Caribe; o seio descoberto lembra as imagens das mulheres negras que foram escravizadas nas Américas no período colonial²⁷, no entanto há uma distinção entre a imagem da capa e outras imagens representativas de negras escravizadas, pois na obra de Benoist podem ser levados em consideração elementos que colaboram para uma interpretação de que o lugar ocupado por essa mulher negra é uma situação incomum para uma negra da época, por exemplo: a) a poltrona barroca coberta por um tecido que aparenta ser de boa qualidade, e b) a postura dessa mulher negra que lança o olhar em direção aos expectadores, indicando sua insubmissão

²⁶ALBIGÈS, Luce-Marie. **Portrait d'une négresse**. Disponível em:< http://www.histoire-image.org/site/etude_comp/etude_comp_detail.php?i=759 >. Acesso em: 31 jul. 2015.

²⁷ A título de exemplo, pode-se destacar a tela “A Negra” (1923), de Tarsila do Amaral, que mostra uma mulher negra de seios grandes apoiados sobre os braços e pernas cruzadas. A pintura, por meio de seus traços, retoma o período da escravização no Brasil, e os elementos da imagem, como as pernas cruzadas e o enorme seio, possibilita a interpretação possível de uma denúncia das violências sofridas pela mulher negra no período, que comumente servia de ama de leite e objeto sexual.

frente a sociedade da época, postura que dialoga com o posicionamento de Tituba no título e no romance, ela é o sujeito da enunciação:



Figura 1: Capa do romance *Moi, Tituba sorcière...*, 2008.



Figura 2 : Portrait de négresse, 1800, óleo sobre tela, Paris.
Fonte : Musée du Louvre

2) Ao observar o contexto de produção da obra, constata-se que quem representa essa mulher negra, que se desconhece o nome, é uma jovem artista da aristocracia francesa, que vivenciou o período em que as ideias feministas e abolicionistas no território francês estava em voga, porém a mulher negra representada na pintura era de propriedade da família Benoist. Essa segunda leitura constrói um espaço para discussão em torno da opressão de mulheres e negros (as) na sociedade da época/atual.

De acordo com James Smalls, em seu texto intitulado “Slavery is a woman: race, gender, and visibility in Marie Benoist's Portrait d'une négresse (1800)”, muitas vezes os negros, africanos e afrodescendentes do Caribe, levados para a Europa apareciam em pinturas, mas a presença desses negros nessas imagens eram formas de ostentação de riqueza pela aristocracia. Ainda, conforme Smalls:

The significance of the (re)presentation and reinvention of a black woman by a white woman artist at the very beginning of the nineteenth century in France is intimately and ultimately connected with the workings of patriarchal power in society. In the end, both Benoist and her "negress" were slaves to a male-dominated culture. However, the same portrait also exposes the cold reality of the oppression of blacks and women at the dawn of the nineteenth century in that both sitter and painter represent victims caught in a system fostering

subordination and erasure of that system's oppressed members even in the face of their attempts to assert themselves. (SMALLS, 2004, p. 23)²⁸.

Os dois aspectos apontados por Smalls, na leitura da representação da mulher negra em *Portrait de négresse*, a saber, a escravização das mulheres na sociedade patriarcal e a opressão de homens e mulheres negros e negras que foram capturados e obliterados pelo sistema, possibilitam um diálogo com as ideias de Gayatri Spivak (2010), em *Pode o subalterno falar?*. Conforme Spivak, o contexto da subalternização se torna mais problemático quando se refere a mulher, pobre e negra, porque, dessa forma, ela “está envolvida [nesse contexto] de três maneiras” (2010, p. 86, grifo nosso), nesse sentido, embora a negra anônima e Benoist habitassem numa sociedade cujo funcionamento se baseava no poder patriarcal, que impunha a autoridade do homem sobre as mulheres, a representação dessa mulher negra demonstra essa tríplice subalternidade, visto que sua exposição envolve os três aspectos da subalternização apontados por Spivak, além da distinção entre as prerrogativas que uma mulher branca da aristocracia detém frente as negras escravizadas, por exemplo, o poder de representá-las. Essa leitura de *Portrait de négresse* pode ser vista no romance, por exemplo, na passagem em que Tituba expõe a forma como era vista e representada pelas mulheres brancas:

Ce qui me stupéfait et me révoltait, ce n'était pas tant les propos qu'elles tenaient, que leur manière de faire. On aurait dit que je n'étais pas là, debout, au seuil de la pièce. Elles parlaient de moi, mais en même temps, elles m'ignoraient. Elles me rayaient de la carte des humains. J'étais un non-être. Un invisible. Plus invisible que les invisibles, car eux au moins détiennent un pouvoir que chacun redoute. (CONDÉ, 2008, p. 44)²⁹.

Nessa passagem, Tituba expressa sua revolta em relação à maneira como as mulheres brancas falavam dela, explicitando que, embora elas estivessem no mesmo cômodo, a personagem-título era ignorada, riscada do mapa dos humanos: “J'étais un non-être. Un invisible”. Nesse sentido, observa-se que, na obra de Maryse Condé,

²⁸O significado da representação e reivindicação de uma mulher negra por uma artista branca, no começo do século XIX, na França, está intimamente relacionado ao funcionamento do poder patriarcal na sociedade. No final, ambas, Benoist e sua “negra”, eram escravas de uma cultura dominada por homens. Entretanto, o mesmo retrato também expõe a fria realidade da opressão de negros e mulheres, no início do século XIX, em que ambas, a que está sentada e a pintora, representam vítimas capturadas por um sistema fomentador de subordinação e apagamento daqueles membros oprimidos por esse sistema, mesmo em face de suas tentativas de se afirmar. (SMALLS, 2004, p. 23, tradução nossa).

²⁹O que me deixava estupefata e me revoltava não era tanto o pensamento delas, mas a maneira delas de demonstrá-lo. Poder-se-ia dizer que eu não estava ali, de pé, no umbral do cômodo. Falavam de mim, mas ao mesmo tempo, me ignoravam. Riscavam-me do mapa dos humanos. Eu era uma não-ser. Um invisível. Mais invisível que os invisíveis, pois eles, pelo menos, detêm um poder em que todos acreditam. (CONDÉ, 1997, p. 37-38).

