



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ – UFPI  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS – CCHL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS – PPGEL

JÔNATA ALISSON RIBEIRO DE OLIVEIRA

**A RESISTÊNCIA AO OLHO DO PODER: rastro, gênero e colonialidade no romance**  
*Eu, Tituba, feiticeira... negra de Salem*, de Maryse Condé

TERESINA – PI  
2016

JÔNATA ALISSON RIBEIRO DE OLIVEIRA

**A RESISTÊNCIA AO OLHO DO PODER: rastro, gênero e colonialidade no romance**  
*Eu, Tituba, feiticeira... negra de Salem*, de Maryse Condé

Dissertação submetida ao Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Piauí (PPGEL/UFPI), como requisito para obtenção do título de mestre em Literatura.

**Orientador:** Prof. Dr. Alcione Corrêa Alves

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

- O48r Oliveira, Jônata Alisson Ribeiro de.  
A resistência ao olho do poder: rastro, gênero e colonialidade no romance *Eu, Tituba, feiticeira... negra de Salem*, de Maryse Condé / Jônata Alisson Ribeiro de Oliveira. – 2016.  
82 f.
- Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal do Piauí, 2016.  
Orientação: Prof. Dr. Alcione Corrêa Alves.
1. Literatura Americana - Romance. 2. Vozes Femininas Negras. 3. Rastro. 4. Vestígio. Interseccionalidade. Colonialidade. I. Condé, Maryse. II. Título.

CDD 813

JÔNATA ALISSON RIBEIRO DE OLIVEIRA

**A RESISTÊNCIA AO OLHO DO PODER: rastro, gênero e colonialidade no romance  
*Eu, Tituba, feiticeira... negra de Salem*, de Maryse Condé**

Este exemplar corresponde à redação  
final da dissertação avaliada pela banca  
examinadora em \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

Professor Dr. Alcione Corrêa Alves (orientador)  
Universidade Federal do Piauí – UFPI

---

Professora Dra. Rosilda Alves Bezerra  
Universidade Estadual da Paraíba – UEPB

---

Professor Dr. Sebastião Alves Teixeira Lopes  
Universidade Federal do Piauí – UFPI

À minha mãe, Iara Ribeiro; ao meu pai, João de Oliveira. Às minhas irmãs: Nayara, Nádila e Joelma. À esta família, sempre presente em todas as etapas do meu processo de formação.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao Professor Alcione Alves que, além de orientador, foi quem me apresentou à Literatura Negra das Américas;

Ao grupo de pesquisa Teseu, o labirinto e seu nome, pelos conhecimentos compartilhados;

A minha amiga de travessia Ella Bispo, pela amizade que, ao surgir em um momento inesperado, se cultiva até hoje;

A Lana Leal e Jéssica Catharine, pelas construtivas discussões, constantes incentivos, pela atenção e valiosas contribuições;

Aos meus amigos Raimundo Campos e Robson Siqueira, pessoas pelas quais tenho imenso carinho e estima;

Não poderia deixar de agradecer a Antônia Maria, Nelcilene Santos e Milena Paulino, amigas desde a época da graduação;

A turma de Mestrado da UFPI (2014-2016), pelo apoio e união;

Aos(às) professores(as) do Programa PPGEL - UFPI e a todos(as) aqueles(as) que, de alguma forma, seja na torcida, discussão, indicação ou compartilhamento de referências, contribuíram para o desenvolvimento desta pesquisa.

Las mujeres negras tomaron partido en las miles de fugas individuales y grupales que se desataron en épocas esclavistas y subsiguientes, de este lado del orbe. Jugaron roles activos y protagónicos en la mayoría de las sediciones y revueltas celebradas, en pura manifestación de rebeldía. Cansadas como estaban de la institución de la esclavitud y todo tipo de otras restricciones a la libertad, transgre-dieron, infringieron y quebrantaron el orden.

(SONYA *apud* PIZARRO, 2012)

“A pedra da lua caiu na água  
Na água do rio  
E meus dedos não conseguiram pesca-la de volta,  
Pobre de mim!  
A pedra da lua caiu.  
Sentada na rocha à beira do rio  
Eu chorava e me lamentava.  
Oh! Pedra doce e brilhante,  
Luzes no fundo da água.  
O caçador vem passando  
Com as flechas e a aljava  
Bela, Bela, porque choras?  
Choro pois minha pedra da lua  
Ficou no fundo da água.  
Bela, bela, se é só isso,  
Vou te ajudar.  
Mas o caçador mergulhou e afundou.”

(CONDÉ, 1997, p. 76-77)

## RESUMO

Esta pesquisa tem como *corpus* de estudo o romance *Eu, Tituba, feiticeira... negra de Salem*, de Maryse Condé (1997). Objetiva-se analisar vozes negras femininas silenciadas e suas resistências a esses silenciamentos. Como um corolário de tal exercício, busca-se: analisar as estratégias do texto na constituição do passado da protagonista, Tituba; discutir, no romance, o lugar das imposições coloniais de gênero e raça à personagem; e investigar seus processos insurgentes contra a dominação colonial. Ao reconstituir a história de Tituba, a obra propõe uma narrativa que se nega a fazer parte daquilo que é ordinariamente invisibilizado, reafirmando a constância de vozes femininas negras do passado que sempre estiveram falando e resistindo contra as opressões interseccionais. Como sintoma de suas ausências nas historiografias disponíveis edificadas, no mais das vezes, sob uma ótica patriarcal, ou sob uma possível historiografia à luz de um feminismo sob bases de teoria feminista clássica, Condé e outras escritoras negras das Américas elaboram projetos estético-literários atuantes na emergência do sujeito negro feminino desde seus lugares de enunciação. Esta pesquisa fundamenta-se nas abordagens de Patrícia Hill Collins (2012), bell hooks (2004), Jurema Werneck (2010), Zilá Bernd (2013), Aníbal Quijano (2005), María Lugones (2008), Alcione Alves (2015), Yolanda Arroyo Pizarro (2011) e Lelia Gonzalez (1988).

**Palavras-chave:** Maryse Condé: romance. Vozes femininas negras. Rastro/vestigio. Interseccionalidade. Colonialidade.

## ABSTRACT

This research has as study corpus the novel *I, Tituba, Black Witch of Salem...*, by Maryse Condé (1997). It aims to analyze black female voices silenced and their resistance to these silences. As a corollary of this exercise, we seek to: analyze the text strategies in the protagonist past constitution, Tituba; to argue, in the novel, the place of colonial impositions of gender and race to the character; and investigate their insurgent processes against colonial domination. To reconstruct the history of Tituba, the work proposes a narrative that refuses to be part of what became ordinarily invisible, reaffirming the constancy of black female voices of the past who were always talking and resisting against intersectional oppressions. As a symptom their absences in historiography available built, most of the time under a patriarchal view, or in a possible history under the light of classic feminist theory bases, Condé and other black writers of the Americas elaborate active aesthetic-literary projects in emergency female black subject from their places of enunciation. This research is based on the approaches of Patricia Hill Collins (2012), bell hooks (2004), Jurema Werneck (2010) Zilá Bernd (2013), Aníbal Quijano (2005), María Lugones (2008), Alcione Alves (2015), Yolanda Arroyo Pizarro (2011), and Lelia Gonzalez (1988).

**Keywords:** Maryse Condé: romance. Black women's voices. Track/trace. Intersectionality. Coloniality.

## SUMÁRIO

|  |           |
|--|-----------|
| <b>1 INTRODUÇÃO .....</b>  | <b>9</b>  |
| <b>2 RASTRO, LITERATURA E INTERSECÇÃO .....</b>  | <b>15</b> |
| 2.1 <i>Eu, Tituba, feiticeira... negra de Salem</i> e os vestígios culturais do passado .....  | 16        |
| 2.2 Experiências interseccionais: denúncia e resistência.....  | 25        |
| <b>3 PERSPECTIVAS EPISTÊMICAS SUBALTERNAS: COLONIALIDADE E GÊNERO.....</b>   | <b>32</b> |
| 3.1 Da colonialidade do poder à colonialidade do gênero.....   | 33        |
| 3.2 Do lado claro/visível ao lado oculto/escuro do sistema moderno-colonial de gênero: hierarquias dicotômicas em <i>Eu, Tituba, feiticeira... negra de Salem...</i> ..... | 39        |
| <b>4 A NARRATIVA DE SI COMO SINTOMA DA AUSÊNCIA: A MULHER NEGRA ENQUANTO SUJEITO DE RESISTÊNCIA .....</b>  | <b>51</b> |
| 4.1 Dissimulação, marronagem e contra os perigos de uma “história única” .....   | 52        |
| 4.2 A resistência frente ao olhar redutor do outro: insurreições desde uma ancestralidade negra feminina em <i>Eu, Tituba, feiticeira... negra de Salem</i> .....          | 59        |
| <b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>   | <b>73</b> |
| <b>REFERÊNCIAS .....</b>   | <b>77</b> |

## 1 INTRODUÇÃO

A los historiadores,  
por habernos dejado fuera.

Aquí estamos de nuevo...  
cuerpo presente, color vigente,  
declinándonos a ser invisibles... rehusándonos a ser borradas.

(ARROYO PIZARRO, 2012)

Esta epígrafe constitui parte de uma dedicatória que prefacia o livro de contos *las Negras* escrito por Yolanda Arroyo Pizarro. Ao dedicá-lo aos historiadores, a autora sugere uma crítica contra a interdição do passado da mulher negra pelas historiografias disponíveis em seu país, redigidas desde pontos de vistas masculinos. Seja em Porto Rico, lugar de origem de Arroyo Pizarro, ou em qualquer outro lugar das Américas e do mundo, a história escrita por homens, inicialmente constituída sob os moldes de uma história política, exigente de objetividade e veracidade absoluta<sup>1</sup>, que priorizava a narrativa dos acidentes, ao nacional, ao particular e ao episódio (FERREIRA, 1992, p. 266), tem *dejado fuera* personagens marcadas pela raça, classe e gênero. Nesses termos, concorda-se com Marie Rosado (2012, p. 188) quando, em sua análise dos paratextos da obra *las Negras*, certifica que tanto a história de Porto Rico quanto a universal tem sido narradas desde uma ótica patriarcal, invisibilizando a história das mulheres negras que viveram no contexto colonial.

Embora uma recente historiografia produzida desde sujeitos negros insurge interessada pelo resgate do passado escravista do país, restabelecendo o passado do homem negro, posicionando-o como sujeito e protagonista das histórias de resistências contra a dominação colonial, nessa mesma historiografia, assim como naquela enunciada desde sujeitos brancos, as mulheres negras portorriquenhas, enquanto agentes históricos, permanecem invisibilizadas.

---

<sup>1</sup> Segundo Sondra Farganis (1997, p. 226, 227), em boa parte do século XX a comunidade científica considerava a ciência um método de obter conhecimento baseado em uma leitura objetiva dos dados, uma epistemologia experimental que recorria a evidência empírica com normas e procedimentos apropriados para se chegar a uma verdade; acreditava-se que a realidade poderia ser explicada de maneira lógica, como a raça, que “era reduzida a esquemas simplistas de classificação”, ou os fatos sobre a guerra do Vietnã, que “eram considerados como de fácil compilação, supostamente codificados sem preconceitos e interpretados em termos de leis históricas gerais”. Isto posto, Núbia Hanciau (2004, p. 41) afirma que aqueles que produziam a história factual das elites, ligados às pretensões dessa objetividade, à descrição fiel dos acontecimentos, sempre sofreram de “certo complexo ante os homens da ciência natural (matemática, física), muitos deles enveredando por um gosto de precisão, ao qual sacrificam a forma e até o melhor entendimento de seu objeto [...]”

O historiador Guillermo A. Baralt, citado por Arroyo Pizarro em seu ensaio<sup>2</sup> e no paratexto de *las Negras*, por meio de análises de fontes primárias documentais, tem refutado a hipótese dos reduzidos números de insurreições de sujeitos escravizados no século XIX em Porto Rico, e destaca que essas lutas, sem levar em consideração aquelas praticadas de forma secreta e clandestina, eram constantes naquele contexto. Sua investigação demonstra que “contrario a lo que siempre se había creído, los esclavos de la isla se rebelaron con frecuencia” (BARALT *apud* ARROYO PIZARRO, 2012).

Arroyo Pizarro foi estratégica ao reportar à citação de Baralt, pois, mediante pseudônimo de Gabriela Sonya, questiona a participação negra feminina nesses processos, afirmando que as mulheres negras também tiveram protagônicas colaborações na maioria das sedições realizadas: “Las mujeres negras tomaron partido en las miles de fugas individuales y grupales que se desataron en épocas esclavistas y subsiguientes, de este lado del orbe” (SONYA *apud* ARROYO PIZARRO, 2011). Alcione Alves (2015, p. 17), em uma análise da dupla dimensão ensaística e literária da escritora, sustenta que Pizarro, por um lado, toma como ponto de referência Baralt para evidenciar os avanços científicos e políticos de cientistas negros de seu país, mas, por outro lado, assinala a ausência de mulheres negras tanto nessa historiografia, que enuncia desde um lugar negro, quanto em uma historiografia anterior, enunciada desde um lugar branco.

Assim como Yolanda Arroyo Pizarro tem assinalado que em uma historiografia oficial, e mesmo em uma politicamente já negra em Porto Rico, não cabem mulheres negras, outras mulheres negras de diferentes lugares das Américas também denunciam tal problemática desde seus lugares de origem. Em linhas gerais, cita-se, Angela Davis (2005) e Jurema Werneck (2010), quando demonstram o quanto as experiências do sujeito negro feminino são expostas de forma superficial, escassa, incompleta e estereotipada nos relatos das histórias de seus países e, em especial, na história de um feminismo representado por mulheres brancas. Para Angela Davis (2005), mesmo diante de vários debates dentro da esfera acadêmica sobre negros na condição de sujeitos escravizados no contexto colonial dos Estados Unidos, resultando em diversas publicações principalmente a partir da década de 1970, a situação da mulher negra na mesma condição manteve-se longe dessas publicações. De acordo com a autora, quando elas eram investigadas, as discussões em nada acrescentavam aos estudos sobre a mulher negra, pois, insistir, por exemplo, em sua “promiscuidade sexual”,

---

<sup>2</sup> ARROYO PIZARRO, Yolanda. Hablar de las Ancestras: hacia una nueva literatura insurgente de la afrodescendencia. In: **Cruce**: crítica sócio-cultural contemporánea. Disponível em: <<http://revistacruce.com/letras/item/1559-hablar-de-las-ancestras-hacia-una-nueva-literatura-insurgente-de-la-afrodescendencia>>. Acesso em 10 de julho de 2016.

ou em sua tendência “matriarcal”, como faziam alguns estudos, obscurecia ainda mais sua compreensão dentro do regime escravagista, tendência que acabou por reforçar generalizações e estereótipos.

El día en que alguien exponga a realidad de las experiencias de las mujeres negras bajo da esclavitud mediante un análisis histórico riguroso, ella (o él) habrá prestado una ayuda inestimable. La necesidad de emprender un estudio de estas características no sólo se justifica en aras de la precisión histórico, sino que las lecciones que se pueden extraer del periodo de la esclavitud arrojarán luz sobre la batalla actual de las mujeres negras, y de todas las mujeres, por alcanzar la emancipación (DAVIS, 2005, p. 13).

Jurema Werneck (2010, p. 14), ao refletir sobre a participação das mulheres negras nas organizações de resistências contra o regime colonial brasileiro, afirma que elas colaboraram em diferentes posições, empreendendo, ao lado dos homens negros, ações cotidianas de confronto, lutas individuais e coletivas e revoltas urbanas “que marcaram a história do país e deram uma feição especial a todo o século XIX”. Tomando como exemplo a história dos quilombos, Werneck torna evidente o pouco caso dado à dimensão e importância das mulheres nessas comunidades, e enfatiza a possibilidade de encontrar, ainda que de forma indireta, rastros de suas participações em posições de lideranças, como ações de figuras históricas representadas pelas quilombolas Aqualtune, Acotirene e Mariana Crioula. Ao lançar mão de diferentes repertórios que enfatizam histórias de mulheres negras que viveram no passado, suas articulações e estratégias de agenciamento, Jurema Werneck (2010, p. 15-16) expõe que

o caráter contingente do relato patriarcal e racista, naturalizado e reiterado nas historiografias da cultura, do anti-racismo e do feminismo [...]. A exclusão da presença das mulheres negras (a exemplo das mulheres indígenas e de outras pessoas e grupos) dos relatos da história política brasileira e mundial, e da história do feminismo, deve ser compreendida, principalmente, como parte das estratégias de invisibilização e subordinação desses grupos, ao mesmo tempo em que pretendem reordenar a história de acordo com o interesse dos homens e mulheres branc@s. Isso permite apontar o quanto tal invisibilização tem sido benéfica para aquelas correntes feministas não comprometidas com a alteração substantiva do *status quo*.

Partindo dessas considerações, nota-se que, substituindo o objeto da dedicatória de Yolanda Arroyo Pizarro por “feminismo branco”, a epígrafe abre porta para a leitura de outro tema caso: o de um feminismo que enuncia de um lugar branco, e que, em sua pretensão à universalidade, quiçá a mesma que combate ao denunciar a exclusão da mulher por um

discurso universal masculino, também tem *dejado fuera* toda mulher que não cabe nesta reivindicada universalidade. Referenciar a noção de homogeneização das opressões mediante o gênero, em detrimento da raça e da classe, por exemplo, significa priorizar uma abordagem fixa e essencialista que abrange apenas as necessidades de uma coletividade feminina que goza da prerrogativa da raça e da posição social.

Para Luiza Bairros (1995, p. 459), em acordo com a abordagem de Judith Grandt, as problematizações dos papéis de gênero formuladas por mulheres brancas tornam-se problemáticas e inconsistentes quando a categoria “mulher” por elas reinventada pressupõe uma perspectiva da “opressão sexista como um fenômeno universal sem que, no entanto, fiquem evidentes os motivos de sua ocorrência em diferentes contextos históricos e culturais”. Nesse sentido, mulheres negras, enquanto produtoras e protagonistas de suas próprias histórias de apropriações, vivências e sobrevivências, *declinándonos a ser invisibles... rehusándonos a ser borradas*, tem combatido esta invisibilidade e submissão à condição de outro dos homens e das mulheres brancas que lhes excluíram e lhes legaram papéis acessórios em suas histórias, que lhes destinaram limitados espaços estabelecidos pelas multiplicidades de opressões.

A preocupação em trazer à tona vozes femininas negras silenciadas por fundamentos universalizadores androcêntricos e feministas têm mobilizado escritoras negras americanas contemporâneas a, mediante uma perspectiva não hegemônica, recontar o passado de suas ancestrais. Seus exercícios de escrita, enquanto exercício político praticado desde seus lugares de fala, sugerem: novas possibilidades de enxergar um passado interdito, experienciado por mulheres negras na situação de sujeitos escravizados; constituem poderosas ferramentas denunciadoras dos mais desprezíveis modos de violências praticadas pelo colonialismo; e desmistificam “histórias únicas” generalizadas e discriminadas pelo sistema patriarcal racista-sexista.

Nesse sentido, de modo análogo a epígrafe introduzida e analisada nesta seção, o romance *Eu, Tituba, feiticeira... negra de Salem*, da escritora guadalupeana Maryse Condé, *corpus* deste estudo, auxilia na compreensão de vozes que se recusam à redução do silêncio representada pela protagonista que dá nome ao título. Na obra, Tituba, originária de Barbados, onde viveu toda sua infância, narra experiências traumáticas pelas quais passou nos territórios reconstruídos como espaços de subjugação da mulher negra pelo branco europeu, na segunda metade do século XVII e início do século XVIII. Deslocando-se para os Estados Unidos, foi acusada e condenada, junto a dezenas de mulheres brancas, por práticas de feitiçarias no famoso processo de caça às bruxas na aldeia de Salem, em Massachusetts. O retorno a

Barbados é marcado, dentre outros acontecimentos, por sua participação na rebelião geral organizada pelos negros escravizados da ilha, culminando em seu enforcamento pelos plantadores como punição.

Nesses termos, objetiva-se analisar e compreender, mediante estudo do romance *Eu, Tituba, feiticeira...negra de Salem* vozes femininas negras, estas silenciadas e suas resistências aos silenciamentos, partindo da hipótese de que, ao reconstituir a história de Tituba, a autora também constroi, para citar os termos de Alcione Alves (2015, p. 24), uma narrativa de si que se nega a fazer parte da dimensão do invisível, daquilo que não existe, reafirmando a constância de vozes do passado, como a de Tituba, que sempre estiveram falando e resistindo contra opressões interseccionais. Diante do exposto, esta pesquisa está segmentada em três capítulos. O primeiro capítulo expõe uma análise das estratégias levadas a cabo pela escritora guadalupiana na reconstituição do passado de Tituba mediante recolhimento dos *rastros/vestígios*, recriando uma nova história. Sugerindo um final de sua escolha, Condé oferece às pistas encontradas novas interpretações. De acordo com Jeanne Gagnebin (2006), os rastros/vestígios trazem à tona memórias daqueles que estão à margem da historiografia oficial; em consonância, para Zilá Bernd (2013), os rastros/vestígios auxiliam no resgate de histórias de sujeitos que foram esquecidos por ideologias dominantes.