Tituba se esforça para elaborar um discurso que conteste e deslegitime a invisibilidade atribuída aos sujeitos negros em subalternidade, assim como a obliteração dos discursos desses sujeitos negros. Portanto, a capa do romance possibilita uma interpretação de que a primeira pessoa empregada mediante o uso de *moi* a fim de enfatizar o sujeito da enunciação, abre espaço para pensar em um *nós*, visto que a capa apresenta duas mulheres negras que foram representadas por aqueles que tinham interesse e poder para representá-las: Tituba e a Negra anônima, a primeira teve seu nome inscrito como figurante no episódio de Salem, e a sua história marcada pela falta de interesse dos historiadores; e, a segunda, é uma negra que se desconhece o nome e a história, assim como a maioria dos negros que foram escravizados nas Américas durante o período colonial.

Diante do exposto, a capa do romance funciona como um prefácio, apontando chaves de leitura para a narrativa empreendida por Tituba, personagem-título, que conforme a epígrafe dessa seção, é indicada como representação simbólica das humilhações sofridas por todo o seu povo: “l’humiliation de cette enfant [Tituba] symbolisait celle de tout son peuple, défait, dispersé, vendu à l’encan” (CONDÉ, 2008, p. 16)³⁰. Nesse sentido, embora o evento tido como norteador do romance seja o episódio de Salem, a dispersão e o leilão de negros são marcas inscritas na narrativa como empreendimento de reconstruir uma história comum a Tituba e a todo seu povo, homens e mulheres negros (as), que diante de todas os impedimentos de viver em liberdade foram delegados às margens da sociedade e tiveram seus nomes e histórias obliteradas em obras literárias, artísticas e históricas.

Retomando as reflexões de Gayatri Spivak referentes à obliteração dos sujeitos subalternos e a deslegitimação de seus discursos, é importante salientar suas críticas aos meios pelos quais o discurso ocidental representa os sujeitos do terceiro mundo, elencando, para isso, dois sentidos atribuídos ao termo representação: o primeiro (*Vertretung*) se refere à uma acepção política, “a representação como falar por” (2010, p. 31), o segundo (*Darstellung*) está relacionado à uma concepção estética, ou seja, como a re-presentação é concebida na arte ou na filosofia. Diante disso, Spivak alerta sobre o papel do intelectual, que tem como objetivo estudar as manifestações culturais de um grupo que está à margem da sociedade, nesse sentido “a cumplicidade do sujeito investigador profissional do sexo feminino ou masculino” (*ibid.*, p. 84) pode

³⁰ A humilhação daquela criança [Tituba] simbolizava a humilhação de todo o seu povo, derrotado, disperso, vendido em leilão. (CONDÉ, 1997, p. 13).

acarretar na constituição do outro e do subalterno como objetos de conhecimento, obliterando-os ainda mais. Neste ponto, Spivak enfatiza que os dois sentidos da categoria da representação devem ser considerados:

Devem observar como a encenação do mundo em representação – sua cena de escrita, sua *Darstellung* – dissimula a escolha e a necessidade de ‘heróis’, procuradores paternos e agentes de poder – *Vertretung* (SPIVAK, 2010, p. 43, grifo da autora).

Ao problematizar a representação dos sujeitos negros, assim como, seus lugares de enunciação, a narrativa empreendida por Tituba, personagem caracterizada como uma heroína da margem³¹, esforça-se para construir um discurso que deslegitime a obliteração de homens e mulheres negros, que representados por agentes de poder nos cânones da história e literatura tiveram seus nomes, histórias e culturas marginalizados. Portanto, a narrativa oferece a possibilidade de adentrar na história de segregação e esquecimento dos sujeitos tributários da diáspora e do comércio de negros escravizados, representados na obra, além de abrir espaços para compreender os processos de construções identitárias desses sujeitos, assim como a relação entre memória e resistência no centro desses processos.

2.2 Para além do *Christ the King*: notas sobre diáspora, memória, resistência e identidade

Abena, ma mère, un marin anglais la viola sur le pont du *Christ the King*, un jour de 16** alors que le navire faisait voile vers la Barbade. C’est de cette agression que je suis née. De cet acte de haine et de mépris. (CONDÉ, 2008, p. 13)³².

A narrativa empreendida por Tituba parte de uma história compartilhada pelo Caribe e, por extensão, pelas Américas: o tráfico de homens e mulheres negros e negras, que raptados de comunidades africanas foram vendidos e dispersos para várias regiões do Novo Mundo³³. Tituba narra sua história desde o seu nascimento,

³¹ Tituba é apontada como heroína da margem por Nubia Hanciau (2008, p. 286).

³² Abena, minha mãe, foi violentada por um marinheiro inglês na ponte do *Christ the King*, num dia de 16**, quando o navio velejava rumo a Barbados. Foi dessa agressão que nasci. Desse ato de ódio e desprezo (CONDÉ, 1997, p. 11).

³³ Édouard Glissant, em sua *Introduction à une poétique du divers*, cria o neologismo “irrué” (1996, p. 11) – que se refere a paisagem das Américas que tem características particulares em relação a outros lugares do mundo, como, por exemplo, as paisagens existentes na Europa, que possui uma certa ordenação com as estações climáticas, enquanto nas Américas, tanto nas ilhas como em outros países do continente há uma espécie de abertura. A partir desse termo, Glissant apreende a ideia de pensar o caribe e o conjunto dos países que compõe as Américas como uma unidade-diversidade, ou seja, o Caribe como prefácio às Américas. Para Glissant, nos séculos XVI e XVII, já existia uma compreensão que o Caribe era “uma espécie de elo entre o que é preciso deixar atrás de si e o que é preciso dispor-se a conhecer” (2005, p. 14-15), pois nesse período o mar do Caribe era conhecido

que ocorre nas plantações em Barbados, no Caribe. No entanto, o seu nascimento é decorrência de um estupro praticado – na ponte do navio negreiro intitulado *Christ the King* – por um marinheiro inglês para com sua mãe, Abena, quando o navio ainda em mar, velejava em direção à Barbados.

As primeiras informações que a personagem Tituba transmite são de uma origem baseada numa dupla violência praticada pelos colonizadores: 1) o rapto; e, 2) o estupro. Conforme Stéphanie Mulot (2007), essas duas ações, que caracterizam o *mythe du viol fondacteur*, são retomadas tanto em obras literárias, como no romance de Condé, quanto em ensaios escritos por Édouard Glissant e Raphaël Confiant, como momento inicial da formação histórico-cultural do Caribe. A autora aponta, ainda, que para Glissant o corpo da mulher africana sofreu a violência antes de ter contato com o solo americano, e essa agressão no corpo é tida como um “ponto zero” na constituição do povo martinicano; para Confiant se o corpo do antilhano não sofreu a violência física, pelo menos o inconsciente dele foi violentado:

La cale du bateau négrier est une matrice, un utérus qui, après les trois mois de la traversée transatlantique, accouchera ou plutôt expulsera un nouveau-né dont le mode d’appropriation du réel est d’emblée celui de la survie. Le nègre antillais est un survivant. Le traumatisme qu’il a subi, les souffrances qu’il endurera en terre américaine, l’absence totale de perspectives d’avenir ne peuvent pas ne pas avoir de profondes conséquences sur son inconscient. Les portes de ce dernier ont été violées par la brutalité esclavagiste [...] Il est l’héritier d’un viol originel qui fonde son existence au monde et détermine tous ses comportements, qu’ils soient politiques, sociaux, économiques ou sexuels. (CONFIANT, 2006, p. 135-136)³⁴.

Observa-se que, na citação de Confiant, o navio negreiro é interpretado como um útero, no qual é gestado o negro antilhano, herdeiro da violência marcada pela brutalidade da escravização. Uma leitura do navio negreiro como ‘útero’ ou ‘ponto zero’

como mar do Peru – mesmo o Peru estando localizado no outro lado do continente sem nenhuma possibilidade de relação. Segundo Glissant, o Caribe ultrapassa o território das ilhas, compreendendo o sul dos Estados-Unidos, as Guianas, Curaçao, a costa caribenha da Venezuela e da Colômbia, parte da América Central e do México, e o nordeste do Brasil – esses países compreendidos como partícipes da área cultural caribenha são apontados como significativos e, por esse motivo, são tidos como referência para compreender o que ocorre nas Américas. Pois, foi no Caribe que os primeiros negros sequestrados do continente africano desembarcaram e, posteriormente, foram transplantados para outras regiões das Américas – abrindo, dessa forma, a possibilidade de pensar que a partir do Caribe, é possível adentrar na formação cultural do continente americano.

³⁴ O porão do navio negreiro é uma matriz, um útero que, após três meses de travessia transatlântica, dará à luz, ou melhor, expulsará um recém-nascido, cujo modo de apropriação do real é, imediatamente, aquele da sobrevivência. O negro antilhano é um sobrevivente. O traumatismo que suportou, os sofrimentos que suportará em terra americana, a total falta de perspectivas de futuro não pode não ter profundas consequências sobre seu inconsciente. As portas desse último foram violentadas pela brutalidade escravagista [...] Ele é o herdeiro de um estupro original que funda sua existência no mundo e determina todos os seus comportamentos, quer sejam políticos, sociais, econômicos ou sexuais (CONFIANT, 2006, p. 135-136, tradução nossa).

da existência do negro antilhano no mundo, rompe com a ideia de retorno ao continente africano, possibilitando uma leitura desse mundo a partir do lugar americano, apontando, dessa forma, uma oposição aos postulados de Aimé Césaire: “contrairement à ce que postule Césaire, il n’a pas pu préserver dans les profondeurs de son être une quelconque pépite d’africanité” (CONFIANT, 2006, p. 136)³⁵. Neste ponto, ressalta-se que, em seus escritos, o poeta martinicano Aimé Césaire investia numa poética que concebia a África como *terra mater*, a qual encontrava-se nas profundezas do seu ser. Nesse sentido, de modo análogo ao posicionamento de Confiant, Glissant (*apud* FIGUEIREDO, 1998, p. 121) afirma que “[a] volta é obsessão do Uno: não é preciso mudar o ser. Retornar é consagrar a permanência, a não-relação”. Como ponto adicional, nessa mesma linha, ao se referir ao reassentamento dos negros libertos na Libéria, em 1847, Glissant interpreta a criação dessa república como uma violência para o jogo da relação, uma vez que os homens e mulheres negros que adquiriram a liberdade não eram mais africanos ao retornar. Por esse motivo,

[a] pulsão da volta [cessa] à medida que a memória da terra ancestral for se apagando. As populações na América, depois de uma geração, tendem a adotar a nova terra, a criar raízes e, sobretudo, a mudar os hábitos e valores culturais. (FIGUEIREDO, 1998, p. 122).

Retomando o debate acerca do mito fundador, Édouard Glissant afirma que a incumbência desse tipo de mito “est de consacrer la présence d’une communauté sur un territoire, en rattachant par filiation légitime cette présence, ce précent à une Genèse, à une création du monde” (Glissant, 1996, p. 62)³⁶. Nesse sentido, os discursos fundamentados no mito fundador restaura uma linearidade na filiação da comunidade da qual o mito é partícipe, consentindo a apropriação de uma terra como sua e transformando-a em território. A legitimidade desse discurso pode ser ampliada, podendo passar de mito à consciência histórica, possibilitando à comunidade a crença de possuir o direito de expandir os limites do território tido como seu. Conforme Glissant:

C’est là un des fondements de l’expansion coloniale qui est apparu comme étroitement lié à l’idée d’universel, c’est-à-dire avant tout à la légitimisation généralisée d’un absolu qui était d’abord fondé sur un particulier élu, dans un particulier élu. On comprend pourquoi il est important que le mythe fondateur s’ancre dans une Genèse et comporte deux moteurs : la filiation et la

³⁵ “Ao contrário do que postula Césaire, ele não podia preservar nas profundezas de seu ser uma reles pepita de africanidade” (CONFIANT, 2006, p. 136, tradução nossa).