No romance, Tituba apresenta-se como sujeito enunciante, dotado de auto-representatividade. Quando descreve suas experiências e as experiências das mulheres brancas, evidencia o quanto ambas estavam inseridas em diferentes realidades, embora vivendo sob o mesmo jugo patriarcal. Portanto, ainda no primeiro capítulo, discute-se essas diferenças a partir da fundamentação teórica da interseccionalidade desenvolvida por feministas negras americanas, tais como Kimberlé Crenshaw (2002), Patrícia Hill Collins (2012), Sueli Carneiro (2011), bell hooks<sup>3</sup> (2004) e Jurema Werneck (2010). A intersecção, indicando a interconexão das opressões de raça, classe e gênero, tem sido fundamental para compreender as violências, a subalternização, os silenciamentos das mulheres negras no mundo dos homens (brancos e negros) e no mundo das mulheres brancas. Desta forma, a interseccionalidade torna evidente uma Tituba oprimida pelo racismo e pelo sexismo dos homens brancos; já em relação aos homens negros, o sexismo torna-se o principal elemento opressor da protagonista; além disso, o racismo das mulheres brancas fazem delas mais um pólo opressor de Tituba.

---

<sup>3</sup> Assinalado com iniciais minúsculas, bell hooks é pseudônimo da autora, feminista e ativista social estadunidense Gloria Jean Watkins.

Tituba, narrando sua história, questiona, desde um lugar próprio e situado, hierarquias impostas por discursos hegemônicos eurocêntricos, denunciando as imposições culturais, históricas e ideológicas que racializaram e sexualizaram os povos que habitavam as Américas e a África. Assim, no segundo capítulo, tomando como bases teóricas o pensamento de Aníbal Quijano (2005) e María Lugones (2008), analisa-se a complexidade da imposição colonial em termos de dicotomias hierárquicas, na qual a protagonista do romance, por ser mulher e negra, é deslocada para o pólo mais violento e inferior dessas hierarquias, onde é reduzida à animalidade, à agente visível de Satanás, à situação de escravizada dos homens e das mulheres brancas, e onde, também, sua mãe, de nome Abena, foi reduzida à condição de corpo disponível. A colonialidade do poder, elaborada por Aníbal Quijano, visa uma compreensão de como as diversas hierarquias, estruturadoras do sistema moderno colonial, foram estabelecidas, iniciando-se pela colonização das Américas e expandindo-se para outras partes do mundo. Tal abordagem explica como as identidades foram produzidas e redefinidas em termos raciais. María Lugones, fundamentando-se na colonialidade do poder, de Quijano, e nos marcos analíticos da interseccionalidade das feministas negras norte americanas, teoriza a colonialidade do gênero para explicar os processos que levaram não apenas os homens não brancos, mas também as mulheres não brancas à subalternização. Para a autora, raça e gênero são igualmente importantes para entender mais a fundo os processos de imposições coloniais.

No terceiro capítulo discute-se as ações sublevadoras dos sujeitos negros escravizados contra a dominação colonial, como as dissimulações, a marronagem, os ataques aos lugares de vivendas dos plantadores, com ênfase na dinâmica da resistência da mulher negra contra situações de exclusão e discriminação impostas por ideologias patriarcais racistas-sexistas. Através de um pensamento e de uma prática feminina negra, Tituba estabelece seus próprios valores em oposição aos valores puritanos: ela reproduz novas imagens de si mesma desfazendo “histórias únicas” negativas que desvalorizam sua natureza feminina negra. Ela também protagoniza a operação gnoseológica da natureza local dos espaços americanos, destilando porções venenosas de ervas, necessárias à prática do aborto. Essas práticas são tomadas nessa pesquisa como encenações de desvio, exercícios políticos que visam travar a engrenagem colonial ao não gerar mais escravizadas(os), e ressignificar feminilidades negras. Tais questões foram discutidas com base em Cláudia Pons Cardoso (2012), Diva Damato (1995), Lelia Gonzalez (1988), Chimamanda Adichie (2009), Alcione Alves (2015), Édouard Glissant (2010), bell hooks (2004) e Yolanda Arroyo Pizarro (2011).

## 2 RASTRO, LITERATURA E INTERSECÇÃO

No âmbito da produção literária negra americana contemporânea, diversas escritoras negras<sup>4</sup>, a fim de desfazer estereótipos e revolver estruturas canônicas, propõem um novo modo de contar a história de suas antepassadas. Toni Morrison, Ana Maria Gonçalves e Maryse Condé, por exemplo, servem-se da ficção como espaço de reedificação de histórias e representações baseadas na contestação e transgressão de ideologias dominantes e falocêntricas<sup>5</sup>. Pretende-se compreender, em uma primeira instância, a partir do romance *Eu, Tituba, feiticeira... negra de Salem*, de Maryse Condé (1997), como os *rastros/vestígios* auxiliam no resgate da história daquelas que, no contexto da colonização, sofreram opressões interseccionais<sup>6</sup>, sendo, portanto, mais vulneráveis que as mulheres brancas e que os homens negros escravizados. Condé, mediante novas possibilidades de leituras e interpretações de resíduos orais e escritos, resgata a história de uma mulher negra e escravizada das Antilhas inglesas de nome Tituba, cuja participação foi obliterada na história da caça às feiticeiras na aldeia de Salem, nos Estados Unidos do período colonial.

Em um segundo momento busca-se analisar a dinâmica do trato diferencial das opressões interseccionais de raça e gênero a partir do romance desde a realidade da

---

<sup>4</sup> Diante dos intensos debates que giram em torno da manutenção das expressões “negro(a)” e o prefixo “afro”, nesta pesquisa optou-se pela utilização da primeira. De acordo com Cuti (2010), o termo, além de referir-se às características físicas mais visíveis do sujeito, como a pigmentação escura da pele ou os cabelos crespos, revela toda uma história social. Em muitos contextos o vocábulo tem adquirido significações negativas por trazer em sua semântica a histórica opressão racista, colonialista, escravista. Porém, no momento em que houve uma (re)apropriação do termo, no sentido de sujeitos de cor assumirem-se negros(as), a expressão adquire outras conotações, desta vez positivas e de resistência contra os valores exógenos de quem possui a pele clara ou branca.

<sup>5</sup> Conforme Gayatri Spivak (1994), apropriando-se das críticas de Jacques Derrida, o conceito de falocentrismo diz respeito àqueles discursos que se utilizam da metáfora da mulher para promover a construção do discurso do homem. A autora afirma que variados autores de textos canônicos da literatura e da filosofia tem utilizado a metáfora da mulher para produzir, mesmo que de forma ilustrada, “un discurso que nos vemos ‘historicamente’ obrigados/as a llamar el discurso del hombre”. (SPIVAK, 1994, p. 150). Spivak traz como exemplo Hegel quando este utiliza Adão e Eva para descrever sua percepção sobre a distinção entre pensamento e objeto,

<sup>6</sup> O feminismo, enquanto movimento que se ocupa em denunciar e combater principalmente as práticas sexistas, propiciou, dentro do próprio movimento, o surgimento de outros feminismos que propuseram conceitos mais inclusivos (NOGUEIRA, 1996). Mulheres negras, como Kimberlé Crenshaw, produziram discursos que possibilitaram ir de encontro às abordagens que priorizava o gênero como única categoria de opressão entre as mulheres. Assim, a interseccionalidade surge como um conceito inclusivo e como uma categoria analítica que visa compreender a multiplicidade de violências que operam ao mesmo tempo na vida das mulheres não brancas. A interseccionalidade, de acordo com Kimberlé Crenshaw (2002, p. 177), “é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento”.

protagonista. Afirma-se que, embora vivendo sob o mesmo jugo patriarcal, as mulheres brancas e as mulheres negras que compõem o enredo da obra diferenciam-se nas maneiras de experimentarem o mundo e suas opressões. Deste modo, as brancas, representadas por Jeniffer Davis, Elizabeth Parris e Suzanna Endicott, gozam da prerrogativa da raça e, em alguns casos, da classe. As negras, por sua vez, representadas por Tituba, Abena e Man Yaya, não gozam dessa mesma prerrogativa, pois estas, fugindo ao padrão de mulher imposto pelo patriarcado branco, foram triplamente oprimidas.

### **2.1 *Eu, Tituba, feiticeira... negra de Salem* e os vestígios culturais do passado**

Tão importante quanto os grandes personagens públicos era a história das mulheres que, carecida de arquivos, foram quase inteiramente excluídas pelos profissionais do modelo tradicional (BURKE, 1992)<sup>7</sup>. Não só reservou-se à mulher um espaço ausente na produção historiográfica como, também, ela tem aparecido como personagem acessória ou, até mesmo, não presente. Na narrativa histórica tradicional, de acordo com Michelle Perrot (1989), aos homens reservou os espaços públicos, ressaltando o seu lugar, principalmente, dentro da política, da economia e da guerra; às mulheres, por sua vez designadas ao silêncio, foram rigorosamente limitadas ao espaço privado<sup>8</sup>. Nesses termos, se para as mulheres brancas, especialmente àquelas pertencentes a grupos sociais privilegiados, pouco ou nenhum espaço restou dentro de uma história essencialmente política (MARMITT, 1997), o que dizer sobre a história da mulher negra escravizada, triplamente subjugada, cujos vestígios de sua experiência histórica resultaram apenas, nos termos de Nubia Hanciau (2004), em sobrevivências anacrônicas, simples silêncio ou ruídos? Como afirma Marilza Bitencourt (2004, p. 9), “se a escassez de fontes é percebida na abordagem da mulher branca, reflexo maior será sentido em relação à mulher negra escrava, fazendo-a oculta na história da escravidão”.

---

<sup>7</sup> Os historiadores profissionais, nas palavras de Peter Burke (1992), eram aqueles que seguiam os padrões estabelecidos pelo modelo de história proposto pelo alemão Leopold Von Ranque (1795-1886), de caráter contínuo, que basicamente restringia-se à política, e esta, automaticamente coadunada ao Estado, por isso uma história menos local, e mais nacional e internacional. Tal perspectiva também propõe a limitação dos fatos históricos por meio de documentos oficiais resguardados em arquivos, negligenciando assim, outras formas de vestígios, como, por exemplo, indícios orais.

<sup>8</sup> Segundo Perrot (1989, p. 10), aqueles encarregados por registrar em arquivos públicos a história dos “homens”, em geral escriturários do sexo masculino – administradores, policiais, juízes ou padres, contadores da ordem da república –, pouco registraram sobre a história feminina, pois os procedimentos de registros eram resultados de uma seleção que conferia privilégios àquilo que era público.

Partindo desses pressupostos, infere-se que aquelas que foram transplantadas à força da África como migrante nu<sup>9</sup> para serem escravizadas nas Américas<sup>10</sup>, bem como as que destas descenderam, em termos de arquivos públicos e particulares, não deixaram quase nada a não ser a memória; quase não deixaram registros familiares, porque separadas brutalmente de suas famílias desde sua terra de origem, até o navio negreiro; nem cartas e diários, porque a maioria não possuía o mínimo de educação formal; nem roupas e joias, porque desprovidas de bens materiais de valor. Marilza Bitencourt (2004) sublinha que mesmo quando a temática da escravidão passou a ocupar um lugar importante nos estudos históricos, tem-se enfatizado o homem negro como agente e sujeito de resistência, enquanto dentro dessa mesma temática houve um quase vazio historiográfico sobre as mulheres negras, salvo algumas especificidades. Raros são os casos, conforme Luiz Mott (2010, p. 139), de um estudioso se deparar “com um documento que trate de algum problema específico de uma mulher específica ou das mulheres em geral de uma localidade, seja uma freguesia, uma vila ou uma capitania”, como foi o caso de uma carta, achada pelo próprio historiador no Arquivo Público do Estado do Piauí, escrita por uma mulher negra escravizada chamada Esperança Garcia na segunda metade do século XVIII. No manuscrito, datado de 6 de setembro do ano de 1770, Garcia denuncia as violências praticadas pelo capitão Antônio Vieira de Couto contra ela, seus filhos e as companheiras de eito. Assim consta o conteúdo da carta, na época, encaminhada ao Governador do Piauí:

---

<sup>9</sup> Para Édouard Glissant (2005, p. 17), o migrante nu figura em uma das modalidades de povoamento das Américas, correspondendo, portanto, àquele que foi transportado à força para o continente, no caso os homens e as mulheres africanas na situação de sujeitos escravizados. Além do migrante nu, Glissant apresenta outros dois tipos de povoadores das Américas: o “migrante armado” e o “migrante familiar”. O primeiro diz respeito ao homem branco europeu, também chamado de “migrante fundador”, que chega às Américas com barcos e armas. O segundo representa o civil que, com seus hábitos, costumes e objetos transportados nos navios (painéis, fotos de família, fornos) povoam parte da América do Norte e do Sul.

<sup>10</sup> O vocábulo “Américas”, da forma como está inscrito no decorrer desta pesquisa, corresponde à divisão geográfica do continente americano em América do Norte, América Central, esta também compreendendo a região Caribenha, e América do Sul. Também destaca-se uma outra divisão que, nos termos do pensador antilhano Édouard Glissant (2005), são zonas culturais que podem ser atribuídas como a primeira característica das Américas, quais sejam Meso-América, Euro-América e Neo-América. A primeira refere-se aos habitantes do continente americano que sempre ali estiveram, no caso os povos autóctones ou também chamados povos testemunhas; a segunda diz respeito a América dos que chegaram da Europa juntamente com suas línguas e culturas, e se instalaram pelas regiões do Quebec, Canadá, Estados Unidos e parte do Chile e Argentina; na terceira classificação, também denominada por Glissant de América da crioulização, a África é mais abrangente e influenciadora das outras duas Américas abarcando o Caribe, o nordeste do Brasil, as Guianas e Curaçao, o sul dos Estados Unidos, a costa caribenha da Venezuela e da Colômbia, e boa parte da América central e México. Para Glissant, dentro dessa divisão não existem fronteiras, mas imbricações entre as três Américas. Diante do exposto, interessa para esse estudo a significação de uma América não associada a região norte do continente, mais precisamente aos Estados Unidos. Diversos críticos, como o haitiano Maximilien Laroche (1993), questionam a errônea apropriação e utilização do termo propondo que, a fim de desfazer um mito que se tornou uma associação universal, o mesmo venha a ser reintegrado a sua antiga e verdadeira significação.

Eu Sou hua escrava de V.S dadministração do Cap.<sup>am</sup> Anto° Vieira de Couto, cazada. Desde que o Cap.<sup>am</sup> p<sup>a</sup> Lá foi administrar, q. me tirou da fazd<sup>a</sup> dos algodois, onde vevia co meu marido, para ser cozinheira da sua caza, onde nella passo m<sup>lo</sup> mal.

A primeira hé q. há grandes trovoadas de pancadas enhum Filho meu sendo huã criança q lhe fez estrair sangue pella boca, em min não poço explicar q Sou hu colcham de pancadas, tanto q cahy huã vez do Sobrado abacho peiada; por mezericordia de Ds esCapei.

A segunda estou eu e mais minhas parceiras por confeçar a tres annos. E huã criança minha e duas mais por Batizar.

Pello ã Peço a V.S pello amor de Ds. e do Seu Valim<sup>to</sup> ponha aos olhos em mim ordinando digo mandar a Porcurador que mande p. a Faz<sup>da</sup> aonde elle me tirou pa eu viver com meu marido e Batizar minha filha.

De V.Sa. sua escrava  
Esperança Garcia

Para Luiz Mott (2010, p. 139), o achado “representa algo duplamente insólito: primeiro por se tratar de uma mulher que ‘ousa’ se dirigir por escrito diretamente ao Governador da Capitania, segundo, por se tratar de uma escrava”. Conforme dita a carta, Esperança Garcia<sup>11</sup> vivia com seu marido e filhos na Fazenda dos Algodões, região de Oeiras, de onde foi tirada para ser cozinheira na casa do capitão Antônio Vieira de Couto. Após denunciar os espancamentos sofridos juntamente com sua criança pelo capitão, roga ao Governador para que retorne a sua antiga fazenda, para viver novamente ao lado do seu marido, realizar suas confissões, já que era católica, e batizar a filha. Segundo Solimar Lima (2010, p. 46), Esperança Garcia provavelmente nasceu em uma das fazendas que pertencia aos Jesuítas antes da expulsão destes do Piauí no ano de 1760 e, também, parece certo que foi com eles que aprendeu a ler e escrever. Ainda conforme Lima, as ações de Garcia descritas na carta representam o registro simbólico da luta dos afro-piauienses por liberdade e igualdade, além de o dia 6 de setembro ser contemplado como o dia estadual da consciência negra no Piauí.

De acordo com Elio Ferreira (2016, p. 3), Garcia, ao reclamar as más condições que vivia ela e seu grupo, se apropria do antigo modelo de petição do período em que viveu “para assentar nesse território simbólico da escrita as vozes da narrativa autobiográfica ou da crônica pessoal e comunitária do sujeito negro num espaço inóspito, a escravidão”. A escrita de Esperança Garcia, para Ferreira, constitui uma ferramenta de defesa contra o sistema escravista, visto que persuade, reivindica, refuta abusos e violências e descristaliza mitos negativos, como a “submissão natural” e a convivência pacífica, estes difundidos pelo

<sup>11</sup> A escritora brasileira Sonia Rosa é autora de um livro infantil chamado *Quando a escrava Esperança Garcia escreveu uma carta*, publicado no ano 2013. O livro é baseado na carta escrita por Esperança Garcia.

discurso colonial e pela história oficial. Por ser considerado um dos registros mais antigos produzido por uma mulher negra na situação de sujeito escravizado, ele também reitera a possibilidade da narrativa epistolar constituir um texto precursor da literatura afro-brasileira, assim como a Carta de Pero Vaz de Caminha, escrita em 1500, representa para o cânone ocidental na literatura brasileira. Conforme o autor, a eloquência, a dramaticidade, as imagens, as metáforas, o relato pessoal e autobiográfico presente na narrativa de Garcia entram em correspondência com as características de outras escritas negras brasileiras como Conceição Evaristo, Cristiane Sobral, Esmeralda Ribeiro, Geni Guimarães, Lourdes Teodoro, Miriam Alves e Tânia Lima.

A escrava, subjugada à tortura do corpo, utiliza-se das armadilhas da palavra escrita: das sensações de dor e martírio, das metáforas onomatopaicas, da contundência das imagens visuais e estrondosamente sonoras que representam fenômenos da natureza. A escrita afirma suas bases na fala oral, na fala do povo pouco letrado, na fala gestual do corpo. Esta linguagem da contorção e do flagelo do corpo, do jogo e construção dos relatos da crueldade apresentados em diferentes cenas da escravidão. A narrativa é fragmentada por esses pequenos episódios, como uma teia de aranha que pouco a pouco vai envolvendo o leitor dentro de um mundo vivenciado pelo escravo, que nas palavras de Dionne Brand “é a porta que muitos de nós [a Diáspora Negra] esperavam que nunca tivesse existido” (FERREIRA, 2016, p. 6).

O resgate do passado histórico da mulher negra tem sido o principal interesse de várias escritoras negras das Américas, e deste modo torna-se significativo compreender suas apropriações dos escassos vestígios historiográficos sobre a mulher negra para conceder-lhes outras possibilidades de interpretações<sup>12</sup>. Sob a hipótese de que o passado da mulher negra na história da escravatura é algo ainda muito desconhecido, infere-se que a obra *Eu, Tituba, feiticeira... negra de Salem*, escrita por Maryse Condé em 1986, problematiza a reabilitação de vários aspectos desse passado, fazendo reemergir, conforme Zilá Bernd (2013, p. 48) “certos temas tabu e determinadas figuras que permaneceram à sombra, minimizadas pelo discurso histórico”. Para além do que foi registrado nas fontes oficiais há mais de três séculos, o romance faz visível a história de Tituba, uma heroína das Antilhas inglesas que vivenciou experiências traumáticas enquanto sujeito escravizado desde Barbados a Salem. Seu esforço em preservar no continente americano os conhecimentos botânicos e saberes esotéricos,

<sup>12</sup> Sonia Giacomini (1988, p. 19) afirma que ainda há muitas carências sobre a abordagem histórica das mulheres negras. Para a autora, essa pressuposição permite apontar um duplo silêncio, o das mulheres em geral, já que a história é masculina, somado ao silêncio das classes subordinadas, já que a história representa a história das elites.

herdados por sua mentora africana de nome Man Yaya, tem sido o rastilho de sua acusação por práticas de feitiçarias, culminando em sua prisão e condenação à forca na aldeia de Salem, nos Estados Unidos do período colonial, fins do século XVII.

Maryse Condé, através de notas históricas anexadas no próprio romance, destaca a pouca ou nenhuma importância dada à história de Tituba por parte dos historiadores, visto que a personagem também figurou entre as feitiçarias brancas de Salem no famoso episódio histórico conhecido como caça às bruxas. Ela sustenta que a falta de preocupação desse resgate talvez esteja ligada a questões racistas (CONDÉ, 1997) e, acrescenta-se, sexistas. Em uma entrevista concedida a Françoise Pfaff (*apud* HANCIAU, 1993, p. 234), a escritora acentua: “como eu ignorava sua existência, pedi informações. [...] Havia historiadores na universidade em que eu ensinava. Eles nada sabiam sobre ela, absolutamente não se interessavam por Tituba. Tive então vontade de [...] reinventar seu destino”. Na ficção de Condé, Tituba expressa revolta por sua invisibilidade em um episódio que se tornou tão famoso na história, sem ninguém interessado em reconstituir uma biografia atenciosa baseada em sua experiência de vida e de seus sofrimentos.

Sentia que, nesses processos de feitiçarias de Salem que provocaram tantos comentários, que excitaram a curiosidade e a piedade das gerações futuras, vistos por todos como testemunho mais autêntico de uma época crédula e bárbara, meu nome figuraria apenas como o de coadjuvante sem interesse. Mencionariam aqui e ali “uma escrava originária das Antilhas que aparentemente praticava vodu”. Não se preocupariam com a minha idade, nem com a minha personalidade. Ignorar-me-iam (CONDÉ, 1997, p. 146).

O passado rejeitado é subvertido pela voz de Tituba no romance. Mediante comentários em epígrafe que antecede a primeira parte dos seus relatos, Maryse Condé afirma ter mantido longos diálogos com a personagem, estratégia que oferece legitimidade ao que nas próximas páginas do romance será testemunhado segundo os próprios referenciais da narradora-protagonista. “Tituba e eu vivemos em estreita intimidade durante um ano. No decorrer de nossas conversas intermináveis, foi que ela me disse essas coisas que não tinha revelado a ninguém” (CONDÉ, 1997, p. 5). As conversas intermináveis entre escritora e personagem ficcional levam a compreender a importância dada ao testemunho oral enquanto fonte de uma história dela e relatada por ela. Esse encontro torna-se possível dentro dos limites do imaginário, responsável por dimensionar outras ações da protagonista abordadas de maneira escassa e incompleta nas narrativas ditas canônicas e nas fontes históricas oficiais. Conforme Nubia Hanciau (2004, p. 242), Esse artifício narrativo revela a preocupação da

escritora guadalupeana com o “apagamento de Tituba da história e o desejo de desvendar o outro lado dos registros que tendem à relega-la à periferia”.

Para que fosse possível lembrar o destino de sua predecessora, vale ressaltar que Tituba enquadra-se dentro de um mesmo passado histórico e pertencente à mesma origem da escritora, qual seja antilhana, Maryse Condé o buscou a partir dos seus *vestígios*, orais e escritos. À noção de *vestígio* ou *rastro* (em francês: *trace*<sup>13</sup>; em alemão: *spuren*) este estudo busca fundamentação nos estudos de Zilá Bernd (2013, p.49, 50): “usamos tais conceitos como equivalentes, pois vestígio, segundo o *Dicionário Houaiss*, remete a sinais deixados pelos pés, pisada, pegada, rastro e, no sentido figurado, indício, resquício, resto, ruína”. Definindo-os “como a presença de uma ausência” (BERND, 2013, p. 98), o rastro/vestígio, para a autora, pode auxiliar a partir de seus resíduos – como registros escritos, testemunhos orais, documentos figurados, cartas, fotografias – no resgate do passado ou na recuperação de histórias daqueles que foram marginalizados por ideologias dominantes. Ao tratar dos rastros<sup>14</sup>, Bernd (2013, p. 118) confere especial atenção ao pensamento de Walter Benjamin, pois as reflexões fundamentadas neste autor contrapõe-se as políticas do esquecimento, ou seja, alerta sobre seu próprio apagamento e o conhecimento do passado daqueles que quase não possuem registros históricos, possibilitando, através do resgate de elementos deixados de lado, vislumbrar seus pontos de vistas.

Nenhum estudo que queira alicerçar-se na teoria dos rastros pode deixar de recuperar os ensinamentos seminais de Walter Benjamin. Em muitos de seus textos ele retoma o conceito de rastro/resto/detrimento como essencial para a compreensão da modernidade e poder-se-ia dizer que este está disseminado em toda a sua obra, culminando em *Passagens*. É, contudo, em “Sur quelques thèmes baudelairiens” e “A Paris do segundo império em Baudelaire” que podemos seguir melhor seu pensamento sobre o tema. Em “A Paris do segundo império em Baudelaire” (escrito entre abril de 1937 e setembro de 1938, poucos anos antes de sua morte), o autor parte do célebre poema francês – “Le vin des chiffonniers” – que recupera a figura do trapeiro, catador (*chiffonnier*) que percorre as ruas de Paris atrás de detritos, de restos encontrados no lixo. Baudelaire identifica a sua função de poeta com a do catador: trapeiro ou poeta o lixo importa aos dois, já que o poeta – como o trapeiro – erra pela cidade à noite catando rimas. Elementos do submundo e da marginalidade, fenômenos residuais e da decadência, são transformados em matéria da poesia, sendo, ao mesmo tempo, precursores de novos tempos e instrumentos para entender o passado. (BERND, 2013, p. 52-53).

<sup>13</sup> O termo cunhado em francês “é usado no sentido de risco, marcar com traços, delinear” (BERND, 2013, p. 50).

<sup>14</sup> A noção de *spur* ou *spuren* que consta dos originais de W. Benjamin em alemão, de acordo com Zilá Bernd (2013, p. 50), é traduzido em geral por *rastro/s*.

Jeanne Gagnebin (2006), partindo do pressuposto de que os fatos deixam vestígios, afirma que é a partir dos resíduos escondidos nos “desvãos” de documentos existentes torna-se possível evocar outras memórias esquecidas e denegadas. Para ela, a noção de rastro, ao inscrever a lembrança da presença de um passado desaparecido, é tanto complexa quanto paradoxal: “ele é rastro porque sempre ameaçado de ser apagado ou de não ser mais conhecido como signo de algo que assinala” (GAGNEBIN, 2012, p. 27). Esta explicação da complexidade paradoxal do rastro em Gagnebin encontra-se nas ideias de Walter Benjamin cujas reflexões remetem ao desejo de deixar marcas ou indícios e às estratégias de apagamento do passado ou do outro. A historiografia crítica de Benjamin, de acordo com a pesquisadora, procura por aqueles rastros deixados pelos que estão à sombra da historiografia oficial:

Procuram por aquilo que escapa ao controle da versão dominante da história, introduzindo na epíclade triunfante do relato dos vencedores um elemento de desordem e de interrogação. Esses rastros são geralmente pouco visíveis num duplo sentido: não se destacam, não são os “traços dominantes de uma época, como se costuma dizer, e também são muito mais detalhes que parecem aleatórios, restos insignificantes que, à primeira vista, poderiam e deveriam ser jogados fora. (GAGNEBIN, 2012, p. 33).

Nesse sentido, em relação à história de Tituba, há poucas informações precisas, tanto de sua participação no famoso episódio de caça às feiticeiras em Salem – sendo ela, entre as mulheres brancas, condenada por práticas de feitiçarias – quanto sobre o que aconteceu com a personagem histórica após esse incidente. Existe, na verdade, vestígios, rastros, da história de uma negra das Antilhas pouco lembrada, e por isso, foi preciso (re)inventar seu destino. A busca desta (re)invenção feita por Maryse Condé (1997) principiou-se a partir de análises e pesquisas de fragmentos originais e das cópias destes, extraídos dos Arquivos do condado de Essex e do Tribunal do Condado de Essex em Salem, Massachusetts, nos Estados Unidos. Tais registros continham partes dos depoimentos de Tituba Índio quando foi forçada pelos brancos, há mais de três séculos, a confessar no tribunal de Salem conjuração com o demônio.

No romance, em nota histórica apresentada pela autora, têm-se informações extras, baseadas em documentos e dados quantitativos, sobre o destino de algumas pessoas que, depois dos processos, foram levadas à prisão e condenação, dentre as quais dezenas de mulheres e alguns homens em fins da segunda metade do século XVII<sup>15</sup>. Condé (1997, p. 233)

---

<sup>15</sup> De acordo com Lilian Corrêa (2009, p. 30), “contabilizando, posteriormente, os danos causados pela histeria coletiva, cerca de 200 pessoas tinham sido presas, dentre as quais, 14 mulheres e 6 homens executados”.

cita Sarah Osborne que “morreu na prisão em 1692”; o reverendo Samuel Parris, que “deixou a aldeia de Salem em 1697 depois de uma longa briga com seus habitantes em função de salários atrasados e lenha para o aquecimento que não foi entregue”; e sua esposa, Elizabeth Parris, que “tinha morrido no ano anterior, ao dar à luz a um filho, Noyes”. Essas personagens aparecem no romance em posições secundárias, já que toda atenção é dada às ações e experiências de Tituba. Sobre esta, em termos de registros oficiais, sabe-se que por volta de 1693, afirma a autora, “foi vendida pelo preço de sua ‘pensão’ na prisão, suas correntes e ferros” (CONDÉ, 1997, p. 234), restando interrogações sobre o que ocorreu antes e depois de seu julgamento.

Além das poucas fontes primárias, aponta-se como rastro o que se tem registrado sobre a vida de Tituba em termos de literatura. Maryse Condé cita, no paratexto de sua obra, a romancista negra americana Anne Patry, autora de *Tituba of Salem Village*, publicado em 1964, que aponta para uma Tituba que terminou seus dias em Boston. A escritora também assinala em nota histórica os indícios de uma vaga tradição que sugere a venda de Tituba a um negociante de escravos que a levou de volta para seu país de origem, Barbados. Entende-se que as inscrições dessa história, seus rastros/vestígios, encontrados em arquivos públicos, na ficção e na tradição, embora incompletos, rasurados ou reinventados, são recolhidos e retrçados pela autora para reconstituição da história ficcional de Tituba, oferecendo-lhe um final de sua escolha (CONDÉ, 1997).

Na mesma esteira de Maryse Condé, outras escritoras, como Toni Morrison e Ana Maria Gonçalves, lançaram mão de vestígios do passado para revivificar no presente importantes histórias de mulheres negras das Américas. Para escrever *Amada* (2011), Morrison reconstrói a história de Margaret Garner, denominada Sethe no romance, por meio das pistas de notícias de jornais, especialmente o *The Black Book*. Garner foi condenada e presa por ter matado seu filho após tentativa frustrada de assassinar os demais: ela queria impedir que eles fossem devolvidos à plantação. Esse caso movimentou não só as várias mídias da época, mas, principalmente, os abolicionistas que, admirados por seu equilíbrio e ausência de arrependimento pelo crime cometido, a transformaram em uma

*cause célèbre* da luta contra as leis dos Escravos Fugitivos, que determinava que os que escapavam fossem devolvidos aos seus donos [...]. Ela era, sem dúvida, determinada e, a julgar por seus comentários, tinha a inteligência, a ferocidade e a vontade de arriscar tudo por aquilo que, para ela, era a necessidade de liberdade. A Margaret Garner histórica era fascinante, mas, para uma romancista, era limitadora. Muito pouco espaço imaginativo para o que eu queria. Então eu inventaria seus pensamentos, prenderia esses

pensamentos a um subtexto que fosse historicamente verdadeiro em essência, mas não estritamente factual, a fim de relacionar sua história com questões contemporâneas sobre liberdade, a responsabilidade e o “lugar” da mulher. (MORRISON, 2011, p. 14).

O trecho citado é parte do prefácio de *Amada*. As ideias feministas da década de 1980 sobre o que significava ser “livre”, que na época reivindicavam a igualdade de gênero, salários, ascensão profissional, visões ressignificadas de casamento e maternidade, motivou Morrison (2011, p.13) à recriação de uma outra história, aquela das mulheres negras sem direito a um matrimônio legitimado pela lei, e cujo exercício da maternidade era uma quase não possibilidade, pois tal condição, conforme a autora norte-americana, era tão fora de questão quanto a liberdade. Já na produção de uma literatura negra brasileira destaca-se o romance *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves, com sua primeira edição em 2006. Para recuperar a história da africana Kehinde, exogenamente cognominada pela religião cristã de Luísa quando levada ao Brasil para ser escravizada, Gonçalves, no prólogo, afirma ter rastreado várias pistas e recolhido inúmeros fragmentos, dentre as quais cartas escritas pela protagonista e supostamente encontradas por acaso.

Virando um dos papéis, amarelado pelo tempo e que deixava vaziar a escrita em caneta-tinteiro para o lado dos desenhos, percebi que parecia um documento escrito em português antigo, as letras miúdas e muito bem desenhadas, uma escrita contínua, quase sem fôlego ou pontuação. A leitura daquela folha já estava bastante prejudicada, não só pela interferência do desenho do menino no lado oposto, mas também porque este parecia ter sido feito sobre uma superfície porosa, que bem parecia ser o chão de cimento cru da sala, com os traços bastante calcados, fazendo com que a folha se rasgasse em alguns pontos. Peguei outro papel que tinha um desenho menor e, assim que o vi, a primeira palavra que consegui ler foi “Licutan”. [...] Perguntei onde ela tinha encontrado tais papéis, que ficavam ainda mais fascinantes à medida que eu ia reconhecendo outros nomes, outras situações e alguns lugares que me remetia à história dos malês. Ela então contou que tinha pegado os papéis, junto com algumas revistas, na Igreja do Sacramento, na vila de Itaparica, onde também fazia limpeza (GONÇALVES, 2013, p. 15).

Por ser uma história que mescla ficção e realidade, no final da obra Gonçalves disponibiliza uma bibliografia básica, com o objetivo de orientar o leitor para informações históricas sobre alguns assuntos abordados no decorrer da narrativa, como, por exemplo, as insurgências dos negros malês em 1835 na Bahia, que até então não se ouvia falar na história do Brasil. Buscas pela internet, livrarias, sebos, bibliotecas, materiais emprestados e fontes primárias de acervos históricos constituem recursos que a autora lançou mão para escrever

*Um defeito de cor*. Segundo Zilá Bernd (2013), o romance de Ana Maria Gonçalves é tecido da ativação dos rastros da memória, e, nesses termos, os rastros escritos são comprovados por essa extensa bibliografia, pela pesquisa nos arquivos e no levantamento de dados sobre a escravidão, realizada no Brasil e nos Estados Unidos.

À atenção e recuperação dos detalhes daquilo que não foi dito, porque silenciado, de acordo com Zilá Bernd (2013), a ficção (re)inventa mecanismos ativadores de memórias perdida; torna-se um meio pelo qual histórias são reescritas ou reconstituídas mediante a assistência dos rastros (orais ou escritos), resultando em estéticas feitas a partir de vestígios culturais. Flagra-se, portanto, experiências de mulheres negras, como a de Tituba, Sethe e Kehinde, que não tiveram oportunidade de contar suas próprias vivências desde seus próprios lugares de subalternidade. O recolhimento, a atenção e a (re)interpretação de detritos do passado dessas mulheres possibilitaram que pactos de seus silêncios fossem fendidos e outros pontos de vista redescobertos. Nesse sentido, a literatura torna-se um recipiente de fragmentos na qual estes jamais poderão ser recuperados em sua totalidade, mas que a sensibilidade de homens e mulheres escritoras tem conseguido retraçá-los e incorporá-los em sua matéria ficcional (BERND, 2013).

## **2.2 Experiências interseccionais: denúncia e resistência**

Desde quando foram submetidas à escravização pelos colonizadores brancos europeus, o caráter interseccional das opressões de raça e gênero<sup>16</sup> já era percebido por várias vozes femininas negras das Américas, como a de Sojourner Truth, que questionavam a dominação masculina e a postura racista da mulher branca. A interseccionalidade, enquanto noção inclusiva do feminismo negro, auxilia na compreensão dos motivos que levaram as mulheres negras à subalternização no mundo dominante do patriarcado, branco ou negro, e, ao mesmo tempo, no mundo feminista das mulheres brancas, apesar de que neste último, conforme já apontara Gloria Anzaldúa (2000, p. 229), esteja aos poucos mudando. Embora os efeitos do racismo ainda atuem com bastante impacto no *status* social das mulheres negras, a intersecção indica que outras práticas discriminatórias são assomadas em seu histórico cotidiano. Para

<sup>16</sup> Marlise Matos (2008) disserta que o gênero, no início como categoria analítica, apresenta-se agora como um novo campo epistêmico das ciências humanas e sociais, abalando e influenciando, inclusive, outros saberes a partir de 1980. Para a autora, a compreensão das diferenças, dentro dos estudos de gênero, deve abarcar traços de construções histórica, social e política entre masculino e feminino, homens e mulheres, homossexualidade e heterossexualidade, entre homens e, também, entre mulheres. Tal abordagem, conforme a pesquisadora, apresenta-se importante nesse seu caráter tripartite. Apesar de tais definições serem inicialmente articuladas no campo feminista, é importante frisar, também, que nem tudo o que está relacionado ao gênero reporta-se exclusivamente às teorias feministas.

Patrícia Hill Collins (2012, p. 102), a raça não é indicador exclusivo de diferença grupal, porque as histórias particulares das mulheres negras dentro de uma matriz única de dominação são caracterizadas por múltiplas opressões, ou seja, classe, gênero e sexualidade também são atuantes nessa diferença. Desse modo, Sojourner Truth<sup>17</sup>, enquanto sujeito identitário e político, assinala, desde suas experiências, o intenso desejo de libertação dos sistemas opressores da mulher negra:

Muito bem crianças, onde há muita algazarra alguma coisa está fora da ordem. Eu acho que com essa mistura de negros (*negroes*) do Sul e mulheres do Norte, todo mundo falando sobre direitos, o homem branco vai entrar na linha rapidinho. Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subirem em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum. E não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher?<sup>18</sup>

O excerto citado é parte de um conhecido discurso de Sojourner Truth intitulado “And ain’t I a woman?”, que traduzido significa “E não sou eu uma mulher?”, proferido na Convenção dos Direitos das Mulheres há mais de um século nos Estados Unidos. De acordo com Donna Haraway (1993, p. 283), Truth evoca “os temas do servo sofredor para reivindicar os status de humanidade para a figura chocantemente imprópria/inapropriada da situação feminina negra no Novo Mundo, portadora da promessa da humanidade também para os homens”. Em um contexto de injustiça social onde Truth foi escravizada, estuprada pelo feitor e testemunha da venda de alguns dos seus filhos, seu discurso consiste em uma resposta às ideias de um sistema colonial racializado que à época justificou a subjugação da mulher negra. Corroborando Patrícia Hill Collins (2012, p. 105), interpreta-se que o discurso de Sojourner Truth participa de um corpo coletivo de saberes que desafiam pontos de vistas hegemônicos, como aquelas proposições de que os grupos subordinados são menos “pessoas”

<sup>17</sup> Nascida no Condado de Ulster, em Nova York, em 1797, e emancipada em 1787, recebeu seu primeiro nome como Isabela Baumfree e, posteriormente, em 1843, altera-o para Sojourner Truth, cujo significado é peregrina da verdade. Ela foi uma pregadora pentecostal, abolicionista e defensora dos direitos das mulheres. (JABARDO, 2012; PINHO, 2014).

<sup>18</sup> Tradução de Pinho Osmundo. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/196229620/E-nao-sou-uma-mulher>>. Acesso em: 25 julho 2015.

que seus opressores e, por isso, são “menos capazes de interpretar sus próprias experiências”. Ao tecer reflexões sobre o significado de ser “mulher” desde seu próprio lugar de fala, Truth prova que a consciência política de sua circunstância subalterna não era defeituosa como seus opressores imaginavam. Embora exercesse atividades historicamente designado aos homens, como arar, plantar e juntar a colheita nos celeiros, sua condição de mulher, ainda que fosse diferente em termos de raça e classe, não diferia das outras mulheres brancas da classe média e escolarizada de seu país e, portanto, sua reivindicação por justiça social não era menos legítima.