³⁶ É consagrar a presença de uma comunidade em um território, enraizando essa presença, esse presente a uma Gênese, a uma criação do mundo, através da filiação legítima (GLISSANT, 2005, p. 74).

légitimité, qui en garantissent la force et en supposent la fin : la légitimisation universelle de la présence de la communauté. (GLISSANT, 1996, p. 62)³⁷.

É em torno da filiação e da legitimidade que se desenvolve a noção de identidade das culturas atávicas, o mesmo não ocorre nas sociedades compósitas, nas quais o mito fundador ocorre por meio de empréstimos – tendo o outro como inferência. Para uma melhor compreensão da divisão das culturas proposta por Glissant, cabe ressaltar que seus apontamentos são baseados nas noções de raiz única e de rizoma, propostas por Deleuze e Guattari, mais precisamente no seu livro intitulado *Mil Platôs* (1995). Estes propõem um estudo que parte do funcionamento do pensamento, apresentando as distinções e imbricações existentes entre o pensamento da raiz e o pensamento do rizoma: “diferente das árvores ou de suas raízes, o rizoma conecta um ponto qualquer com outro ponto qualquer e cada um de seus traços não remete necessariamente a traços da mesma natureza” (DELEUZE E GUATTARI, 1995, p. 31). Ao apropriar-se das noções de raiz e rizoma, Glissant classifica as culturas em duas formas genéricas: 1) culturas atávicas, que se refere às culturas que adquiriram o estatuto de identidade de raiz única e, por esse motivo, exclui as outras culturas; e 2) culturas compósitas, que se refere às culturas resultantes do fenômeno da criouliização, cuja concepção de identidade é compreendida como rizoma – uma raiz que se expande, indo de encontro com outras raízes.

Observa-se que a narrativa empreendida por Tituba, desde o primeiro parágrafo, investe numa origem baseada na relação com o outro (africanos e europeus), no entanto, há um desequilíbrio nessa relação, emergindo, dessa forma, as ideias de legitimidade, pureza e civilização inscritas no discurso hegemônico colonial (cristão), delegando às margens os sujeitos tributários da diáspora e do comércio escravagista, assim como os seus descendentes representados ao longo do romance. Nesse sentido, a humilhação de Tituba é apontada como um símbolo – que representa a dispersão e a venda de homens e mulheres raptados de comunidades africanas. Entretanto, essa dispersão não termina nas ilhas do caribe, Tituba é escravizada e transita por vários lugares: “De la Barbade à l’Amérique et retour!”

³⁷ Esse é um dos fundamentos da expansão colonial que surge estreitamente atada a ideia de universal, ou seja, associada antes de tudo à legitimação generalizada de um absoluto que, primeiramente, fundamentava-se sobre um particular eleito, em um particular eleito. Assim, compreendemos por que é importante que o mito fundador se fundamente em uma Gênese e contenha dois motes, a filiação e a legitimidade, que garantem a força e supõe o objetivo do mito: a legitimação universal da presença da comunidade. (GLISSANT, 2005, p. 74-75).

(CONDÉ, 2008, p. 224)³⁸, caracterizando uma segunda migração, que alarga o percurso dessa dispersão forçada, interpretada, neste estudo, como diáspora.

De acordo com Hall (2003) o termo diáspora é derivado da dispersão do povo judeu, que culminou com o Holocausto. Entretanto, o autor assinala que a diáspora narrada no Velho Testamento é mais significativa para os caribenhos, porque é marcada por um processo violento de escravização do *povo escolhido*, além da opressão imposta pela Babilônia e a possibilidade de retorno à Terra Prometida, caracterizando a libertação do cativo. A ideia de retorno incorporada numa concepção fechada de *tribo*, diáspora e pátria, corrobora para apreensão de uma identidade cultural fundamentada na *tradição*, pois baseia-se numa linearidade do passado ao futuro e presente, designando a fidelidade e a autenticidade da origem de uma determinada comunidade – características dos mitos fundadores. Conforme Stuart Hall:

As questões da identidade cultural na diáspora não podem ser ‘pensadas’ dessa forma. (...) a identidade é uma questão histórica. Nossas sociedades são compostas não de um, mas de muitos povos. Suas origens não são únicas, mas diversas. (...) Longe de constituir uma continuidade com os nossos passados, nossa relação com essa história está marcada pelas rupturas mais aterradoras, violentas e abruptas. (HALL, 2003, p. 30).

Nesse sentido, contrapondo-se ao conceito fechado de diáspora que repousa na concepção binária de diferença, Hall advoga que as configurações constituintes da identidade cultural caribenha requerem a estratégia derridiana de *différance*, que corresponde a uma compreensão da identidade cultural baseada em construções mediadas por significados que são posicionais e relacionais, transformados continuamente nos *places de passage*. Dessa forma, Hall propõe uma concepção de diáspora vinculada às construções das identidades culturais, entretanto essa dispersão não pode ser concebida como uma linearidade histórica, ou cíclica como ocorre nos mitos, nem relacionada a ideia de retorno ao mesmo, como se o que fora deixado – pessoas, lugares, línguas, religiões, entre outros – permanecesse intacto. Para Hall:

A cultura não é apenas uma viagem de redescoberta, uma viagem de retorno. Não é uma ‘arqueologia’. A cultura é uma produção. (...) Mas o que esse ‘desvio através de seus passados’ faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições. Paradoxalmente, nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão à nossa frente. Estamos sempre

³⁸ De Barbados à América e de volta! (CONDÉ, 1997, p. 190).

em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar. (HALL, 2003, p. 44).

Entretanto, as lutas travadas por escritores e intelectuais negros caribenhos para traçar as rotas de suas raízes africanas nas configurações da identidade cultural, que é formada e transformada no entrelaçamento de várias culturas, ou seja, o esforço para redescobrir traços de África em rotas dos quatro cantos do globo que se cruzam no Novo Mundo, não podem ser consideradas em vão. Pois, conforme Hall:

Retrabalhar a África na trama caribenha tem sido o elemento mais poderoso e subversivo de nossa política cultural no século vinte. (...) Porém, isso não se deve principalmente ao fato de estarmos ligados ao nosso passado e herança africanos por uma cadeia inquebrável, ao longo da qual uma cultura africana singular fluiu imutável por gerações, mas pela forma como nos propusemos a produzir de novo a 'África', dentro da narrativa caribenha. (HALL, 2003, p. 40).