A significação hegemônica de “mulher” aliada as noções de “experiência” e “política pessoal”, segundo Luiza Bairros (1995, p. 459), foram tomadas, em um determinado contexto, como conceitos básicos para a formação de uma organização política independente conforme os interesses de uma coletividade composta por mulheres brancas heterossexuais de classe média. No discurso clássico feminista, a priorização da categoria hegemônica do termo “mulher” impediu o reconhecimento das experiências vividas pelas mulheres negras e, como tal, “não tem dado conta da diferença qualitativa que o efeito da opressão sofrida teve e ainda tem na identidade” (CARNEIRO, 2011) dessas mulheres; isso porque a luta contra a opressão sexista, inicialmente tida como principal pauta do movimento feminista nas décadas de 1960 e 1970, foi uma reivindicação executada isoladamente, sem a participação das principais vítimas dessa opressão. Assegura-se, portanto, que as verdadeiras prejudicadas, como aponta hooks (2014, p. 33-34), eram uma maioria com pouco ou nenhum grau de instrução, duplamente subjugadas por serem, além de mulheres, pobres e não brancas<sup>19</sup>.

Essa visão unilateral difundida pelo movimento feminista contemporâneo, conforme bell hooks (2004), não logrou por reconhecer as diferentes identidades que compõe o sujeito feminino, tornando-se, assim como o sistema falocêntrico, um subsistema capaz de promover a dominação e a exclusão. O sexismo seria, pois, o tópico nuclear que desencadearia a discussão de outros problemas ligados a outros grupos de mulheres que não participavam da variante do termo de tendência universalizante. O movimento feminista, acrescenta hooks,

---

<sup>19</sup> A partir de *The feminine mystique*, de Betty Friedan (1963), que abriu caminho para o movimento feminista contemporâneo, bell hooks (2004, p. 33) assinala algumas críticas a referida obra. Conforme hooks, o texto de Friedman reivindica os interesses de feministas burguesas, que ambicionavam libertarem-se de seus afazeres domésticos para atuarem em profissões até então ocupadas por homens brancos. No entanto, quem seriam as responsáveis por substituí-las nesses trabalhos domésticos? A resposta da autora refere-se ao grupo de mulheres que não fazem parte do perfil das mulheres que compunham o movimento, se não as de cor, as brancas pobres. Contudo, não se desacredita dos problemas específicos que as mulheres brancas de classe média e universitárias vivenciaram, uma vez que eram problemas reais que mereciam atenção e transformação. Porém, não eram questões políticas de uma boa parte daquelas que realmente sentiam na pele todas as mazelas sociais que uma mulher de cor experimentou desde o período colonial.

apresenta a opressão sexista como um problema comum a todas as mulheres, reivindica e atende apenas as implicações políticas das militantes de origem branca, casadas, de classe média ou alta, e com grau de instrução superior. A autora defende que a opressão racista e de gênero (ou sexista) quando reivindicadas de maneiras separadas invisibilizam aquelas que sofrem ao mesmo tempo estas duas formas de dominação e exploração:

[...] las mujeres blancas que dominan el discurso feminista hoy em día rara vez se cuestionan si su perspectiva de la realidad de las mujeres se adecua o no a las experiencias vitales de las mujeres como colectivo. Tampoco son conscientes de hasta qué grado sus puntos de vista reflejan prejuicios de raza de clase, aunque ha existido una mayor conciencia de estos prejuicios em los últimos años. El racismo abunda en la literatura de las feministas blancas, reforzando la supremacia blanca y negando la posibilidad de que las mujeres se vinculen políticamente atravesando las fronteras étnicas y raciales. (hooks, 2004, p. 35).

Como se pode constatar, considerações como as de Sojourner Truth têm provocado novas interpretações sociais de dominação e resistência, evidenciando “novas formas de saber que permitem/têm permitido aos grupos subordinados se autodefinirem a partir de suas próprias realidades” (CARDOSO, 2012, p. 58). Cabe enfatizar que não só o pensamento de Truth, mas de outras mulheres negras de séculos passados, como Harriet Tubmon (1820?-1913), Ida B. Wells (1862-1931) e Mary Church Terrell (1863-1954), e também o resgate de repertórios de mitos sagrados de figuras femininas de alguns povos da África<sup>20</sup>, serviram como bases para a formação de um pensamento feminista negro que começou a ganhar espaço a partir da década de 1980. Nesse período, diversas mulheres negras, desejando recuperar e testemunhar suas próprias histórias de apropriações, vivências e sobrevivências, deram continuidade aos questionamentos de determinadas proposições universalistas, reforçadas pelo patriarcado e por um quadro clássico feminista que desconsiderava a interseccionalidade das categorias de opressões (BAIRROS, 1995, p. 459).

---

<sup>20</sup> Conforme Jurema Werneck (2012, p. 12), Nanã, Iemanjá, Iansã, Oxum e Obá são apenas algumas das divindades da tradição ioruba que, a partir da década de 1970, retornaram como “força organizativa das diferentes facções do movimento antirracista e, principalmente, o antirracismo feminista das mulheres negras e suas organizações”. Segundo a autora, tais mitos foram transportados por mulheres Africanas em circunstâncias adversas durante o período das travessias transatlânticas e que, em pleno século XXI, ainda é preservado na tradição afro-brasileira. Assim como os iorubas, os povos bantus e suas divindades femininas também difundiram “modelos de mulheres fortes, guerreiras, sensuais, muitas delas com os mesmos nomes e atributos das divindades iorubas. Entre as diferenças, destacam-se as novas modalidades de articulação cultural que estabeleceu a partir de intercâmbios com outras culturas marginalizadas, e com as mulheres destas culturas, nas periferias urbanas do país e das áreas rurais. Assim, ao lado das diferentes divindades de origem africana, cultuam também divindades de origem indígenas, entre elas as índias guerreiras (chamadas caboclas – a uma delas devo meu nome, Jurema), as ciganas, as prostitutas, as que vivem nas ruas” (*idem*).

A dinâmica desse trato diferencial pode ser compreendida desde uma literatura feminina negra que resgata e representa a ação, a experiência e o conhecimento não valorizado da figura da mulher negra do passado. Dessa forma, o espaço literário torna-se uma ferramenta básica de denúncia e resistência às opressões interseccionais. Em *Eu, Tituba, feiticeira... negra de Salem* as apropriações e resignificações dos signos essencialistas dos discursos hegemônicos são levados a cabo pela narradora-protagonista. Seu deslocamento entre espaços extraterritoriais e interculturais permitiu observações críticas das diferentes situações de opressões experienciadas pelas personagens femininas, brancas e negras, participantes do enredo. Cita-se Jennifer Davis, uma jovem inglesa bastante enferma, necessitada de muitos cuidados, que odiava o homem que a deram como marido, e com quem tivera “uma matilha de filhos bastardos”; ela morre ao dar a luz a uma “criança mofina, pálida, periodicamente tiritando de febre” (CONDÉ, 1997, p. 12, 20). Elizabeth Parris, assim como Jennifer Davis, constitui outra personagem que, apesar de viver “uma vida de brancos, servidos e cercados de escravos cheios de atenções” (CONDÉ, 1997, p. 87), estava sob o jugo de um marido, o reverendo Samuel Parris, sendo, portanto, submissa às suas constantes reprimendas.

Ao revelar as experiências opressivas das mulheres brancas, Tituba também não deixa de expor o quanto a realidade social de cada uma era permeada de privilégios, com acessos a recursos e alguns poderes. Interpreta-se a viúva Suzanna Endicott como a personagem mais representativa dessa circunstância: era branca, da classe burguesa, que expressava gestos ojerizados e pontos de vistas que demarcavam sua superioridade diante do homem e da mulher não brancos. Nesse sentido, ressalta-se aquilo que Yen Le Espiritu (*apud* LUGONES, 2005, p. 67), define: “que algunas mujeres ostentan un poder cultural y económico sobre ciertos grupos de hombres”. Endicott, embora houvesse libertado, após a morte de seu marido, os sujeitos negros que viviam condições de escravizados, manteve em cativeiro apenas um, o jovem John Índio, constituindo um paradoxo incompreensível para a protagonista, pois se detestava-os, era francamente contrária à escravatura (CONDÉ, 1997).

Se Jennifer, Elizabeth Parris e Suzanna Endicott gozavam da prerrogativa da raça e da classe, todavia, eram oprimidas por um sistema político masculino que as inferiorizavam, as circunscreviam à dimensão biológica do sexo, e as reduziam à função materna, passiva e emocional. Embora estejam inseridas em suas próprias realidades locais e intersubjetivas, em diferentes maneiras de experimentarem o mundo e suas opressões, é possível destacar que algumas brancas e negras, em algumas situações, formavam laços de solidariedade feminina, compartilhando entre si dores e provações individuais. Cita-se Tituba e Elizabeth Parris que,

vítimas das violências físicas e psicológicas praticadas por Samuel Parris, “inventavam mil artifícios para se manterem à distância daquele demônio” (CONDÉ, 1997, p. 60); e Abena e Jennifer, que ficaram amigas:

Afinal, não passavam de duas crianças, assustadas com os rugidos dos grandes animais noturnos e com o teatro de sombras dos flamboyants, cabaceiros e *mapus* da plantação. Deitavam-se juntas e minha mãe, os dedos a brincar com as longas tranças da companheira, contava-lhe as histórias que sua mãe lhe havia contado em Akwapim, sua aldeia natal. No leito, invocava todas as forças da natureza a fim de que a noite fosse tranquila e os bebedores de sangue não lhes tirassem todo o sangue antes do dia romper. (CONDÉ, 1997, p. 12).

Essa interpretação da obra permite corroborar Luiza Bairros (1995, p. 461) quando afirma não existir identidade única para as mulheres, porquanto “a experiência de ser mulher se dá de forma social e historicamente determinados”. Tituba expressa uma visão singular dessas diferenças com base em suas experiências e nas experiências daquelas que representaram para ela gêneses de modelos femininos negros, no caso sua mãe, a princesa africana ashanti Abena, e a africana nagô Man Yaya. Têm-se, nesses sentidos, distintos sujeitos femininos negros históricos e políticos (WERNECK, 2010, p. 11), porque tanto Abena quanto Man Yaya revelaram-se para Tituba repertórios ou pressupostos de representações, identidades e experiências. As situações de opressões pelas quais a mãe foi vítima, como ter sido escravizada pelos europeus, estuprada por um homem branco e morta na forca por desobediência, expôs à Tituba uma sorte ainda mais angustiante se comparada a situação dos homens negros. “Para se libertarem de sua condição, não tinham elas que passar pelas vontades daqueles mesmos, que as mantinham na servidão, e dormir em suas camas?” (CONDÉ, 1997, p. 14). Já o contato com Man Yaya trouxe à protagonista uma visão mais humanista das coisas, a de “que tudo deve ser respeitado”, “que o homem não é um senhor que percorre a cavalo o seu domínio” (CONDÉ, 1997, p. 18), ou que não se deve entregar-se “ao espírito de vingança” (CONDÉ, 1997, p. 43).

A realidade de Tituba não era atravessada por apenas uma, mas por duplas e triplas diferentes formas de opressões interconectadas. Por isso, suas experiências de mulher fogem aos padrões estabelecidos pelo patriarcado para o homem negro, afinal “brancos ou negros, a vida é muito generosa para com eles” (CONDÉ, 1997, p.134), e para a mulher branca. Tituba, tomando consciência dessa situação subalterna, afirma não pertencer ao mesmo mundo de Betsey e da senhora Parris, e reconhecendo que apesar de toda afeição e solidariedade que sentia por elas, nada podia mudar sua realidade de mulher negra. A saudade e a nostalgia que

Tituba sentia de Barbados também não podia ser comparada com as delas. “Eu, de que saudade sentia falta? Das felicidades contidas de escravo. As migalhas que caem do árido pão de seus dias e das quais ele faz doçuras. Os instantes fugazes das brincadeiras proibidas” (CONDÉ, 1997, p. 87). Nessa medida, conclui-se, tomando como base as afirmações de Jurema Werneck (2010, p. 10), que as mulheres negras, enquanto agentes identitários e políticos, são resultados do enfrentamento das agressões físicas e das identidades negativas a elas atribuídas através da dominação ocidental eurocêntrica.

### 3 PERSPECTIVAS EPISTÊMICAS SUBALTERNAS: COLONIALIDADE E GÊNERO

Chimamanda Adichie (2009) afirma que uma história iniciada pelas flechas dos nativos estadunidenses difere daquela iniciada com as flechas dos britânicos; ou uma história iniciada com a derrocada do estado africano difere daquela que foi iniciada a partir da criação colonial do referido estado. Tomando como base essas proposições, formula-se que uma história enunciada desde um lugar feminino negro americano difere de uma história enunciada desde uma versão masculina europeia. Essa última, conforme María Lugones (2008), enquanto controladora das subjetividades e acionadora de novas formas de ver e ler o tempo e a história, criou “histórias únicas” a partir de classificações sociais hierarquizadas baseadas na raça e no gênero. Para Lugones, sujeitos femininos racializados e apagados por categorias hegemônicas dominantes só tornam-se visíveis quando as categorias de opressão de gênero/raça/classe são analisadas de forma indissociáveis visto que são construtos centrais do sistema de poder capitalista mundial.

Diante dessas afirmações, o romance *Eu, Tituba, feiticeira... negra de Salem* apresenta uma história desde o lado subalterno da diferença. A voz da protagonista questiona, no decorrer de suas experiências enquanto mulher, negra e escravizada, hierarquias estabelecidas por discursos eurocêntricos que perpetuaram no bojo das sociedades sistemas opressores que promoveram sua exclusão e sua marginalização. Reescrever histórias mal escritas sobre as vidas das mulheres negras do passado, assevera Glória Anzaldúa (2000), constitui uma forma de apagar de suas páginas as impressões do homem branco. Essas impressões, amparadas em esquemas patriarcais, religiosos e heterossexistas, também vêm sendo abordadas de maneira crítica mediante articulações de perspectivas epistêmicas das margens<sup>21</sup>, como a produção teórica de um feminismo antirracista descolonial<sup>22</sup> em diálogo com outras epistemologias que assumem posições não euro-centradas.

---

<sup>21</sup> Tomando como base as afirmações de Yuderlys Espinosa-Miñoso (2014, p. 8), afirma-se ser necessária a produção de pensamentos desde lugares subalternos que expliquem a atuação daquelas verdades impostas através da exploração da Europa e Estados Unidos. Trata-se do que Ramón Grosfoguel (2008, p. 119) denominou *perspectivas epistêmicas subalternas*, ou seja, “uma forma de conhecimento que, vindas de baixo, origina uma perspectiva crítica do conhecimento hegemônico nas relações de poder envolvidas”. Para o autor, elas vão de encontro aos paradigmas eurocêntricos hegemônicos universalistas, neutros e objetivos, que durante mais de 500 anos influenciaram a filosofia e as ciências ocidentais. Ainda conforme Grosfoguel, é o *locus* de enunciação, ou o lugar geopolítico e o corpo-político do sujeito que fala, um fator importante na questão da produção de novas histórias e epistemologias.

<sup>22</sup> O pensamento feminista antirracista descolonial “se reconhece emparentado con la tradición teórica iniciada por el feminismo negro, de color, y tercermundista en Estados Unidos, con sus aportes a pensar la imbricación de la opresión (de clase, raza, género, sexualidad), al tiempo que se propone recuperar el legado crítico de las mujeres y feministas afrodescendientes e indígenas que desde América Latina han planteado el problema de su invisibilidad dentro de sus movimientos y dentro del feminismo mismo, iniciando un trabajo de revisión del

Nesse sentido, sendo a *colonialidade do poder* e a *colonialidade do gênero* perspectivas epistêmicas subalternas produzidas desde as margens do pensamento europeu, teorizadas por Aníbal Quijano (2005) e María Lugones (2008), respectivamente, a proposta deste capítulo consiste em uma análise de como os padrões de poder, ao mesmo tempo impostos durante as expedições colonialistas europeia, influenciaram no *status* social da narradora-protagonista Tituba e de outras(os) personagens negras(os) que compõem o enredo da obra, como, por exemplo, sua mãe africana Abena. Supõe-se que estas personagens, uma vez reduzidas a animalidade, ao sexo forçado com o homem branco europeu, e a escravidão, são partes constitutivas do lado mais violentado do *sistema colonial-moderno de gênero*, ou seja, do seu *lado oculto/escuro*. Em contrapartida, o outro lado deste mesmo sistema, denominado *lado visível/claro*, de acordo com María Lugones, é responsável por construir de maneira hegemônica o gênero e suas relações, na qual somente homens e mulheres europeus, brancos e burgueses foram classificados. Nesses termos, supõe-se que, no romance de Maryse Condé, as figuras do reverendo inglês Samuel Parris e sua esposa Elizabeth Parris são parte constitutiva do lado visível/claro do sistema colonial-moderno de gênero.

### 3.1 Da colonialidade do poder à colonialidade do gênero

Dentro dos intensos debates sobre a modernidade e a colonialidade, Aníbal Quijano apresenta-se como um importante intelectual latino-americano que opera através de uma crítica epistemológica da modernidade desde as margens do pensamento europeu. Seu conceito de *colonialidade do poder* busca compreender como as hierarquias estruturadoras do sistema colonial-moderno foram estabelecidas, começando pela colonização das Américas, e desta para o restante do globo. Nos primeiros séculos de exploração e dominação, o padrão histórico de poder que então se instalava, de acordo com Quijano (2005), submeteu as populações colonizadas a diversas operações de dominação, como a suplantação dos povos colonizados, a repressão das suas próprias maneiras de produzir conhecimento e, para arrematar o processo, a imposição da cultura do branco colonizador.

A abordagem da colonialidade do poder descreve que a ideia de raça, aliada a articulação das formas históricas de controle do trabalho em torno do capital e do mercado mundial, constituía um elemento fundante nas relações de dominação entre conquistadores e conquistados; desse modo, para Quijano, novas identidades, até então desconhecidas antes das

---

papel y la importancia que han tenido en la realización y resistencia de sus comunidades” (ESPINOSA-MIÑOSO, 2014, p. 8).

Américas, foram produzidas e outras redefinidas. Não bastasse a classificação social com base na raça, as novas identidades foram hierarquicamente organizadas. Assim, índios e negros – exogenamente nomeados pelos colonizadores brancos europeus aos povos que habitavam as regiões da América e da África, respectivamente – constituíram-se em identidades historicamente novas, porém inferiores em relação à raça europeia.

A formação de relações fundadas nessa ideia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: *índios*, *negros*, *mestiços*, e redefiniu outras. Assim, termos como *espanhol* e *português*, e mais tarde *europeu*, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades constitutivas delas, e conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumento de classificação social básica da população (QUIJANO, 2005, p. 108).

Nesse período, raça e divisão do trabalho apresentaram-se de maneira associadas. A distribuição racista do trabalho, no âmbito da exploração do capitalismo colonial, nos termos de Quijano (2005, p. 108), determinou um exercício de trabalho específico a ser articulado para cada raça dominada, pois esse controle “podia ser ao mesmo tempo um controle de um grupo específico de gente dominada”. Os índios, como mão de obra descartável, foram circunscritos à servidão; os negros, suplantados da África, à escravização; e à raça dominante – comerciantes, artesãos, agricultores – ao controle dos trabalhos realizados pelos dominados e ao salário. Nessa imposição de papéis, os brancos europeus associaram, com base em explicações naturalistas, o salário não pago ou não-assalariado à raça dos povos colonizados, porquanto sua inferioridade implicava que não eram merecedores de tal remuneração. Eles “estavam naturalmente obrigados a trabalhar em benefício de seus amos” (QUIJANO, 2005, p. 110). O salário, portanto, era privilégio da raça branca colonizadora, pois os próprios sujeitos assim haviam determinado:

O controle do novo padrão de poder mundial constituiu-se, assim, articulando todas as formas históricas de controle do trabalho em torno da relação capital-trabalho assalariado, e desse modo sob o domínio desta. Mas tal articulação foi constitutivamente colonial, pois se baseou, primeiro, na adscrição de todas as formas de trabalho não remunerado às raças colonizadas, originalmente *índios*, *negros* e de modo mais complexo, os *mestiços*, na América e mais tarde às demais raças colonizadas no resto do mundo, *oliváceos* e *amarelos*. E, segundo, na adscrição do trabalho pago, assalariado, à raça colonizadora, os brancos (QUIJANO, 2005, p. 110).

A colonialidade do poder aponta que a Europa, da forma como hoje é conhecida, especificamente a Ocidental, constituiu-se sobre as bases das Américas e do Caribe durante os processos de dominação e exploração empreendidos nos primeiros anos do colonialismo. Principiava-se, desta maneira, desde o século XV, “la formación de un orden mundial que culmina, 500 años despues, en un poder global que articula todo el planeta” (QUIJANO, 1992, p. 11). Antes desse período não havia um padrão de poder mundial específico que demarcasse uma história universal segundo suas próprias explicações, uma vez que, de acordo com Enrique Dussel (2005, p. 27), os impérios ou sistemas culturais – romano, dos reinos hindus, China e do mundo inca e maia-asteca na América, para citar alguns exemplos – estavam estabelecidos cada um em seus próprios domínios; depois, com a expansão portuguesa e o descobrimento da América hispânica, todo o mundo passa a ser o lugar de uma única história mundial<sup>23</sup>.

O colonialismo, como um sistema imposto através de relações de dominação – política, social e cultural – dos europeus sobre outros continentes, não permaneceu apenas como um tópico dentro de uma história iniciada nas Américas no século XVI e se difundiu por todo o globo no século XIX. O colonialismo apenas adquire outra roupagem, tornando-se o marco inicial da colonialidade e esta, por sua vez, para Quijano (1992), constitui o modo mais universal de dominação e exploração no presente. Embora a Europa tenha permanecido até meados de 1870 como sede central do processo de mercantilização da força de trabalho, seus recursos e produtos (QUIJANO, 2005), as relações de dominação e exploração continuaram sob novas interações entre centro e periferia, atingindo e influenciando outros sistemas culturais e políticos dentro e fora das Américas; ou seja, embora boa parte das

---

<sup>23</sup> Enrique Dussel (2005), em seu ensaio “Europa, modernidade e eurocentrismo”, elabora uma abordagem teórica sobre o deslizamento semântico do conceito de Europa. Segundo ele, a Europa vinda do Oriente, especificamente dos fenícios, é totalmente diferente da Europa futura, a “moderna”. Até o século XV a Europa era uma cultura periférica e isolada pelo mundo turco mulçumano, sendo esta, uma das culturas mais desenvolvidas, que dominou “politicamente do Marrocos até o Egito, a Mesopotâmia, o Império Mongol do norte da Índia, os reinos mercantis de Málaga, até a ilha Mindanau, nas Filipinas, no século XIII” (DUSSEL, 2005, p. 25). Com essa afirmação, Dussel mostra que a Europa nem sempre foi o “centro” da história mundial até a queda de Constantinopla, em 1453. Após esse período, com o Renascimento Italiano, ocorre a fusão do mundo helenístico com o mundo romano, dando origem ao mundo europeu moderno e, conseqüentemente, a uma ideologia eurocêntrica do conhecimento. Tal seqüência histórica, para o autor argentino, “se trata de uma ‘invenção’ ideológica (que ‘rapta’ a cultura grega como exclusivamente ‘europeia’ e ‘ocidental’) e que pretende que desde as épocas grega e romana tais culturas foram o ‘centro’ da história mundial” (*idem*). Ainda conforme Dussel, esta visão é chamada “eurocêntrica” porque indica como pontos de partida da ‘Modernidade’ fenômenos intra-europeus, e seu desenvolvimento posterior necessita unicamente para explicar o processo. Esta é aproximadamente uma visão provinciana e regional desde Max Weber – com sua análise sobre ‘racionalização’ e o ‘desencantamento’ – até Habermas. Para muitos, Galileu (condenado em 1616), Bacon (*Novum Organum*, 1620) ou Descartes (*O Discurso do Método*, 1636) seriam os iniciadores do processo moderno no século XVII” (DUSSEL, 2005, p. 27). Assim, para Dussel, nunca houve uma história mundial até, precisamente, 1492. Depois desse período, pela primeira vez na história, todas as culturas não-europeia passam a ser consideradas sua periferia.

antigas colônias estejam hoje estabelecidas em Estados independentes, elas ainda permanecem debaixo da mesma “matriz de poder colonial” (GROSFOGUEL, 2008, p. 126).

Segundo Julio Navarrete (2013), a colonialidade do poder significa a articulação de uma teoria que explica a modernidade e vislumbra a necessidade de uma possível estratégia interpretativa que busca superar visões eurocêntricas que alcançaram validade universal. Ainda conforme este autor, a teoria proposta por Quijano constitui um ponto de partida que possibilita debates e investigações, estabelecendo, assim, a oportunidade de “explicar y anticipar los fenómenos, con lo cual proporcionan lineamientos para la crítica y la acción futura” (NAVARRETE, 2013, p. 8). Nessa mesma perspectiva, Ramón Grosfoguel (2008, p. 125) afirma que a colonialidade do poder ajuda a refletir sobre as transformações sociais de forma não redutora, permitindo entrever necessidades de uma transformação mais ampla das mais diversas hierarquias estabelecidas pelo sistema-mundo colonial/moderno.

Aspectos da colonialidade do poder têm sido debatidos e questionados por teóricas latino-americanas. Dentre elas, María Lugones (2008) se destaca por teorizar o que chama de *colonialidade do gênero*, abordagem que se apropria do horizonte epistemológico de Aníbal Quijano e dos marcos analíticos da interseccionalidade proposta pelas mulheres negras estadunidenses. Segundo Lugones, a colonialidade do gênero abre possibilidades para ver mais a fundo a complexidade da imposição colonial em termos de gênero e de raça. Para a autora, as análises do padrão de poder global capitalista e eurocentrado de Quijano não têm dado a atenção necessária para a questão de gênero, uma vez que prioriza a raça como um espaço conceitual para a centralidade da classificação da população do mundo no capitalismo global:

Caracterizar este sistema de género colonial/moderno, tanto en trazos generales, como en su concreción detallada y vivida, nos permitirá ver la imposición colonial, lo profundo de esa imposición. Nos permitirá la extensión y profundidad histórica de su alcance destructivo. Intento hacer visible lo instrumental del sistema de género colonial/moderno en nuestro sometimiento – tanto de los hombres como de las mujeres de color – en todos los ámbitos de la existencia. Y, a la vez, el trabajo hace visible la disolución forzada y crucial de los vínculos de solidaridad práctica entre las víctimas de la dominación y explotación que constituyen la colonialidad. Mi intención es también brindar una forma de entender, leer, y percibir nuestra lealtad hacia este sistema de género mientras llevamos a cabo una transformación de las relaciones comunales (LUGONES, 2008, p. 77).

Nas análises de Quijano (2005), o padrão mundial de poder funciona como um sistema na qual as partes que compõe sua totalidade estão relacionadas entre si. Nesse sentido,

empresa capitalista, família burguesa, Estado-nação e eurocentrismo são instituições controladoras dos produtos e dos recursos do trabalho, do sexo, da autoridade e da intersubjetividade, respectivamente. Para o teórico, “as instituições hegemônicas de cada âmbito da existência social são universais para a população do mundo como modelos intersubjetivos” (QUIJANO, 2005, p. 113). É possível perceber que tanto raça como gênero estão presentes no padrão de poder, porém, embora a lógica da relação entre os eixos estruturais em Quijano revele certa interseccionalidade, para Lugones (2008, p. 81), sua abordagem deixa a desejar quando nas análises empreendidas no âmbito da existência social do controle do sexo, seus recursos e produtos não são suficientes para dar conta de todos os seus aspectos:

Lo dito hasta ahora nos permite abordar la pregunta de la interseccionalidad de la raza y el género dentro del esquema de Quijano. Creo que la lógica de «ejes estructurales» hace algo más pero también algo menos que la interseccionalidad. La interseccionalidad revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas unas de otra. La denominación categorial construye lo que nomina. Las feministas de color nos hemos movido conceptualmente hacia una análisis que enfatiza la intersección de las categorías raza y género porque las categorías invisibilizan a quienes somos dominadas y victimizadas bajo la categoría «mujer» y bajo las categorías raciales «Black» “hispanic”, “Asian”, “Native American”, “Chicana” a la vez, es decir a las mujeres de color (LUGONES, 2008, p. 81,82).

De acordo com María Lugones (2008, p. 76), tratar com indiferença os problemas experimentados pelas mulheres de cor<sup>24</sup> significa abrir mão de transformações sociais mais profundas, uma vez que essa indiferença, impondo-se como um atravanco nas lutas contra as opressões a que são vítimas, se faz presente desde a vida cotidiana até a produção de conhecimento desde seus próprios lugares. Para Lugones, é essa indiferença que pressupõe uma compreensão patriarcalista e heterossexista sobre gênero evidente no modelo de Quijano, pois, em suas análises, ele oculta as circunstâncias específicas de como as mulheres não brancas foram subordinadas e desprovidas de poder: “Quijano no ha tomado consciência de su propia aceptación del significado hegemónico del género” (LUGONES, 2008, p. 78). Na colonialidade do poder, o gênero limita-se a uma explicação pautada na diferença biológica do sexo, ou no dimorfismo sexual, sem nenhuma caracterização ou interrogação do conceito, levando a entender que as diferenças apresentam-se através da maneira em que o controle do sexo, seus recursos e produtos estão organizados:

---

<sup>24</sup> O termo mulheres “mulheres de cor”, frequentemente utilizado por Lugones, não se refere a um marcador racial que separa, mas reporta a um contrato de cooperação entre mulheres não brancas, vítimas tanto da colonialidade do poder, quanto da colonialidade do gênero, como índias e negras (LUGONES, 2008, p. 75).

Quijano entende el sexo como atributos biológicos que llegan a ser elaborados como categorías sociales. Contrasta el sexo como biológico con el fenotipo, el cual no incluye atributos biológicos de diferenciación. Por un lado, «el color de la piel, la forma y el color del cabello, de los ojos, la forma y el tamaño de la nariz, etc., no tienen ninguna consecuencia en la estructura biológica de la persona» (Quijano, 2000b:373). Pero para Quijano, el sexo parece ser incuestionablemente biológico (LUGONES, 2008, p. 83).

Breny Mendonza (2014), corroborando María Lugones, también reconoce nos trabalhos de Aníbal Quijano grandes limitações em sua compreensão do lugar onde ocupa o gênero. Ela assegura que a ideia de raça dentro da colonialidade do poder apresenta-se como um conceito totalizante que escamoteia o gênero como uma categoria histórica e impede uma análise interseccional das principais categorias de opressão. Para a autora, o modelo de Quijano não logra por entender que o feminicídio não se explica através da raça, mas, principalmente, por meio do gênero, e um exemplo disso é a caça às bruxas trazidas da Europa para as Américas, tanto por parte dos protestantes quanto pela Santa Inquisição Católica, em plena colonização e racialização dos povos; ou seja, é mais fácil outorgar o genocídio de mulheres ao gênero e seu conteúdo histórico, bem como a relação deste com a expansão do cristianismo e o genocídio na América:

Quijano no logra ver el genocidio contra las mujeres o el feminicidio en Europa que sucede paralelamente a la expulsión de los judíos y moros y la colonización de América como un paragón de la idea de raza. Quizás es esto lo que las feministas africanas e indígenas intuyen al proponer que el concepto de género impuesto en la colonia no existía como tal en sus sociedades (MENDONZA, 2014, p. 94).

Para Lugones (2008), raça e gênero são, ao mesmo tempo, ficções poderosas, pois a imposição do sistema de gênero tem constituição mútua com a colonialidade do poder. O sentido complexo da colonialidade do gênero encontra-se nessa constituição, uma vez que, antes de compreender os prejuízos causados dentro das sociedades pré-coloniais durante os avanços dos projetos coloniais dos europeus, é fundamental, também, entender como estas sociedades estavam organizadas socialmente segundo seus rituais e práticas cosmológicas, “cuestionando el uso del concepto «género» como parte da organização social” (LUGONES, 2008, p. 93).

### 3.2 Hierarquias dicotômicas em *Eu, Tituba, feiticeira... negra de Salem: o lado claro/visível e o lado oculto/escuro do sistema moderno-colonial de gênero*

Nas páginas iniciais de *Eu, Tituba, feiticeira... negra de Salem* as cenas coloniais descritas por Tituba evidenciam episódios de brutalidade e tortura contra as mulheres africanas escravizadas nas Américas pelos europeus, aqueles que fizeram da ilha de Barbados colônia britânica, no século XVII. Tituba começa sua história narrando as experiências traumáticas de sua mãe Abena, princesa da tribo Ashanti. Não bastasse sua aldeia natal, Akwapin, na África ocidental, incendiada e seus pais estripados, provavelmente em função das guerras entre seu grupo tribal, os ashantis, contra os fantis, também tornou-se vítima do processo de desterritorialização forçada. Depois de sua captura, a levaram para ser escravizada em Barbados. Durante a travessia pelo Atlântico no navio negreiro *Christ the King*, um branco inglês a possuiu sexualmente<sup>25</sup> “no meio de uma roda de marinheiros, obscenos observadores” (CONDÉ, 1997, p. 15). A partir dessa agressão Tituba foi gerada.

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. Quando, longas semanas depois, chegamos ao porto de Bridgetown, ninguém percebeu o estado de minha mãe. Como não tinha, com certeza, mais de dezesseis anos; como era bela com sua pele negra, cor de azeviche e, nas maçãs do rosto altas, o desenho sutil das cicatrizes tribais, um rico plantador, chamado Darnell Davis, a comprou por muito dinheiro (CONDÉ, 1997, p. 11).

A situação de Abena ilustra o quanto os corpos das mulheres negras à bordo dos navios negreiros eram vulneráveis. De acordo com bell hooks (2014, p. 15-16), elas não estavam imunes aos abusos sexuais praticados pelos colonizadores, e por serem menos

---

<sup>25</sup> A opressão da mulher negra através da violação configura-se uma temática recorrente em outros textos literários de escritoras negras das Américas, como em “Matronas”, da obra *las Negras*, de Yolanda Arroyo Pizarro (2012). O conto aborda a história da africana Ndizi que, após ser sequestrada pelo império dos negros da costa africana e depois vendida aos brancos europeus, foi transplantada de seu lugar de origem e levada para ser escravizada nas Américas. No conto, Ndizi denuncia que as mulheres africanas, além de sujeitas às violações dos próprios homens de sua tribo, agora, no Novo Mundo, são obrigadas a sujeitarem-se às constantes violações perpetradas pelos colonizadores e seus carrascos. Habituada aos costumes de sua aldeia, revelou que eram orientadas a defenderem-se de seus transgressores e a estes eram executadas severas punições que implicava a destituição de suas posses ou a extração de algum membro do seu corpo. Porém, a protagonista conta que tais regras já não tinham valor algum a partir do momento em que os negros africanos, mantendo aliança com os colonizadores, começaram a organizar sequestros dos próprios membros da tribo para vendê-los aos brancos. Em seu recontar de histórias, Ndizi recorda o caso da negra Undraá, uma mulher pescadora que conhecia o mar e suas espécies, que foi forçada a manter relações sexuais com os homens brancos da embarcação que velejava do continente até a ilha. Recusando submeter-se a esse tipo de exploração resolveu planejar sua própria morte, e, lançando-se ao mar, entregou seu corpo aos tubarões.

resistentes em força do que os homens negros, “eram alvo acabado para qualquer homem branco que podiam escolher o abuso físico e torturá-las”. Para hooks, a prática do estupro, era um sistema usual de tortura e parte de uma ordem social sexista usada para doutrinar mulheres negras livres e transformá-las em escravizadas. Esse tipo de brutalização física e psicológica, responsável por vitimizar a mulher negra através de sua sexualidade, não ficou restrita apenas aos navios, mas continuaram em outros lugares depois da travessia, seja nos engenhos, na casa grande ou nas prisões. As experiências de Abena, não mais à bordo do navio, mas na plantação, elucidam novamente essa recorrência. Após tentativa de defesa contra um segundo assalto sexual, desta vez empreendido por aquele que a comprou, Darnell Davis, foi condenada por desobediência e criminalizada por tentar impedir o próprio estupro, culminando em seu enforcamento no patíbulo como punição:

Enforcaram minha mãe.

Vi seu corpo girar nos ramos baixos de uma sumaúma. Ela tinha cometido um crime para o qual não há perdão. Tinha atacado um branco. No entanto, não o tinha matado. Em seu furor desajeitado, só conseguiu feri-lo no ombro.

Enforcaram minha mãe.

Todos os escravos tinham sido convocados para a execução. Quando, o pescoço partido, entregou a alma, ergueu-se de todos os peitos um canto de revolta e cólera, que os chefes de equipe fizeram calar, com grandes golpes de vergalho. Refugiada entre as saias de uma mulher, senti solidificar-se em mim, como uma lava, um sentimento que nunca mais me deixaria, uma mistura de terror e nojo.

Enforcaram minha mãe.

Enquanto seu corpo girava no vazio, tive forças para me afastar, em pequenos passos, me acocorar e vomitar interminavelmente no mato (CONDÉ, 1997, p. 17).

Darnell Davis é apresentado na obra como um colonizador inglês enriquecido. Ele comprava no mercado de leilão de Bridgetown negros africanos para escravizá-los. Obteve por várias libras esterlinas Abena para destiná-la à esposa, Jennifer Davis. Darnell acreditava que a companhia de Abena aliviaria a insatisfação de Jennifer por não ter permanecido na Inglaterra: “Achava que minha mãe saberia distraí-la cantando, eventualmente dançando e dando aquelas voltas que, segundo imaginava, os negros gostavam de dar” (CONDÉ, 1997, p. 11). Também adquiriu no mercado Yao, destinando-o à plantação de cana-de-açúcar da ilha. Yao, também ashanti, tornou-se pai adotivo de Tituba, porém, inconformado em se submeter às vontades do homem branco, revoltado com a morte de sua companheira Abena e, ainda, insatisfeito por ser vendido a outro plantador, suicidou-se.

Órfão aos sete anos de idade, a protagonista foi acolhida por Man Yaya, uma nagô da costa que viu serem torturados até a morte o marido e os filhos acusados de suscitar uma revolta. A velha sábia era famosa e temida na ilha devido ao seu poder e ligação com os mortos, com quem constantemente se comunicava. Antes do seu corpo obedecer “à lei das espécies” (CONDÉ, 1997, p. 20), ensinou a Tituba todo o legado botânico que possuía, além das rezas, das litanias, dos gestos propiciatórios e dos sacrifícios. Após a morte de Man Yaya, Tituba, desamparada e sem grandes opções de estadia, fixa residência em uma simples cabana que construiu próxima ao rio Ormonde, localizada em uma das partes altas da ilha de Barbados:

Construí sozinha, com a força dos meus punhos, uma cabana, que consegui encaraptar sobre estacas. Pacientemente, preparei faixas de terra e delimiti um jardim, onde logo cresceram todos os tipos de plantas que eu cultivava de maneira ritual, respeitando as vontades do sol e do ar. Hoje percebo que foram esses os momentos mais felizes da minha vida. Nunca estava sozinha, pois meus invisíveis estavam à minha volta, sem jamais, no entanto, me oprimir com sua presença (CONDÉ, 1997, p. 20).

O novo local, pantanoso, não era frequentado por outras pessoas por ser pouco propício à cana-de-açúcar. Vivendo nessa parte da ilha, Tituba estava longe dos homens, “sobretudo dos homens brancos” (CONDÉ, 1997, p. 21), até se apaixonar por John Índio, filho de um *arawak* com uma nagô. Ele, desde criança, pertencia à Susanna Endicott, mulher branca de uns cinquenta anos de idade e viúva de um rico plantador, Joseph Endicott, que aprendeu com os holandeses a extração do açúcar da cana. Com a morte do marido, vendeu a plantação e libertou todos os negros que viviam na situação de sujeitos escravizados, “só ficou com John Índio perto dela, a quem tinha visto nascer” (CONDÉ, 1997, p. 35). A choupana de John Índio, erguida nos fundos da casa de Endicott na cidade de Bridgetown, em Carlisle Bay, passa a ser a nova habitação da protagonista. Embora insatisfeita por voltar a conviver e trabalhar para os brancos, era a única condição para estar ao lado do jovem por quem havia se apaixonado. Quase todas as funções de uma mulher negra na situação de escrava doméstica eram exercidas por Tituba na casa da viúva de Joseph. As ordens ditadas incluíam limpar a casa, lavar e passar a roupa, mas Tituba nunca deveria preparar a comida: “eu mesma cozinho para mim, pois não suporto que vocês, negras, toquem na minha comida com essas mãos de vocês, que tem a parte de dentro descolorida e sebosa” (CONDÉ, 1997, p. 34). Tal situação reflete uma Tituba definida e classificada pelas lentes do racismo de Suzanna, estendendo-se também à suas amigas brancas:

Quando, vacilando de esgotamento, o vestido sujo e suado, tornei a descer, Suzanna Endicott tomava chá com as amigas – meia dúzia de mulheres parecidas com ela, a pele cor de leite azedo, os cabelos puxados para trás e as pontas do xale amarradas à altura da cintura. Fixaram-me espantadas, com os olhos multicores:

– De onde ela surgiu?

Suzanna Endicott disse, num tom fingidamente solene:

– É a companheira de John Índio!

As mulheres todas fizeram a mesma exclamação, e uma delas protestou:

– Debaixo de seu teto! Na minha opinião, Suzanna Endicott, a senhora dá liberdade demais a esse rapaz! Esquece-se de que é um negro!