Os traços culturais do continente africano estão presentes em todo o Caribe, no entanto a questão está centrada na forma de se interpretar e ler novamente esses traços, apreendendo o que eles podem significar depois da diáspora. Pois, a África que vive na retenção das palavras, da língua, da musicalidade e ritmo corporal do povo caribenho não é aquela de onde homens e mulheres foram sequestrados e transplantados, cujo seus territórios foram explorados e, atualmente, obliterados pelos cartógrafos pós-coloniais. O que vive e significa são os traços que se transformaram no Novo Mundo, fornecendo recursos para compor histórias alternativas, para aquelas impostas pelo discurso hegemônico colonial, além de matérias-primas para transformar os traços existentes em novos e distintos elementos culturais. Nesses termos, o retorno ao significante "África" justifica-se por ser "aquela dimensão de nossa sociedade e história que foi maciçamente suprimida, sistematicamente desonrada e incessantemente negada e isso, apesar de tudo que ocorreu, permanece assim. (HALL, 2003, p. 41).

Ao narrar a sua história e mapear os lugares de passagem, Tituba aponta vários contatos, tanto com a paisagem local quanto com outros sujeitos, que colocam em presença as diferenças culturais existentes na sua trajetória: africanos como Abena (ashanti), Yao (ashanti), Man Yaya (nagô); afro-ameríndios, como John Índio; europeus, como Darnell, Jennifer (ingleses), Benjamin Cohen d'Azevedo (judeu português); e norte-americanos, como Hester Prynne. É em um diálogo com Hester, que pensava ser diferente as leis patriarcais referentes a herança de um nome masculino em certas sociedades – como se as leis existentes em África se mantivessem nas Américas (infere-se que Hester aponta Tituba como africana por

causa da cor de sua pele) – que Tituba faz a seguinte afirmação: “Peut-être en Afrique d’où nous venos, il en était ainsi. Mais nous ne savons plus rien de l’Afrique et elle ne nous importe plus” (CONDÉ, 2008, p. 151)³⁹. Com base nessa passagem, aponta-se uma desvinculação de Tituba com a ideia de uma herança imutável da África, entretanto os traços culturais africanos se fazem presentes na produção de sua identidade cultural, que é formada e transformada nas relações entre as diversas culturas postas em contato – eis, novamente, a noção de crioulização – mas, marcada por injustiças provocadas pelo desequilíbrio entre os elementos culturais, que podem ser observáveis nos vinte e três capítulos do romance.

Glissant advoga que para que haja a crioulização é necessário que os elementos culturais postos em presença sejam equivalentes em valor (*equivalents en valeur*), caso contrário ocorre uma crioulização em que determinados elementos culturais são inferiorizados. Nesse sentido, em países onde o repovoamento se deu a partir do tráfico de africanos, os componentes culturais oriundos desses povos foram estigmatizados ao serem postos em contato, marcando, dessa forma, as injustiças que se desenvolveram no seio dessa Relação. Nessa situação, a revalorização desses elementos culturais se torna importante para que o equilíbrio entre esses elementos possa se estabelecer novamente.

Conforme Glissant, compreende-se que:

Ce qui se passe dans la Caraïbe pendant trois siècles, c’est littéralement ceci : une rencontre d’éléments culturels venus d’horizons absolument divers et qui réellement se créolisent, qui réellement s’imbriquent et se confondent l’un dans l’autre pour donner quelque chose d’absolument imprévisible, d’absolument nouveau et qui est la réalité créole. (GLISSANT, 1996, p. 15)⁴⁰.

O termo crioulização é derivado do vocábulo *crioulo* e do fenômeno que estruturou as línguas crioulas, que “proviennent du heurt, de la consommation, de la consommation réciproque d’éléments linguistique absolument hétérogènes au départ les uns aux autres, avec une résultante imprévisible” (GLISSANT, 1996, p. 21)⁴¹. Portanto, a imprevisibilidade, conforme Glissant, torna-se o caráter de distinção entre crioulização e mestiçagem. Segundo o autor, pode-se prever os resultados da

³⁹ “Talvez na África, de onde viemos, fosse assim. Mas, não sabemos mais nada da África, e ela não nos importa mais”. (CONDÉ, 1997, p. 128).

⁴⁰ “O que acontece no Caribe durante três séculos é, literalmente, o seguinte: um encontro de elementos culturais vindos de horizontes absolutamente diversos e que realmente se crioulizam, realmente se imbricam e se confundem um no outro para dar nascimento a algo absolutamente imprevisível, absolutamente novo – a realidade crioula”. (GLISSANT, 2005, p. 17-18).

⁴¹ Provêm do choque, da consumpção, da consumação recíproca de elementos linguísticos, de início absolutamente heterogêneos uns aos outros, com uma resultante imprevisível. (GLISSANT, 2005, p. 25).

mestiçagem, como ocorre no cruzamento de animais e na técnica do enxerto, em que os resultados podem tender para um dos animais ou uma das plantas partícipes do procedimento, de forma previsível, contudo o mesmo não acontece no fenômeno da criouliização, que cria línguas e expressões artísticas inéditas, a partir das *traces*.

Seguindo o pensamento de Glissant, entende-se por *traces* os atributos de origem africana que se mantiveram vivos nas práticas culturais dos africanos traficados e dos seus descendentes. É por meio das *traces* do passado que se tornou possível reconstruir manifestações artísticas e linguísticas válidas para todos, tanto no Caribe, quanto no Brasil e na América do Norte, entretanto essa reconstrução não ocorre tal qual existia em África. As heranças desse passado não são pontuais, como o termo *traces* nos possibilita pensar: há rupturas, espaços vazios, que corroboram para a existência de uma interpenetração com outras *traces*, produzindo, de forma imprevisível, novos elementos culturais. Sob esse ponto de vista, o pensamento de *traces* se opõe, de forma válida, ao pensamento de sistema e a sua falsa universalidade – uma vez que fundamenta as relações existentes entre os diversos povos no fenômeno da criouliização.