Suzanna Endicott deu de ombros:

– Bem, prefiro que tenha o que precisa em casa, em vez de ter de correr por aí, se enfraquecendo e gastando sêmen! (CONDÉ, 1997, p. 37).

De acordo com Jurema Werneck (2010), as mulheres brancas, dentro de diferentes contextos históricos e sociais, assim como os homens brancos, constituíram um polo de poder e violência. Nesses termos, os episódios narrados por Tituba tornam evidentes atitudes discriminatórias cometidas contra ela por Endicott e suas amigas. Estereotipada e subvalorizada, Tituba se “tornava feia, rude, inferior, porque elas tinham decidido assim” (CONDÉ, 1997, p. 38). As ações reprovativas e os olhares ojerizados do grupo de mulheres brancas, que faziam com que Tituba se sentisse riscada do mapa dos humanos, deslocam a protagonista para o polo mais subalterno das hierarquias dicotômicas, onde, de acordo com María Lugones (2014, p. 936), a marca do não humano, em contraste com a do humano, é imposta pela perspectiva eurocêntrica aos colonizados(as) da chamada primeira modernidade ou modernidade colonial; tal hierarquia faz parte dos processos de imposições culturais, históricas e ideológicas responsáveis por formatarem um novo universo intersubjetivo de dominação dos europeus sobre outros povos do mundo.<sup>26</sup> Lugones assinala que a dicotomia hierárquica como uma marca do humano era uma ferramenta normativa para condenar os(as) colonizados(as), pois eles(as) não eram considerados plenamente humanos porque não

---

<sup>26</sup> Para Quijano (2005), uma das bases viabilizadoras do colonialismo se encontra no que ele chama de mito dualista, que propôs a naturalização racial das diferenças a partir da inserção de categorias como Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-razional, tradicional-moderno, em suma, Europa e não-Europa. Um outro mito citado por Quijano, que contribuiu para criar novas identidades e, conseqüentemente, novas histórias únicas, e que também serviu para justificar a ampliação territorial, cultural, econômica e política europeia sobre o mundo, diz respeito ao mito evolucionista. Esse mito, de acordo com o autor, marca a história da civilização humana dentro de uma trajetória unidirecional cuja culminação é a Europa Ocidental: “Não seria possível explicar de outro modo satisfatoriamente em todo caso, a elaboração do eurocentrismo como perspectiva hegemônica do conhecimento, da versão eurocêntrica da modernidade e seus dois principais mitos fundacionais: um, a ideia-imagem da história da civilização humana como uma trajetória que parte de um estado de natureza e culmina na Europa. E dois, outorgar sentido às diferenças entre Europa e não-Europa como diferenças de natureza (racial) e não histórica do poder. Ambos os mitos podem ser reconhecidos, inequivocamente, no fundamento do evolucionismo e do dualismo, dois dos elementos nucleares do eurocentrismo” (QUIJANO, 2005, p. 111).

pertenciam à raça branca europeia. Ainda de acordo com a autora, a perspectiva civilizatória enquadrava os povos indígenas das Américas e os(as) africanos(as) escravizados(as) como animais, seres sem razão, selvagens, estúpidos, promíscuos, deformações do macho ou aberrações da perfeição masculina.

Nesse sentido, Abena, Tituba e John Índio são representativos da realidade opressiva que os(as) sujeitos racializados(as) foram submetidos através dessa dicotomia. Os sujeitos negros(as), relata Tituba, “eram explorados e extorquidos a vontade, mais maltratados que os animais, dos quais, frequentemente, cuidavam” (CONDÉ, 1997, p. 92). Aos olhos dos brancos eles(as) não tinham realidade, eram considerados como não-seres, invisíveis, não humanos. Os(as) colonizados(as), por decisão dos brancos, eram grotescamente sexuais, e essa constatação pode ser conferida nas palavras proferidas por Suzanna Endicott, quando declara para suas amigas que prefere John Índio casado com Tituba a vê-lo “correr por aí, se enfraquecendo ou gastando sêmen” (CONDÉ, 1997, p. 37); ou quando Samuel Parris associa a cor da pele de Tituba e John Índio como sinal de danação ao presenciar, por acaso, o casal entre carícias e afagos:

Contornamos a ponte e nos abrigamos atrás de uma pilha de barris de açúcar de cana, que tinha sido embarcada com destino ao porto de Boston. A lua tinha surgido e aquele astro tímido igualava em claridade o dia. Apertei-me de encontro a John Índio e nossas mãos buscavam nossos corpos, quando um passo pesado balançou a madeira do chão e os barris. Era Samuel Parris. Vendo nossa postura, um pouco de sangue filtrou-se sob as maçãs de seu rosto, macilentas, ele cuspiu, feito veneno:  
 – É verdade que a cor da pele de vocês já é sinal da sua danação; entretanto, enquanto estiverem debaixo do meu teto, vão se comportar como cristãos! Venham fazer as orações! (CONDÉ, 1997, p. 59).

Para María Lugones (2014, p. 936), se a marca do não humano refere-se aos homens e mulheres escravizados(as), a marca do humano e a marca da civilização ressalta a distinção dicotômica entre homens e mulheres, na qual só os seres civilizados, ou seja, os brancos europeus, estão classificados<sup>27</sup>. Com base nisso, infere-se que, em *Eu, Tituba, feiticeira...*

<sup>27</sup> Existiu um dualismo radical imposto pela visão eurocêntrica que redundou no mito da objetificação do corpo como natureza, na qual, tal mito, um dos responsáveis por racializar e, conseqüentemente, inferiorizar os povos dominados, serviu como justificativa para subalternizar. Ao considerar corpo e alma como entidades distintas, a racionalidade eurocêntrica do pensamento socializou que o primeiro não pode ser outra coisa, além de objeto de conhecimento associado a natureza; a alma, por sua vez, constituía o lugar da razão. “Desse ponto de vista o ser humano é, por excelência, um ser dotado de ‘razão’, e esse dom se concebe como localizado exclusivamente na alma. Assim, o corpo, por definição incapaz de raciocinar, não tem nada a ver com a razão/sujeito” (QUIJANO, 2005, p. 118). A partir desse pensamento, determinadas raças não podem, em hipótese alguma, serem sujeitos racionais, pois foram consideradas objetos cujos corpos estão mais próximos a natureza do que os brancos e, dessa maneira, convertidos em domináveis e exploráveis. (idem).

*negra de Salem*, os(as) personagens Samuel Parris e Elizabeth Parris, cita-se também Jennifer, Darnell Davis e Suzanna Endicott, são representativos daquilo que o perfil eurocêntrico impôs dentro dos seus próprios limites conceituais de raça e gênero.

Samuel Parris, enquanto sujeito heterossexual, cristão e civilizado, reproduz a imagem do homem branco europeu. Com o fracasso de seus negócios em Barbados, resolve tentar a vida em Boston, nos Estados Unidos, levando junto a esposa Elizabeth Parris, a filha Betsey, a sobrinha Abigail Williams, assim como também Tituba e John Índio. Ficam em Boston apenas o período de um ano. Por ser um ministro extremamente religioso, “esperava que seus correligionários puritanos lhe oferecessem uma paróquia” na localidade (CONDÉ, 1997, p. 65). As dificuldades financeiras, que já os acompanhavam desde Barbados, foram os motivos para Samuel Parris aceitar a oferta de uma paróquia na aldeia de Salem, localizada a mais ou menos vinte milhas de Boston, onde fixaram residência e onde, posteriormente, ocorreu o processo de caça às bruxas, culminando na condenação de Tituba.

Elizabeth Parris representa na obra o modelo de mulher ideal, obediente e subordinada a uma doutrina moralizadora do corpo e do sexo, entendida “como alguém que reproduzia raça e capital por meio de sua pureza sexual, sua passividade, e por estar atada ao lar a serviço do homem branco europeu burguês” (LUGONES, 2014, p. 936). Vestia-se, ela e as crianças, de forma a cobrir o máximo seus corpos, escondendo até mesmo os longos cabelos debaixo de tocas. As constantes confissões dos pecados do dia para o marido durante as orações noturnas demonstravam uma preocupação exagerada com o zelo mental; já a obsessão com a pureza física fazia com que assuntos relacionados ao corpo, como o sexo, fossem rigidamente censurados. O sexo, considerado por Elizabeth um ato odioso, “herança que Satanás deixou” (CONDÉ, 1997, p. 61), servia apenas para aliviar as incontências do marido: “Se você soubesse! Ele me pega sem nem tirar minha roupa, nem a dele” (CONDÉ, 1997, p. 60). De acordo com Mary Del Priori (1994, p. 17), nos discursos normatizantes do século XVII sobre o uso dos corpos femininos e seus prazeres, a necessidade de recato constitui uma regra imposta pela Reforma Protestante e pela Contrarreforma católica visto que era preciso “fechar a mulher na armadura da aparência para que ela não seja a imagem falaciosa de si mesma”.

As tensões criadas pela imposição violenta do sistema moderno/colonial de gênero determinou que o macho colonizado não humano fosse julgado a partir do entendimento normativo do “homem”, e para a fêmea colonizada não humana o entendimento normativo da “mulher”, esta considerada, dentro desse sistema, a inversão do homem (LUGONES, 2014, p. 936,937). Assim, o dimorfismo biológico (genitália masculina e feminina), a organização patriarcal e a questão heterossexual torna-se central para a compreensão da organização das

diferenças em termos raciais, além de serem elementos fundantes e característicos do “lado claro/visível” do sistema moderno/colonial do gênero (LUGONES, 2008, p. 78). Nessa parte do sistema, o sexo, compreendido dentro de uma estrutura binária e sociologicamente construído em termos biológicos<sup>28</sup>, reporta diretamente a homens e mulheres brancos burgueses, tornando sua significação ainda mais hegemônica dentro de um sentido colonial/moderno. Ao tomar aspecto durante as expedições coloniais e consolidar-se na modernidade tardia, este lado claro/visível do sistema de gênero heterossexista/patriarcalista legitimou o lugar dos homens brancos e burgueses no topo da hierarquia social; também, produziu estereótipos e histórias únicas próprias para as mulheres brancas burguesas, inculcando no imaginário coletivo o mito da pureza e passividade sexual, reduzindo-as a reprodutoras da propriedade e da raça, além de violar os poderes e direitos destas mulheres, excluindo-as da esfera pública, da autoridade coletiva e da produção do conhecimento:

El lado visible/claro construye, hegemónicamente, al género y a las relaciones de género. Solamente organiza, en fecho y derecho, las vidas de hombres y mujeres blancos y burgueses, pero constituye el significado mismo de «hombre» y «mujer» en el sentido moderno/colonial. La pureza y la pasividad sexual son características cruciales de las hembras burguesas blancas quienes son reproductoras de la clase y la posición racial y colonial de los hombres blancos burgueses. Pero tan importante como función reproductora de la propiedad y la raza es que las mujeres burguesas blancas sean excluidas de la esfera de la autoridad colectiva, de la producción del conocimiento, y de casi toda posibilidad de sus cuerpos y de sus mentes cumple un papel importante en la reducción y reclusión de las mujeres burguesas blancas con respecto a la mayoría de los dominios de la vida; de la existencia humana (LUGONES, 2008, p. 98).

Na modernidade euro-centrada e capitalista, afirma Lugones (2008), a homogeneização da raça e do gênero subalterniza aqueles que estão debaixo de grupos tidos como hegemônicos, tornando o processo binário, dicotômico e hierárquico. Com isso, a categoria “mulher” legitima as mulheres brancas, de classe média e heterossexuais; e a categoria “homem” legitima homens brancos, burgueses e heterossexuais. Destaca-se que os homens negros também constituem um grupo hegemônico, que na hierarquia social estão

---

<sup>28</sup> Contrapelo às conotações físicas de sexo, abordagem essencializante abalizada no biológico, o termo “gênero” tem sido amplamente usado pelas feministas a fim de problematizar significações sociais e culturais em seu aspecto relacional no qual a definição de mulher, dentro dos estudos sobre gênero, é conceptualizado em relação ao homem, e vice-versa (SCOTT, 1992). Também, as reflexões em torno das diferenças a partir do “gênero” têm revelado fracionamentos na acepção do termo “mulher” em raça, etnia, classe e sexualidade. Ou seja, as políticas de identidade da década de 1980 levaram a sério as discussões das diferenças entre as mulheres em suas diversificadas experiências, tornando-se, por esse motivo, cada vez evidente a impossibilidade de reivindicação de uma única identidade e história feminina (SCOTT, 1992).

acima das mulheres negras e que, portanto, a categoria “negro” legitima homens negros e heterossexuais: “En la intersección entre «mujer» y «negro» hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni «mujer» y «negro» la incluyen” (LUGONES, 2008, p. 82). A consequência desse processo de separação e homogeneização de categorias, que seleciona e socializa modelos hegemônicos, é a invisibilização de sujeitos que só são enxergados do outro lado do sistema colonial/moderno de gênero, cognominado por Lugones de “lado oculto/escuro”. Operando em conjunto com o seu oposto, ele atua com mais força na vida daqueles/as que só existem, e que só podem ser percebidos, na intersecção, como as mulheres negras, as mulheres indígenas e os sujeitos do terceiro gênero:

La intersección nos muestra un vacío. Por eso, una vez que la interseccionalidad nos muestra lo que se pierde, nos queda por delante la tarea de reconceptualizar la lógica de la intersección para, de ese modo, evitar la separabilidad de las categorías dadas y el pensamiento categorial. Solo al percibir género y raza como entretamados o fusionados indisolublemente, podemos realmente ver a las mujeres de color. Esto implica que el término «mujer» en sí, sin especificación de la fusión no tiene un sentido o tiene sentido racista, ya que la lógica categorial históricamente há seleccionado solamente el grupo dominante, las mujeres burguesas blancas heterossexuales y por lo tanto ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica (LUGONES, 2008, p. 82).

Muitas dessas mulheres tiveram papéis fundamentais em suas sociedades antes da implantação do capitalismo euro-centrado global estabelecido pela colonização, e em boa parte das sociedades pré-coloniais, de acordo com Lugones, quase não havia diferenças de gênero, e esta só veio a existir após a implantação do novo padrão de poder mundial<sup>29</sup>. Assim,

<sup>29</sup> Para esta afirmativa, a pesquisadora parte do trabalho realizado por Oyewùmi Oyéronkè (1997) e Paula Gunn Allen (1986; 1992). Oyewùmi Oyéronkè afirma que na sociedade pré-colonial Yoruba as mulheres também assumiam posições de lideranças dentro da comunidade. Porém, o Estado colonial patriarcal europeu imposto na África facultou poderes aos homens Yoruba e excluiu as mulheres de sua estrutura. “Esto se matuvo en un profundo contraste con la organización del Estado Yoruba, en la cual el poder no estaba determinado por el género” (OYWÛMI apud LUGONES, 2008, p. 88). Embora na língua Yoruba os termos *obirin* e *okumin* distinguíssem anatomicamente fêmea/mulher (*anahembra*) ou macho/homem (*anamacho*), respectivamente, tais especificidades, conforme Oyewùmi, não estão necessariamente organizadas de maneira binária e nem hierárquicas. Já o trabalho de Gunn Allen (1986; 1992), também citado por Lugones (2008), mostra que as mulheres tinham importantes participações na vida das muitas comunidades indígenas das Américas antes da colonização e ocupavam o centro das chamadas *tribus ginecráticas*, pois acreditavam que a força primária do universo era feminina. A organização social estruturava-se de forma que houvesse para os dois gêneros uma complementação não hierárquica, como o caso da partilha da presidência da tribo. A estrutura social bilateral complementar determinava a presença de uma chefe feminina que administrasse assuntos internos e os membros a ela pertencentes, e um chefe masculino para administrar pendências externas, como a mediação entre sua tribo e os que a ela não pertenciam. Nesse sentido, o gênero, assim como observado nos estudos de Oyéronké Oyewùmi na sociedade Yoruba, também não foi entendido em termos biológicos em várias sociedades indígenas da América pré-colombiana (LUGONES, 2008, p.90). Os estudos de Allen pautaram-se, principalmente, na compressão dos processos que levaram muitas tribos ginecráticas, como os Cherokee e

o lado oculto/escuro do sistema, caracterizado por um regime de violência, redundou na redução da mulher indígena, e da mulher negra escravizada à animalidade e a condição de corpo disponível, como percebidos mediante experiências de Tituba e Abena no romance de Maryse Condé. “Minha mãe tinha sido violentada por um branco. Tinha sido enforcada por causa de um branco. Vi sua língua apontar fora da boca, um pênis intumescido e violáceo” (CONDÉ, 1997, p. 32). Se no lado claro/visível do gênero a religião puritana associou a sexualidade feminina como maligna, na qual, ser mulher, no significado hegemônico do termo, era considerado uma maldição – “Tituba, você não acha que é maldição ser mulher?” (CONDÉ, 1997, p. 62) –, no lado oculto/escuro há uma desvalorização dupla da figura da mulher negra, onde imagens não só sexistas mas, também, racistas operam em sua vida de forma contínua e sistemática. Tituba, enquanto mulher, negra e colonizada, era considerada pela comunidade de homens e mulheres puritanas agente visível e direto de Satanás, incapaz de fazer o bem:

Em Bridgetown, Susanna Endicott já tinha me dito que, a seus olhos, minha cor era sinal da minha intimidade com o Maligno. Disso, no entanto, eu podia sorrir, como de elucubrações de uma megera ainda mais amargurada pela solidão e a proximidade da velhice. Em Salem, essa convicção era compartilhada por todos.

Havia dois ou três serviçais negros nas paragens, que apareceram ali não sei bem como, e todos éramos não apenas malditos, mas emissários visíveis de Satanás. (CONDÉ, 1997, p. 90).

A prática dos saberes esotéricos, do conhecimento das plantas e do sacrifício de animais, apreendidos dos sete aos catorze anos de idade através da velha nagô Man Yaya, haviam transformado Tituba em um ser mítico “de quem se contava feitos e gestos de plantação em plantação” (CONDÉ, 1997, p. 27). Em Barbados, a prática do seu conhecimento confortava doentes e moribundos, e alguns brancos(as) reconheciam eficácia em sua ciência. Elizabeth Parris desde a Inglaterra padecia de uma doença que nem mesmo os mais de vinte

---

Iroquês, a aderirem ao regime do patriarcado. É importante salientar que, antes de se patriarcalizarem, uma quantidade significativa de clans indígenas também reconheciam a homossexualidade e o lesbianismo. “Reemplazar esta pluralidad espiritual ginecrática com un ser supremo masculino, como lo hizo el cristianismo, fue crucial para someter a las tribus” (LUGONES, 2008, p.89). Quando ainda viviam sob regime ginecrático, as mulheres Cherokee possuíam poderes e direitos políticos uma vez que podiam, por exemplo, declarar guerra e manusear armas, sentenciar o destino de prisioneiros, falar no conselho dos homens e escolher com quem (ou se) casar-se. Já os iroqueses, centrados na mãe e no direito materno, estavam organizados politicamente sob o regime das *matronas* (LUGONES, 2008, p.91). Para Lugones, todas essas formas de organizações, dentro de várias comunidades indígenas das Américas e da África centradas na mulher foram desginerizadas, ou seja, transformaram-se em arranjos patriarcais durante a implantação do capitalismo eurocentrado global, onde a autoridade feminina é deslocada ou substituída pela dominação masculina.

médicos consultados conseguiam descobrir; “Quando estou de pé, a cabeça roda. Tenho náuseas como se estivesse grávida [...]. Às vezes, dores insuportáveis me percorrem o ventre. Minhas menstruações são um suplício, e meus pés estão sempre dois blocos de gelo” (CONDÉ, 1997, p. 56). Quando Elizabeth quase morreu, foi Tituba quem, no pardieiro de Boston, restabeleceu sua saúde por meio de plantas e raízes de cura: “Obrigada, Tituba. Você salvou a minha vida” (CONDÉ, 1997, p. 65).

A fama da filha de Abena e discípula de Man Yaya percorreram as ruas de Salem, quando para lá partiu com John Índio e a família de Samuel Parris. Muitos dos seus habitantes a procuravam não apenas para tratarem de males físicos, mas também para saciarem desejos de vingança, pois a notícia propagada era não haver na aldeia feiticeira mais formidável que Tituba. Rebeca Nurse, uma senhora de setenta e um anos de idade, recorria à ciência da protagonista sempre quando ficava enferma, mas, certa vez, rogou a ela a punição os Houlton porque seus porcos haviam destruído sua horta; Sarah Huntchinson, ao saber que a peça principal de seu rebanho de carneiros havia sido roubada, solicitou a Tituba o uso de suas “práticas mágicas” para encontrar o culpado e castigá-lo, sugerindo que o primeiro filho do furtador perecesse de algo parecido com catapora ou que sua esposa jamais engravidasse. Solicitações desta natureza eram frequentemente recusadas pela protagonista. Para ela, seus conhecimentos deveriam ser usados para fazer o bem, oferecer consolo e aliviar, e não para fazer o mal. Essa era a visão de Tituba acerca da feiticeira, um ser que mantinha ligação com os invisíveis, curava e cuidava, por isso, deveria ser tratada com respeito, admiração e gratidão, reverenciada ao invés de temida.