Ao ativar os resíduos amargos produzidos pelas violências decorrentes da opressão do sistema colonial, as *traces*, que os migrantes nus (termo utilizado por Glissant para designar os negros traficados e transplantados para o Novo Mundo) carregam, podem ser interpretadas como estímulos para práticas de resistência à assimilação das culturas dominantes. Segundo Glissant:

Les africains traités dans les amériques portèrent avec eux par-delà les Eaux Immenses la trace de leurs dieux, de leurs coutumes, de leurs langages. Confrontés au désordre implacable du colon, ils connurent ce génie, noué aux souffrances qu'ils endurèrent, de fertiliser ces traces, créant, mieux que des synthèses, des résultantes dont ils eurent le secret. (GLISSANT, 1996, p. 70)⁴².

A resistência cultural a partir das *traces* não objetiva a exclusão, mas a revalorização dessa cultura que fora inferiorizada, e, conseqüentemente, a fertilização de *traces* – que ultrapassaram as Águas Imensas por meio do navio negreiro – na relação entre a diversidade de elementos culturais colocados em contato. Nesse

⁴²Os africanos, vítimas do tráfico para as Américas, transportaram consigo para além da imensidão das Águas o rastro/resíduo de seus deuses, de seus costumes, de suas linguagens. Confrontados à implacável desordem do colono, eles conheceram essa genialidade, atada aos sofrimentos que suportaram, de fertilizar esses rastros/resíduos, criando, melhor do que sínteses, resultantes das quais adquiriram o segredo. (GLISSANT, 1996, p. 84).

sentido, Roland Walter, ao discorrer sobre a resistência discursiva e mnemônica em *The Signifying Monkey*, de Henry Louis Gates, advoga que:

Para sobreviver ao inferno do sistema da escravidão e plantação, o negro desenvolveu diversos tipos de mímica em termos de atitude e discurso, definindo-se tanto dentro do sistema de subalternização quanto contra ele. Jogar o jogo seguindo as regras impostas pelo outro e, ao mesmo tempo, minar estas regras mediante aquelas em processo de nascer dos restantes e misturados fragmentos das próprias epistemes culturais [...] tem caracterizado a atitude, o discurso oral e escrito dos afrodescendentes desde o início e, portanto, pode ser visto como “signo da diferença” negra. (WALTER, 2009, p. 64).

Segundo Walter, o que sustenta a resistência discursiva dos negros e afrodescendentes é, fundamentalmente, os fragmentos que restam, por outras palavras, os traços do passado. Entretanto, como pode ser observado na passagem supracitada, foi preciso desenvolver estratégias a fim de sobreviver à escravização, essas estratégias são produzidas na Relação, da qual surge novas regras, que minam àquelas impostas pelo sistema.

É nessa perspectiva que se instaura o campo de investigação do presente estudo, que, no capítulo seguinte, tem o objetivo de compreender os processos de construções identitárias de Tituba, protagonista do romance *Moi, Tituba sorcière...*, de Maryse Condé, com base em sua experiência diáspórica (caracterizada como mingrante nu). Para tanto, o núcleo dessa investigação está centrado na relação entre os *traces* que ultrapassaram o mar, por meio do navio *Christ the King*, e as estratégias de resistência adotadas por Tituba para minar as regras dogmáticas impostas pelo sistema colonial.

Cumprido ressaltar, neste ponto, que buscar-se-á, também, uma relação entre as noções de *traces* propostas por Edouard Glissant e Paul Ricoeur, este último será interpretado conforme a proposta de Alcione Alves (2014), em seu artigo “Mulheres deixam traços nas Águas?”, que ao dissertar sobre a centralidade da memória nas construções identitárias de Céline Alvarez Bàà, protagonista do romance *Adèle et la pacotilleuse*, de Raphaël Confiant, ancora-se no conceito de memória proposto por Paul Ricoeur (2006), mais precisamente a partir do texto intitulado “La mémoire saisie par l’histoire”. Alves compartilha da metáfora da marca deixada pelo timbre de cera, apropriada por Ricoeur, entretanto propõe uma substituição dos termos: “o impacto do timbre sobre a cera já é passado, mas a marca está presente” (ALVES, 2014, p. 80). A partir dessa alteração nos termos da oração, Alves advoga a possibilidade de uma compreensão da representação do passado de homens e mulheres negros e negras

nas literaturas negras americanas, que a partir do seu lugar de enunciação reivindicam o direito de falar sobre a marca do impacto das violências sofridas pelo tráfico e pela diáspora negra.

Ainda, em consonância com os estudos de Alves, que questiona a tradução de *traces* em português brasileiro e, por esse motivo formula, o seguinte problema: “Se ‘a marca está presente’, trata-se de rastros, vestígios, pistas na cera/pele dos sujeitos negros escravizados e seus descendentes; contudo, sob qual superfície se marca, se mensura ‘o impacto do timbre sobre a cera’”? (ALVES, 2014, p. 81), o presente estudo buscará uma compreensão mais abrangente do termo *trace*, levando em consideração os vários sentidos desse termo, não apenas o sentido de *rastro*. Nesse sentido, Glissant (1996) possibilita pensar as *traces* sem restringi-las a ideia de rastros:

La trace est à la route comme la révolte à l'injonction et la jubilation au garrot. Elle n'est pas un brouillon de terre, un balbutiement de forêt, mais le penchant tout organique à une manière autre d'être et de connaître ; c'est la forme allée de cette connaissance. On ne suit pas la trace pour déboucher dans les confortables chemins, elle voue à sa vérité qui est d'exploser, de déliter en tout la norme séductrice. (GLISSANT, 1996, p. 69-70)⁴³.

Observa-se, na passagem supracitada de Glissant, a possibilidade de adentrar no campo semântico do termo *trace*, nesse sentido se interpreta a oposição de *trace* a caminho (*route*), a partir das associações revolta/injunção, júbilo/garrote. Cabe ressaltar, ainda, que o caminho citado pelo autor, refere-se àquele percorrido pela ideia de História e o seu absolutismo, que se fundamentava em retornos obscuros com a finalidade de fixar suas raízes. Para Glissant, o pensamento de *trace* se apresenta contrário a esses velhos caminhos, propondo uma outra forma de ser e conhecer. Nesse sentido, as *traces* são interpretadas como entrada (*allée*) desse conhecimento, entretanto “não se observa a *trace* para sair por confortáveis caminhos”, já que ele torna sagrado a sua verdade: explodir e desagregar de tudo a norma sedutora.

Diante do exposto, retoma-se as ideias iniciais propostas nesta seção: o navio negreiro enquanto *útero* ou *ponto zero* da formação cultural do Caribe e, por extensão, das Américas, deixam *traces* tanto no corpo quanto no inconsciente dos sujeitos

⁴³O rastro/resíduo está para estrada assim como a revolta para a injunção, e a jubilação para o garrote. Ele não é uma mancha de terra, um balbucio de floresta, mas a inclinação completamente orgânica para uma outra maneira de ser e de conhecer; é a forma que é passagem para esse conhecimento. Não seguimos o rastro/resíduo para desembocar em confortáveis caminhos; ele devota-se à sua verdade que é a de explodir, de desagregar em tudo a sedutora norma. (GLISSANT, 2005, p. 83).

negros, mesmo que estes não tenham vivenciado a travessia no navio. É o conhecimento dessas *traces* que possibilitam as manifestações de novos comportamentos políticos, sociais, econômicos, sexuais e religiosos, minando as normas sedutoras expandidas pelo discurso hegemônico colonial.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Alcione Corrêa. Mulheres deixam traços nas águas?. **Organon**, Porto Alegre, v. 29, n. 57, p. 77-98, jul./dez. 2014. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/organon/article/viewFile/48291/31802>>. Acesso em: 15 jan. 2015.

ALVES, A. C. Teseu, o labirinto e seu nome: conhecimento é resistência. **Caligrama**, Belo Horizonte, v. 18, n.1, p. 163-183, 2013. Disponível em: <<http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/caligrama/article/view/3788>>. Acesso em: 17 fev. 2014.

ALVES, A. C. Teseu, o labirinto e seu nome: o nome enquanto instância de construções identitárias afrocaribenhas. **Letras em Revista**, Teresina, v.02, n.02, jul./dez. 2011. Disponível em:<<http://ojs.uespi.br/ojs/index.php/letrasrevista/article/view/322>>. Acesso em: 23 mar. 2013.

ALBIGÈS, Luce-Marie. **Portrait d'une nègresse**. Disponível em:< http://www.histoire-image.org/site/etude_comp/etude_comp_detail.php?i=759>. Acesso em: 31 jul. 2015.

AMARAL, Tarsila. **A negra**. 1923. Disponível em: <<http://tarsiladoamaral.com.br/obras/inicio-do-cubismo-1923/>>. Acesso em: 29 ago. 2014.

ANGELIM, Rosângela. A “caça às bruxas”: uma interpretação feminista. **Revista Espaço Acadêmico**. N. 53. Out. 2005. Disponível em:<<http://www.espacoacademico.com.br/053/53angelin.htm>>. Acesso em: 12 nov. 2014.

BERND, Zilá. **Por uma estética dos vestígios memoriais**: releitura da literatura contemporânea das Américas a partir dos rastros. 1. ed. Belo Horizonte, MG: Fino traço, 2013.

BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: ensaios sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1996.

BREFE, Ana Cláudia. Pierre Nora, ou o historiador da Memória. **História Social**. Campinas, n.6, p.13-33, 1999. Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/rhs/article/viewFile/363/314>>. Acesso em: 17 jan. 2016.

BENOIST, M. G. **Portrait de nègresse**. Disponível em: <http://cartelfr.louvre.fr/cartelfr/visite?srv=car_not_frame&idNotice=18871>. Acesso em: 27 set. 2014.

CARPENTIER, A. **O reino deste mundo**. Tradução de Marcelo Tápia. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

CARNEIRO, Sueli. A força das mães negras. **Le monde diplomatique**, 8 nov. 2007. Disponível em: < <http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=79>>. Acesso em: 13 jan. 2016.

CONDÉ, Maryse. **Moi, Tituba sorcière...** Paris: Mercure de France, 2008.

CONDÉ, Maryse. **Eu, Tituba, feiticeira... negra de Salem**. Trad. de Angela Melim. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

CONFIANT, Raphaël. **Aimé Césaire** : une traversée paradoxale du siècle. Montréal : Écriture, 2006.

CORREA, Lilian Cristina. **Releituras em torno de Tituba , Feiticeira, Negra de Salem**. 2009. 170 f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2009.

COSER, Stelamaris. Abordagens da resistência maron na literatura das Américas. **Revista Eletrônica de Estudos Literários**, Vitória, a. 3, n. 3, p. 1 - 21. Disponível em: <<http://periodicos.ufes.br/reel/article/viewFile/3491/2759>>. Acesso em: 13. Fev. 2016.

CUSTÓDIO, Túlio. Você é racista – só não sabe disso ainda. 5 out. 2015. **Revista Galileu**. Disponível em: < <http://www.geledes.org.br/voce-e-racista-so-nao-sabe-disso-ainda/>>. Acesso em: 7 ago. 2016.

DAMATO, Diva Barbaro. **Édouard Glissant: poética e política**. São Paulo: ANNABLUME: FFLCH, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Introdução: Rizoma. In: **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 1995.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 25-34. Disponível em: < <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/lander/pt/lander.html>>. Acesso: 07 jul. 2015.

FIGUEIREDO, Eurídice. **Construção de identidades pós-coloniais na literatura antilhana**. Niterói: EDUFF, 1998.

FOKKEMA, Douwe Wessel; IBSCH, Elrud. A compreensão e a sua validação argumentacional. In: **Conhecimento e Compromisso: uma abordagem voltada aos problemas dos estudos literários**. Tradução de Sara Viola Rodrigues, Patrícia Lessa Flores da Cunha, Priscila Canale e Fabiano Gonçalves. Porto Alegre: UFRGS, 2006.