Tal entendimento era impossível de ser alcançado pelos brancos ingleses que colonizaram tanto a ilha de Barbados quanto fizeram dos Estados Unidos a Nova Inglaterra no século XVII, pois a perspectiva da feiticeira como uma figura que mantinha “negócios com Satanás” (CONDÉ, 1997, p. 41) já era uma sólida realidade imposta pela religião cristã na Europa desde o século XV, atravessando gerações, até o século XVIII. De acordo com Breny Mendonza (2014, p. 94-95), o processo de caça às bruxas, tanto por parte dos protestantes quanto da Inquisição, como efeito da colonização e da colonialidade do gênero, se estende, conjuntamente, da Europa para a América e África. Assim, dentro desse sistema de gênero imposto, tanto o sexismo institucionalizado pelo patriarcado quanto o imperialismo racial, para citar as palavras de bell hooks (2014, p. 14), tornaram-se parte essencial de uma ordem social e política trazida pelos colonizadores europeus, o que tem refletido gravemente no *status* social das mulheres negras que foram escravizadas nas Américas.

Entende-se que essas duas forças opressoras foram responsáveis por deslocar Tituba para o centro das acusações advindas inicialmente de crianças e adolescentes que se diziam por ela enfeitiçadas durante o incidente que até então se desdobrava em Salem. Betsey Parris era a mais nova de todas. Sua imaginação era preenchida com histórias de aventuras mágicas e benéficas que Tituba sempre contava, como “os da aranha Ananse, das pessoas que saem do corpo, dos *sukunãs*, da fera de Man Hibé que dá voltas no seu cavalo de três patas” (CONDÉ, 1997, p. 61). Já Abigail Williams, sobrinha de Elizabeth, que passou a morar com a família do reverendo Parris após a morte de seus pais, tinha dois ou três anos de idade a mais que Betsey. Abigail parecia possuir um ódio pelo mundo dos adultos, “como se não o perdoasse por ter construído um túmulo para a sua juventude” (CONDÉ, 1997, p. 81). Ela é descrita no romance como uma jovem dona de uma maneira astuta de ouvir e interpretar os contos narrados, de uma violência que nela existia e do poder de sua imaginação. Outras moças semelhantes a Abigail – cita-se Anne Putnam, Mercy Lewis, Mary Walcott, Elizabeth Booth e Susanna Sheldon – passaram a frequentar a cozinha para ouvir as canções e as histórias que a protagonista sempre contava à pequena Betsey. “As histórias favoritas delas eram as das almas sequestradas” (CONDÉ, 1997, p. 83). As adolescentes remetiam a memória de Tituba aos discursos puritanos sobre a presença do Maligno e o desprezo que tinham seus pais pelos homens e mulheres negras:

Também, se não as amava a todas, tinha pena delas, da cor da cera, os corpos tão ricos de promessas, mas mutilados como aquelas árvores que os jardineiros se esforçam para tornar anãs! Por contraste, nossas infâncias de pequenos escravos, embora tão amargas, pareciam luminosas, iluminadas pelo sol das brincadeiras, das voltas, das vagabundagens em comum. Fazíamos flutuar jangadas de casca de cana-de-açúcar sobre as torrentes. Grelhávamos peixes cor-de-rosa e amarelos em palitos de pau verde. Dançávamos. E era essa piedade, contra a qual eu não tinha defesas, que me fazia tolerar aquelas crianças em minha volta, que me levava a diverti-las. Só descansava quando conseguia fazer uma ou outra dar uma grande gargalhada, sufocar [...] (CONDÉ, 1997, p. 83).

Desde o momento em que passou a residir em Salem na situação de escrava doméstica da família Parris, Tituba pressentiu que ali viveria terríveis provas. Toda aquela atmosfera deletéria que caracterizava a feiticeira como “uma pessoa que fez pacto com Satanás” (CONDÉ, 1997, p. 85), que voava em vassouras com suas carnes esfoladas e que possuía o dom de ver e ler o futuro, associava-se ao racismo da comunidade branca. A pequena Parris, então, influenciada pelo bando de garotas, entre urros e gritos, foi a primeira a ter ataques convulsivos. Posteriormente, Abigail e as demais, acompanhando o estranho comportamento

de Betsey, também caíram em catalepsia: “Quem, tendo ligação, através de um pacto, com o terrível inimigo, teria provocado aquelas catástrofes?” (CONDÉ, 1997, p. 90). Decidiu-se, então, que as crianças estavam sob o efeito dos sortilégios de Tituba. As lentes do sexismo e do racismo dos habitantes de Salem enxergavam em Tituba uma figura estrangeira personificada por Lúcifer, culpabilizando-a pelos males que se abatiam sobre a aldeia. Tem-se sobre a narradora-protagonista olhares multicores do pastor, do médico, dos magistrados, dos homens e das mulheres brancas de toda a aldeia. Para eles, Tituba, por ser praticante de vodu, filha de uma negra enforcada e ter ligação com Man Yaya, famosa feiticeira de Barbados, estava naturalmente associada ao mal: “Você, fazer o bem? Você é negra Tituba! Só pode fazer o mal. Você é mal!” (CONDÉ, 1997, p. 104).

Enquanto agente integrante da intersecção, Tituba apresenta-se dentro do episódio histórico de caça às bruxas como um sujeito do lado oculto/escuro do sistema de gênero. O processo de acusação e condenação da heroína das Antilhas dentro do sistema moderno/colonial do gênero, implantado nas Américas pelos europeus, é justificado através do sexismo, razão pela qual diversas mulheres brancas foram levadas à prisão e à forca durante o incidente, e do elemento racial, pois sua experiência histórica está ligada a sua ancestralidade. Portanto, no romance, a imagem da feiticeira a ela imposta, e inculcada no imaginário coletivo dos habitantes da aldeia, é tanto sexista quanto racista, o que tem proporcionado aos seus opressores um duplo exercício de poder.

#### 4 A NARRAÇÃO DE SI COMO SINTOMA DA AUSÊNCIA: A MULHER NEGRA ENQUANTO SUJEITO DE RESISTÊNCIA

Nos domínios deste trabalho, a busca por uma análise da personagem Tituba desde seu lugar de fala possibilita compreender de que maneira suas experiências foram estruturadas pela colonialidade do poder e pela colonialidade do gênero. O lugar de onde a protagonista enuncia evidencia não apenas relações de dominação, mas também de resistência aos estereótipos negativos e lugares sociais determinados aos sujeitos em subalternidade pelos sistemas de poderes. Para Cláudia Pons Cardoso (2012, p. 90), o lugar de enunciação da mulher negra revela as formas de enfrentamento das ideologias/relações patriarcais desde experiências próprias e situadas. Tal enfrentamento, ainda conforme a pesquisadora, são experiências de lutas contra situações de exclusão e discriminação construídas pelo racismo, pelo patriarcalismo, pelo heterossexismo e pelo imperialismo/capitalismo global. Em *Eu, Tituba, feiticeira... negra de Salem*, a resistência às violências impostas pela colonialidade<sup>30</sup> constitui uma constante no histórico cotidiano de Tituba e de outras personagens negras(os) que também experimentaram diferentes graus de opressões. A própria retomada reflexiva de histórias de vivências e sobrevivências – como a dissimulação, as fugas, as organizações de revoltas, a marronagem, o resgate do saber ancestral, os assassinatos, as conspirações, os ataques aos lugares de vivenda dos plantadores – constitui uma possibilidade transgressora da

---

<sup>30</sup> Como foi discutida no capítulo anterior, a colonialidade, conforme Aníbal Quijano (2005), constitui uma matriz de poder mundial de dominação e exploração europeia, que teve sua gênese no sistema de dominação colonial, política, social e cultural – formal e explícita – conhecida como colonialismo. Como resultado dessa dominação, as populações colonizadas, os povos da América Latina e África, foram racializadas e assumidas como categorias de significação ahistóricas, naturais. De acordo com Quijano, a colonialidade, quinhentos anos após seu início, se transformou em um poder global, implicando a concentração dos recursos do globo nas mãos daqueles que foram os maiores beneficiários: os europeus ocidentais e outras potências mundiais. Para Cláudia Pons Cardoso (2012, p. 92), a colonialidade é apenas uma dentre as várias abordagens de resiliência do colonialismo que ajuda a entender historicamente as lógicas de dominação do mundo moderno, como, por exemplo, a compreensão do processo de como as identidades modernas – europeu, asiático, africano, latino – foram/são construções racializadas da colonialidade. Porém, Cardoso (2012, p. 95) afirma que Quijano “não está imune aos efeitos da própria colonialidade no que se refere ao viés androcêntrico e heteronormativo”, pois, embora o autor aborde reflexões sobre questões de gênero, “parece remontar muito mais ao entendimento de que as diferenças sexuais são indicadoras das identidades de gênero, que o corpo sexuado, portanto, binário, admite somente as construções identitárias do feminino e do masculino. Essa concepção de gênero reproduz o pensamento moderno, tão criticado por Quijano, e reifica o sujeito universal, atribuindo-lhe determinadas características que, supõe-se, sejam compartilhadas por todos” (CARDOSO, 2012, p. 98). Ao demonstrar críticas a Quijano, Cardoso ampara-se em Lugones para quem existe uma limitação da abordagem de gênero no modelo proposto pelo crítico, dado que raça não pode ser um conceito totalizante que oculta o gênero como categoria histórica. Para tanto, Lugones (2008) teoriza o processo de imposição colonial desde a “colonialidade do gênero” em correlação com a colonialidade do poder e a interseccionalidade, pois, para a autora, ambas, tomadas como marcos analíticos para essa abordagem, devem ser exploradas de forma conjunta, uma vez que separadas não dá para vislumbrar com clareza as violências perpetradas contra as mulheres de cor.

protagonista que descreve comportamentos sublevadores de agentes negras(os) que tiveram seus corpos racializados e sexualizados pela colonialidade.

Nessa narração subversiva é possível perceber também que a voz da protagonista desvela um pensamento e uma prática feminina negra que se recusa a ser representada por “histórias únicas” articuladas pelo poder patriarcal racista e sexista. Assim, neste capítulo, busca-se compreender como Tituba, e por extensão, outras mulheres negras, recalcitrantes e incitadoras da ordem colonialista, lançaram mão de recursos que possibilitaram o combate aos sistemas controladores dos seus corpos e das suas vidas, ou seja, à institucionalização do racismo e do sexismo no seio do colonialismo. Interpreta-se que a manipulação e a ressignificação do conhecimento das ervas, herdado por suas *ancestras* Man Yaya, em Barbados, e Judah White, em Boston, permitiram que Tituba tomasse ações de escape, de fuga, como abortos e infanticídios, elementos também recorrentes e comparáveis em uma poética negra feminina americana contemporânea, como em *las Negras*, de Yolanda Arroyo Pizarro, *Amada*, de Toni Morrison, e *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves. Toma-se tais ações como práticas desviantes na base de sua resistência contra uma dominação dissimulada. Nessa instância, e através dessa ação insurgente, por vezes, existe uma consequência não ética, mas política, da mãe negra e escravizada, pois a maternidade, quando exercida dentro de um contexto em que a(o) negra(o) é coisificada(o), servidas(os) de mercadoria, vítimas de maus tratos e submetidas(os) a duplas jornadas de trabalho, adquire uma dimensão política.

#### **4.1 Dissimulação, marronagem e contra os perigos de uma “história única”**

A resistência, muitas vezes, envolvendo um jogo de dissimulação, é utilizada como ferramenta dos sujeitos escravizados na luta contra a dominação colonial. É possível identificar na obra o personagem John Índio como uma figura de disfarce por fingir adotar os valores culturais europeus imputados a ele desde a infância. Sendo, portanto, estratégica sua predisposição e preocupação em instruir Tituba sobre a doutrina cristã puritana – sobre as rezas, a criação do mundo, a expulsão de Adão do paraíso por culpa de Eva, o santo batismo – , para ele, é necessário dissimular obediência, teatralizando os gestos e repetindo as orações, posto que o objetivo principal do sujeito escravizado é a sobrevivência. “Eu visto uma máscara, minha mulher dos apuros! Pinta-se da cor que eles desejam. [...] E lá por trás, eu sou eu, livre, John Índio” (CONDÉ, 1997, p. 100). Nesses termos, os comportamentos e as práticas religiosas do colonizador são simuladas pelo colonizado estabelecendo resistência.

Todo o conhecimento exógeno repassado por John Índio não possuía nenhuma significação para Tituba, porque em nada parecia com o que Man Yaya a havia ensinado.

Por não acreditar na seriedade de John Índio, Suzanna Endicott empenhou-se na função de catequista, obrigando Tituba, todas as tardes, a recitar as lições do catecismo e ouvir os ensinamentos bíblicos. Mas na ausência de Endicott, Tituba se criticava, se reprovava e jurava resistência no encontro seguinte, prognosticando respostas insolentes e astutas que poderia oferecer vitoriosamente para as suas perguntas. Observa-se que a protagonista ainda hesita entre a estratégia de fingimento de John Índio e uma recusa objetiva, de sua parte, contra os ensinamentos da catequese – recusa percebida por Endicott quando a narradora assinala que “seu olhar [de Suzanna], tranquilamente, me advertiu de que ela se dispunha de uma arma imbatível, a qual não tardaria a usar. A lição começou, entretanto, como de ordinário. Declamei, corajosamente [...]” (CONDÉ, 1997, p. 40). O mecanismo político do fingimento adotado por Tituba, para além de uma aceitação simulada, reside em uma recusa que tende a ser clara, insistente, reprovadora e questionadora da ordem puritana, como também aconteceu diante de Samuel Parris que, forçando-a a comportar-se como cristã, obrigava-a a se ajoelhar, ir à igreja e revelar os pecados através da confissão, ao que, como resposta, diz ao reverendo: “por que confessar? O que se passa na minha cabeça e no meu coração só diz respeito a mim” (CONDÉ, 1997, p. 59).

Além da dissimulação, as fugas e as organizações de revoltas surgem no romance como recusa à condição de submissão do outro. Após declaração de perdão geral às acusadas de Salem pelo governador da colônia, tornaram-se favoráveis as chances de Tituba regressar ao seu país natal. Com a ajuda de Benjamin Cohen d’Azevedo, um judeu comerciante que a comprou após absolvição das ditas feiticeiras, e munida de um documento de emancipação por ele assinado, ela, finalmente, embarca no *Bless the Lord* sob o comando do capitão Stannard. Ao chegar em Barbados, Deodatus, um negro marinheiro que havia conhecido no navio, a conduz para o acampamento dos fugidos, onde escondiam-se homens e mulheres negras *marrons*. Dez anos antes da protagonista ser levada para Salem pela família dos Parris, os negros fugidos eram bastante incomuns, porém, Deodatus relata que quando os franceses atacaram a colônia britânica, os ingleses, para própria defesa, decidiram alistar à força os negros escravizados da ilha de Barbados. Tal ordem foi contestada quando estes tomaram a decisão de refugiarem-se para os montes, onde os colonizadores brancos não conseguiram mais desalojá-los. “O quê? morrer por brigas entre os brancos? E pernas pra que vos quero! Refugiaram-se na Chalky Mountain [...]” (CONDÉ, p. 188).

O ato de escapar das plantações para os morros, como o exemplo dos relatos do personagem Deodatus representa uma manifestação de resistência dos negros à escravização conhecido como *marronage*. Este termo, conforme Eurídice Figueiredo (1998, p. 16), foi criado a partir da palavra *marron*, que vem do espanhol *simarron*. Nas Antilhas, sublinha a autora, o *marron* se refugiava em regiões de muita vegetação localizadas no alto das colinas, ao contrário das regiões planas onde se cultivava a cana-de-açúcar. Diva Damato (1995) elucida que existe uma tendência por parte da historiografia oficial em abordar com um certo constrangimento as sublevações dos negros contra o sistema escravagista na história da colonização francesa no Caribe. Segundo a autora, até anos recentes, foi atribuído pouco interesse à historicização da marronagem e, talvez, por isso, essa forma de revolta e fuga de homens e mulheres negras das ilhas “não conseguiu permanecer na memória da população como uma manifestação legítima de resistência de uma coletividade ameaçada” (DAMATO, 1995, p. 174). Damato ainda afirma que na praça principal de Port-au-Prince, no Haiti, existe uma estátua de um negro marrom, mas representado como um herói anônimo; já em Martinica, a população passou a vê-lo como um bandido, e seu nome um mito assustador de crianças.

Porém, teóricos, como René Depestre (1980), atribuíram ao vocábulo “marronagem” uma significação mais ampla e positiva. Depestre destaca que no plano cultural, por ele denominado de “marronagem cultural”, os negros escravizados da África e seus descendentes deram novas significações à sua “condição de negro” a fim de fazer prosperar sentimentos de liberdade e identidade humanas. Eles “marronizaram”, com criatividade heróica e clandestina, aqueles mecanismos desculturalizantes ou assimilacionistas do regime escravagista, resultando na reelaboração de tradições africanas fragmentadas durante o choque da conquista.

Graças às faculdades da memória coletiva e do imaginário, eles puderam inventar novas regras de vida em sociedade que reestruturavam a identidade perdida. Essa criatividade vital manifestou-se nos domínios mais variados dos métodos de trabalho agrícolas às normas do trabalho e da família; da religião ao folclore; da linguagem às formas de cozimento à alimentação; do ritual funerário à expressão corporal nas tradições de movimento da dança e do coito; da magia à farmacopeia popular; da música à literatura oral e aos jogos de sociedade; da forma de carregar as crianças ao penteado das mulheres; da mitologia à resistência armada (DEPESTRE, 1980, p. 14).

Cita-se como exemplo de marronagem cultural a resistência às imposições forçadas da religião cristã dos europeus aos negros africanos escravizados e seus descendentes,

denominado “marronagem religiosa” ou “marronagem mística”. Conforme Depestre (1980, p. 13), esse movimento de protesto dos negros contra a pressão evangelizadora do Ocidente permitiu a organização de uma rede clandestina, nas plantações ou nas comunidades marrons, “de correspondências e de cumplicidades míticas e ritualísticas entre os representantes e os rituais do catolicismo e os cultos africanos yoruba, fon, fanti-ashanti, banto, congo, etc”. Para o autor, algumas expressões africanas apresentaram-se no movimento “despertar norte americano” sob a forma de psicodrama e catarse individual e coletiva, “de expressões contestadoras do ‘vale de lágrimas americano’ que o capitalismo cultivou apaixonadamente com a cana de açúcar, o café, o algodão, as especiarias, o milho e os bananais do continente” (DEPESTRE, 1980, p. 14).

No romance, o personagem Iphigene também se destaca por sua insolência, recalitrância e teimosia, “cujo temperamento não conseguiram domar” (CONDÉ, 1997, p. 208). Após ter sofrido açoite do contramestre que o deixou quase morto, é levado pelos escravizados da plantação para ficar sob os cuidados de Tituba que nessa ocasião acabara de abandonar o acampamento dos fugidos, retornando à sua antiga choupana. Sua saída da comunidade foi motivada pelas indiferenças de Christopher, chefe dos marrons: ele passou a tratá-la cada vez com mais desprezo ao perceber que ela não tinha poder algum que pudesse torná-lo invencível em batalha contra os brancos e a usá-la como objeto aliviador de suas incontinências sexuais. “Entrava na minha choupana, no escuro da meia-noite, e me pegava sem tirar a minha roupa [...]. Compreendi que era preciso ir embora, que minha presença já não era desejada” (CONDÉ, 1997, p. 203). Iphigene planejou junto com Tituba e outros negros conspiradores a organização de uma revolta geral na ilha. O plano consistia em uma dada noite atacar a habitação dos brancos com tochas de fogo feitas com pau goiabeira e armas – fuzis, pólvora e balas – saqueadas de depósitos de munições da ilha, e repartidas entre eles. Na última noite antes do ataque final, alguém havia denunciado a ação sublevadora, e logo os soldados ingleses decidiram pôr fim à conspiração sem antes ter sido efetuada. Após inspecionarem todas as plantações, prenderam aqueles considerados os principais mentores da revolta geral, entre eles Iphigene e Tituba, conduzindo-os à forca e executando-os em público.