GLISSANT, Édouard. **Introduction à une poétique du Divers**. Paris: Gallimard, 1996.

GLISSANT, Édouard. **Intention poétique**. Paris: Seuil, 1969.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Tradução de Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005. 176p. Título original: Introduction à une poétique du divers.

GLISSANT, Édouard. **Poética da Relação**. Lisboa: Sextante, 2011.

GOMES, Heloísa Toller. Hipertextos. In: DEPESTRE, René. **Bom dia e adeus a negritude**. 1980. Tradução de Maria Nazareth Fonseca e Ivan Cupertino. Disponível em: < <http://www.ufrgs.br/cdrom/depestre/depestre.pdf>>. Acesso em: 27 mai. 2015.

GUERRA, Lucia. **La mujer fragmentada**: historias de un signo. 3. ed. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 2006.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. 2 ed. São Paulo: Centauro, 2006.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva entre os músicos (1939). In: HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. 2 ed. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart. Pensando a diáspora. In: **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Organização de Liv Sovik. Tradução de Sayonara Amaral. Belo Horizonte: Editora da UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003, p. 101-128.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva, Guaciara Lopes Louro. 4. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

HANCIAU, N. T. J. Migrações da figura da feiticeira: da história europeia à literatura das Américas. **Canadart**, v. 12, p. 39-56, 2004.

HANCIAU, N. T. J. Feiticeira. In: BERND, Zilá. (Org.). **Dicionário de figuras e mitos literários das Américas**. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2007.

HAWTHORNE, Nathaniel. **The Scarlet Letter**. New York: Signet Classic, 1999.

LEAL, L. K; ALVES, A. C. Memória e (re)construções identitárias no romance *Moi, Tituba sorcière...*, de Maryse Condé. In: Seminário de Iniciação Científica da UFPI – SIC/UFPI, 22, 2013, Teresina. **Anais do XXII Seminário de Iniciação Científica da UFPI – SIC/UFPI**. Teresina: UFPI, 2013. ISSN 1518-7772. Disponível em: < http://sis.ufpi.br/22sic/?pagina=resumos_ic_cienciahumanas>. Acesso em: 7 ago. 2015.

MARQUES, Jacqueline Schmitt. Diferenciações jurídicas entre o delito de infanticídio, e os crimes de aborto e homicídio. **Conteúdo Jurídico**, Brasília-DF: 07 ago. 2012. Disponível em: <<http://www.conteudojuridico.com.br/?artigos&ver=2.38211&seo=1>>. Acesso em: 19 mar. 2016.

MILLER, Arthur. **The Crucible**. Harmondsworth: Penguin, 1998.

MILLER, R. A; PICKER, D. V; HYTNER, N. **As bruxas de Salem**. [Filme]. Produção de Robert A. Miller e David V. Picker, direção de Nicholas Hytner. 1996. DVD. 123 minutos.

MORRISON, T. **Amada** (Beloved). Tradução de Evelyn Kay Massaro. São Paulo : Editora Best Seller, 1989.

MULOT, Stéphanie. Le mythe du viol fondateur aux Antilles françaises. **Ethnologie française**, v. 37, p. 517-524, 2007. Disponível em:< <http://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2007-3-page-517.htm>>. Acesso em: 11 jul. 2015.

NORA, Pierre. Entre mémoire et histoire: la problématique des lieux. In: NORA, Pierre (dir.). **Les lieux de mémoire**. Tomo I. Paris: Gallimard, 1984. (Bibliothèque Illustrée des Histoires)

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, n.10, dez. 1993, p. 7-28.

PEREIRA, André Luis. **O pensamento social e político na obra de Abdias Nascimento**. 2011. 105 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de filosofia e ciências humanas. Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Porto Alegre, 2011.

PIZARRO, Yolanda Arroyo. **las Negras**. Carolina : Boreales, 2012.

PIZARRO, Yolanda Arroyo. Hablar de las Ancestras: hacia una nueva literatura insurgente de la afrodescendencia. **Cruce**, V. 1, 2011.

RICOEUR, Paul. **La mémoire, l'histoire, l'oubli**. Éditions du Seuil, 2000.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2007.

RICOEUR, Paul. La mémoire saisie par l'histoire. **Revista de Letras**, Univ. Estadual Paulista, v.43, n.2, jul./dez. 2003. p. 15-28. (número especial sobre Memória e Literatura.

SAID, Edward W. Temas da cultura de resistência. In: **Cultura e imperialismo**. Trad. de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

WALTER, Roland. G. M. **Afro-América**: diálogos literários na diáspora negra das Américas. Recife: Bagaço, 2009.

WALTER, Roland. Violência e trauma: mapas do corpo negro. In: BEZERRA, R. A; SOUZA, E. F; WALTER, Roland; ALVES, A. C. **Entre centro e margens**: literaturas afrodescendentes da diáspora. Curitiba: CRV, 2014.

WALTER, Roland. G. M. Tecendo identidade, tecendo cultura: os fios da memória na literatura afro-descendente das Américas. In: **Anais do XI Congresso Internacional da Associação Brasileira de Literatura Comparada**. São Paulo: Edusp, 2008. p. 1-12.

SANTOS, Mirian Sepúlveda dos. **Memória Coletiva e Teoria Social**. São Paulo : Annablume, 2003.

SMALLS, James. Slavery is a Woman: Race, Gender, and Visuality in Marie Benoist's Portrait d'une négresse (1800). **Nineteenth-Century Art Worldwide**, v. 3, n. 1. 2004. Disponível em :< <http://www.19thc-artworldwide.org/spring04>>. Acesso em: 31 jul. 2015.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o sulbaterno falar?**. Tradução de ALMEIDA, S. R. G; FEITOSA, M. P; FEITOSA, A. P. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **The Rani of Sirmur**: an essay in reading the archives. *History and theory*. v. 24, n. 3, outubro de 1985. p. 247-272. Disponível em: <http://artsites.ucsc.edu/sdaniel/230/spivak_readingarchive.pdf>. Acesso em: 8 dez. 2015.