Os plantadores decidiram dar um exemplo, pois em três anos era a segunda grande rebelião. Tinham a garantia do socorro total das tropas inglesas, que vieram defender a ilha dos ataques vizinhos, e nada foi deixado ao acaso. As plantações foram sistematicamente revistadas e os escravos suspeitos acuados debaixo de algum cabaceiro. Depois, baionetas na nuca, empurravam toda aquela gente até uma vasta clareira onde dezenas de patíbulos tinham sido armados [...]. Olhava para Iphigene. Como tinha sido o

mentor, tinham batido tanto nele que mal podia se manter em pé [...]. Seu corpo foi o primeiro a rodar no vazio, suspenso numa forte viga [...] Fui a última a ser conduzida ao patíbulo. Ao meu redor, árvores estranhas exibiam frutos estranhos (CONDÉ, 1997, p. 223-224).

Consciente de que mesmo que o plano de ataque às habitações dos brancos viesse a sucumbir, para Iphigene o importante era ter tentado e “ter recusado o fatalismo do azar” (CONDÉ, 1997, p. 221). Diferente da revolta geral ocorrida em barbados na obra de Maryse Condé, no romance *O reino deste mundo*, de Alejo Carpentier (2009), no capítulo oito da primeira parte, a estratégia de revolta encabeçada pelo mandinga Mackandal na colônia de Santo Domingo foi levada a cabo. O plano arquitetado consistia em levar à morte os colonizadores, suas famílias e rebanhos: adicionava-se em suas comidas e bebidas veneno destilado das plantas produzido pelo mandinga durante sua fuga do pastoreio às matas. Esse ataque subversivo, com o apoio de outros sujeitos escravizados, trouxe terror aos fazendeiros franceses da ilha, ao que se decide levar Mackandal à fogueira por motivos similares aos que levaram Tituba. De modo aproximado, eis em cena o mecanismo da punição exemplar, também presente no romance de Carpentier.

Tituba, narrando as várias formas de resistência negra escravizada, também revela um pensamento feminino negro subversivo em relação à dominação negra masculina, seja durante sua estadia dentro da comunidade marrom ou fora dela. As falas de Christopher<sup>31</sup> endossam um discurso sexista quando, por exemplo, em tom de zombaria, nega à protagonista o direito de combater com ele os brancos, alegando que o dever das mulheres não é fazer a guerra, mas fazer o amor. A manutenção desse mesmo discurso estende-se a Iphigene: ao relatar para Tituba a história de seu nascimento, revela que seu pai, chamado Ti-Noel<sup>32</sup>, confiava às inúmeras mulheres negras, espalhadas pelas plantações, a reprodução de sua semente, porém, enfatizando se tratar de “sua semente masculina” (CONDÉ, 1997, p. 209). Por meio dessas análises, advoga-se que embora nesse contexto se possa pontuar questões comuns que unem

<sup>31</sup> Em *Eu, Tituba feiticeira... negra de Salem*, os negros que compunham a comunidade marrom nos morros de Barbados, cujo chefe chamava-se Christopher, viviam constantemente temendo ataques dos brancos, visto que, na luta pela libertação, estavam em desvantagem por não serem numerosos e nem estarem suficientemente armados – possuíam apenas “meia dúzia de fuzis e mocas de madeira de guáico” (CONDÉ, 1997, p. 200). Daí advém o motivo da exigência de Christopher para que Tituba o torne invencível na batalha, pois acreditava ele nos poderes mágicos da heroína das Antilhas. “– Escute, não é bobagem o que eu tenho na cabeça! [...] Tituba, quero que me tornes invencível! [...] Você é feiticeira? Sim ou não?” (CONDÉ, 1997, p. 190-191).

<sup>32</sup> Em Barbados, Ti-Noel tornou-se uma lenda entre os negros escravizados por suas grandes façanhas na luta contra o colonizador. “O fuzil do branco não é capaz de matar Ti-Noel. Seu cão não é capaz de mordê-lo. Seu fogo não é capaz de queimá-lo. Papai Ti-Noel, abre-me os caminhos” (CONDÉ, 1997, p. 188). Ti-Noel, igualmente, é personagem importante em *O reino deste mundo*, dada sua intermediação de diálogo entre Mackandal e os sujeitos escravizados nas plantações, quando do período em que o mandinga esteve recluso na mata, estudando a flora para destilação de venenos que seriam utilizados na sublevação levada a termos na ilha.

homens e mulheres negras, como a luta pela libertação, verifica-se a existência dos valores patriarcais que, já estruturados dentro e fora das comunidades *marrons*, insistem em manter a mulher negra em posições subalternas, sempre subservientes.

Quando vieram transportadas à força das várias regiões da África, a situação histórica das mulheres africanas e das que destas descenderam foi negada pelo poder patriarcal racista e sexista, sendo este poder, para Alba Carosio (2014, p. 12), o aliado mais antigo e forte da colonização que abrangeu as esferas da vida pública e privada. Esse padrão de poder, seguindo o raciocínio de Lélia Gonzalez (1988, p. 135), fundamentando-se nas condições biológicas de raça e sexo, tem subjugado as mulheres negras, falando por elas, definindo-as e classificando-as. Para ela, o poder patriarcal racista-sexista, enquanto ordem ideológica de dominação masculina, relegou às mulheres negras o direito de exercerem voz política em vários aspectos, como o protagonismo de suas próprias histórias, uma vez que estas foram contadas desde um lugar exógeno, e, para citar os termos de Angela Gilliam (1996, p. 308), a responsabilização de criar suas próprias identidades. Objetivando mostrar como esse padrão de poder infantiliza as mulheres negras, alienando-as, Gonzalez recorre à categoria de pensamento laciano *infante*<sup>33</sup> que caracteriza aquele sujeito que é falado pelos outros:

El concepto de *infante* se constituye a partir del análisis de la formación psíquica del niño que, al ser hablado por los adultos en tercera persona, es consecuentemente, excluida, ignorada, hecha ausente, a pesar de su presencia; se reproduce entonces esse discurso y habla de si en tercera persona (hasta el momento en que aprende a cambiar los pronombres personales). De la misma forma, nosotras, mujeres y no-blancas, hemos sido habladas, definidas y clasificadas por un *sistema ideológico de dominación* que nos infantiliza. Al imponernos un lugar inferior en el interior de su jerarquía (apoyado en nuestras condiciones biológicas de sexo y raza), suprime nuestra humanidad justamente porque se nos niega el derecho de ser sujetos no sólo de nuestro propio discurso, sino de nuestra propia historia. Es innecesario decir que con todas estas características, nos estamos refiriendo al *sistema patriarcal-racista* (GONZALEZ, 1988, p.135).

Partindo desses pressupostos, histórias enunciadas desde um lugar feminino negro americano apontam para a necessidade de desvencilhar acordos patriarcais estabelecidos.

---

<sup>33</sup> Lélia Gonzalez também mostra que a categoria *infante* está intimamente relacionada com a categoria laciana denominada de *sujeto-supuesto-saber*. Segundo a autora “La categoría de *sujeto-supuesto-saber*, se refiere a las identificaciones imaginarias con determinadas figuras, a las cuales se les atribuye un saber que ellas no poseen (madre, padre, psicoanalista, professor, etc). Y aquí nos reportamos a los análisis de un Franz Fannon y de un Alberto Memmi que describen la psicología del colonizado frente al colonizador. A nuestro juicio, la categoría de *sujeto-supuesto-saber* enriquece todavía más el entendimiento de los mecanismos psíquicos inconscientes que se explican en la superioridad que el colonizado atribuye al colonizador. En este sentido, el eurocentrismo y su efecto neocolonialista, arriba mencionado, también son formas alienadas de una teoría e práctica que se percibe como liberadora”. (GONZALEZ, 1988, p.135).

Durante muito tempo esses acordos lograram por articular e perpetuar “histórias únicas”, aquelas que, nos termos de Chimamanda Adichie (2009), favorecem a produção e o estabelecimento de estereótipos enfatizadores das diferenças quando administrada sob uma óptica reducionista de quem está no poder. Ao refletir sobre as estruturas de poder no mundo e a relação existente entre estas e a história única, Adichie afirma que ambos são definidos pelo princípio do *nkali*, termo igbo que traduzido significa “ser maior que o outro”. Conforme a autora, a maneira como as histórias são narradas, o agente responsável por narrá-las, a ocasião temporal e a quantidade de histórias narradas são questões que estão sob o domínio e influência de quem concentra para si o poder:

Então, é assim que se cria uma única história: mostre a um povo como uma coisa, como somente uma coisa, repetidamente, e será o que ele se tornará. [...] A “única história cria estereótipos”. E o problema com os estereótipos não é que eles sejam mentira, mas que eles sejam incompletos. Eles fazem uma história tornar-se a única história. [...] A consequência de uma única história é essa: ela rouba das pessoas sua dignidade. Faz o reconhecimento de nossa humanidade compartilhada difícil. Enfatiza como nós somos diferentes ao invés de semelhantes. (ADICHIE, 2009).

Se para Adichie é impossível falar de história única sem abordar a questão do poder, então história única e poder patriarcal racista-sexista estão intrinsecamente relacionados, pois este, influenciando os mais variados âmbitos sociais, ideológicos e culturais, como observado por Gonzalez, tanto obliterou as histórias das mulheres negras, quanto institucionalizou e reproduziu formas opressivas, afetando o modo como essas histórias foram vistas e socializadas durante o regime escravista<sup>34</sup>, e cujas consequências desdobram-se, ainda, na

<sup>34</sup> Eduardo de Assis Duarte (2009) analisa de maneira crítica a presença do estereótipo da mulher negra em várias obras de autores da literatura brasileira. Começando por Gregório de Matos, destaca que inúmeros textos do poeta barroco vinculam a mulher negra ao desregramento e à promiscuidade, além de associá-la à feiura e a sujeira. Já na produção literária do século XIX, o pesquisador aponta que a erotização e a condição de corpo disponível da “mulher de cor” não faltam em romances como *Memórias de um sargento de milícias*, de Manoel Antônio de Almeida, onde a figura de Vidinha e os qualificativos dados a ela reforçam toda uma construção erótica; e na obra *O cortiço* Aluísio Azevedo personifica em Rita Bahiana o sensualismo desenfreado e a sexualidade animalésca. O protótipo da mulher negra símbolo de objeto sexual se perpetua na literatura do século XX, a começar por Jorge Amado que em *Gabriela, cravo e canela* exhibe a protagonista como objeto desejante e submisso; e no conto “A estória de Lélío e Lina” Guimarães Rosa apresenta Jini como um ser promíscuo que desvia os casados. Como se pode verificar, essas representações estereotipadas na literatura, Segundo Duarte (2013, p. 147), é abordado especialmente nos textos canônicos escrito por homens, onde o negro está presente mais como tema do que como voz autoral, estabelecendo “uma linha de continuidade entre construções propriamente literárias e um imaginário social eivado de preconceitos”. Para o pesquisador, a imagem negativa da mulher negra, inscrita tanto na ficção quanto na poesia, está intimamente ligada a um saber que parece provir da natureza das coisas e do mundo, nunca de uma codificação social ou cultural; ela é condensada a signo de um discurso racista e sexista na qual o modo de produção escravista é quem dita os valores e comportamentos (DUARTE, 2009, p. 6-7). Em muitos textos de importantes escritores observa-se uma constância no trato de um mesmo estereótipo, remetendo para uma mesma fixidez que

contemporaneidade. De acordo com Chimamanda Adichie, à medida que algumas histórias servem para expropriar e tornar maligno, arruinando a dignidade dos sujeitos subalternos e tornando difícil o reconhecimento da humanidade compartilhada, outras podem ser usadas para capacitar e humanizar, reparando essa dignidade perdida. Nesse sentido, a história de Tituba narrada desde si próprio salva o imaginário de se ter uma única história sobre ela, e por extensão, sobre outras mulheres vítimas dos muitos estereótipos coloniais que permaneceram vivos no imaginário social<sup>35</sup>, visto que a única história ligada a um pensamento patriarcal tem ofuscado aspectos importantes de sua história.

#### **4.2 A resistência frente ao olhar redutor do outro: insurreições desde uma ancestralidade negra feminina em *Eu, Tituba, feiticeira... negra de Salem***

Em *Eu, Tituba, feiticeira... negra de Salem* a resistência negra feminina revela, no plano discursivo, através de indagações e reposicionamentos, as inconsistências do discurso do poder patriarcal racista-sexista, onde Tituba expõe outras lógicas de feminilidades negras, históricas e políticas, contrapelo à lógica biologizada e ahistoricizada imputada pela

---

percorre os mais diversos tempos e espaços históricos. Em inúmeras histórias narradas eles reforçaram um projeto de desumanização da figura feminina com base, por exemplo, no estereótipo da “mulata assanhada”. De acordo com Eduardo de Assis Duarte (2009, p. 7), “tal inscrição provém diretamente do senso comum patriarcal e eurocêntrico que habita a colônia desde seus começos e se projeta rumo ao futuro”. Nesses termos, o que se verifica é que a história única criada sobre a mulher de pele escura, identificada como mulata – que deriva de *mulo* e *mula*, animais estéreis, frutos do cruzamento de cavalo e jumenta, ou égua e jumento (DUARTE, 2009, p. 12) – um ser dotado naturalmente da sensualidade e da promiscuidade, está presente, conforme Duarte, desde os textos de Gregório de Matos a Jorge Amado e Guimarães Rosa.

<sup>35</sup> Uma imagem racista-sexista que ainda permeia o senso popular diz respeito a mulher “forte”, naturalmente capaz de lidar com a dor e o sofrimento. Essa desvalorização continuada da natureza feminina, que tem suas bases nos mitos e estereótipos criados pelos colonizadores brancos, na qual todas as mulheres de cor escravizadas seriam capazes de suportar adversidades, dores e privações (hooks, 2014, p. 52), pode ser interpretada com base em dados empíricos quantitativos de um estudo realizado pela Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) nas maternidades do município do Rio de Janeiro. A pesquisa coordenada pela médica Maria do Carmo Leal, foi feita por meio de entrevistas e coletas de dados de prontuários de 9.633 puérperas brancas e negras no período de 1999 a 2001. A fim de analisar as desigualdades sociais e o acesso e utilização dos serviços de saúde entre os grupos de mulheres supracitados, os resultados da pesquisa revelaram que as mulheres negras estão em situação desvantajosa e de prejuízo em relação às mulheres brancas. Dentre os vários resultados empreendidos na pesquisa, abre-se destaque para a questão do uso do anestésico durante o trabalho de parto normal: enquanto que 13,5% das mulheres brancas não foram contempladas com o medicamento capaz de inibir a dor, às mulheres não brancas corresponderam quase o dobro dessa porcentagem, ou seja, 21,8%<sup>35</sup>. Essa situação não é apenas um caso isolado no Brasil. Nos Estados Unidos, por exemplo, a utilização da anestesia peridural também é mais frequente em mulheres brancas que nas mulheres de pele escura (CUNHA, GAMA, LEAL, 2005, p. 106). Mesmo que algumas pacientes sejam capazes de resistir ao trabalho de parto e o parto sem a necessidade de anestesia, fica subentendido a existência de certo condicionamento racista-sexista internalizado de forma consciente ou inconsciente dos profissionais da saúde responsáveis pela administração do medicamento. Assim como as mulheres de cor colonizadas estiveram em situações opressivas quando mitologias patriarcais-racistas as associaram a uma imagem estereotipada de “força”, capazes de suportar grandes dores (hooks, 2014, p. 52), é possível afirmar que a negação da anestesia a este percentual, em comparação com as mulheres de pele mais clara, remete àquela situação colonial, reforçando o mito e o estereótipo da mulher negra “forte”.

colonialidade do gênero. Já no plano das ações práticas, a narrativa evidencia como Tituba e outras mulheres negras escravizadas, em um contexto intensamente violento, lançaram mão de diversos recursos para praticarem agressões, de maneira aberta ou discreta, contra a dominação. As manifestações de insatisfação ocorreram de forma estratégica em diferentes situações, desde comportamentos agressivos individuais, até participações em confrontos coletivos. Estes momentos são destacados quando, por exemplo, Abena para se defender das agressões sexuais de Darnell Davis feriu-o no ombro com dois golpes de facão, e, visto que havia atacado um branco, cometeu um crime sem perdão sendo punida na forca; ou quando Tituba, frente às ameaças de Suzanna Endicott, toma a decisão de se proteger, abatendo-a “com uma doença incômoda, humilhante” (CONDÉ, 1997, p. 45), e, também, quando na revolta geral de Barbados a mesma assume posição de mensageira, levando e trazendo informações importantes entre a comunidade dos marrons e os demais sujeitos negros da ilha; tem-se, ainda, a personagem Sarah que, implorando a ajuda de Tituba, tentou se livrar de Priscila Henderson, esposa de Joseph Henderson, pois estava inconformada com os constantes espancamentos que levava de sua dona.

Em resposta a uma história que quase não demonstrou interesse nas diferenciações de gênero, infere-se que Maryse Condé legitima, mediante seu romance, histórias de mulheres negras que protagonizaram ações sublevadoras contra os sistemas de poder. Partindo da hipótese de que, dados os pontos de vista hegemônicos, o quase vazio historiográfico sobre a mulher negra tem sido constantes na historiografia de diferentes países das Américas, verifica-se a reabilitação dos detalhes esquecidos dessa história através de outras escritoras negras do continente. Yolanda Arroyo Pizarro, enquanto ensaísta e ficcionista portorriquenha, tem problematizado a história particular da mulher negra, criticando a pouca visibilidade dada às diferentes formas de opressão que a desumanizou e, principalmente, a escassa ou nenhuma informação nos estudos históricos de seu país sobre a resistência negra feminina dentro do contexto da escravização. Como sintoma dessa ausência e movida pela necessidade de repensar e visitar uma historiografia narrada desde uma visão androcêntrica, Arroyo Pizarro (2011) destaca, em seu ensaio “Hablar de las Ancestras: hacia una nueva literatura insurgente de la afrodescendencia”, a importância de evidenciar histórias de insurgências dessas mulheres desde as *ancestras*. Segundo a escritora, falar das *ancestras* significa complementar os vazios deixados pela historicidade desde uma ficção narrativa uma vez que às mulheres negras e escravizadas até em suas sublevações não foram lembradas.

Siento que Ancestra es más adecuado, llena el vacío de la historicidad y de la responsabilidad poética que me obliga a contar la vida de mis antepasadas y antecesoras, seres humanas que son las que deseo resaltar porque entiendo que ellas mismas me lo piden en un trance literario. Lo correcto, dado el machismo y racismo rampante que se vive en mi país hoy, es hablar de mis Ancestras negras provenientes de África. Al menos así me siento yo, con la necesidad de escudriñar y plasmar en literatura ese arrebatado mental que me alborota los sentidos hasta que pongo manos a la obra (ARROYO PIZARRO, 2011).

A adequação de *ancestro*, termo masculino que em espanhol significa antepassado ou antecessor, à *ancestra*, um neologismo feminino criado pela autora, permite evidenciar os choques das brutalizações que mulheres negras escravizadas foram submetidas, e, principalmente, ressaltar, revolucionárias e subversivas, suas insurgências protagonizadas, pois apesar das opressões e dos abusos, “fueron mujeres hábiles, astutas, muy dispuestas para la batalla, muy orientadas a devolver el golpe en la lucha” (ARROYO PIZARRO, 2011). Para Alcione Alves (2015), Yolanda Arroyo Pizarro, ao perceber dificuldades do reconhecimento e legitimação de mulheres negras na historiografia portorriquenha – que está inscrita primeiramente desde um lugar branco e, depois, desde um lugar negro masculino – e em uma história possível das literaturas negras femininas, demarca um lugar feminino ao considerar como um problema a naturalização do lugar de enunciação masculino. De acordo com o autor, ela não aceita a redução do Diverso feminino à caracterizações de cunho universal ou humanista quando de modo frequente se sustenta que falar de homem não implica um recorte de gênero, mas uma referência à condição humana. Assim, o pensamento de Arroyo Pizarro

se dedica, imediatamente, a recusar tal naturalização porquanto veículo de violência de gênero e, a partir deste movimento inicial, preparar sua noção de ancestralidade, no que ela traz de original: seu neologismo permite, simultaneamente, perceber alguns lugares de enunciações femininos e assinalar a naturalização de enunciações masculinas (ALVES, 2015, p. 16-17).

A reivindicação da enunciação da mulher negra desde uma ancestralidade negra feminina não é apenas problematizada pela autora através de sua abordagem ensaística. Enquanto ficcionista Arroyo Pizarro também inscreve desde os paratextos de seu livro de contos *las Negras*, publicado em 2012, a necessidade de perceber os lugares de enunciação femininos obliterados por uma historiografia produzida desde sujeitos masculinos, daí advém sua primeira dedicatória “a los historiadores, por habernos dejado fuera. Aquí estamos de

nuevo... cuerpo presente, color vigente, declinándonos a ser invisibles... rehusándonos a ser borradas” (ARROYO PIZARRO, 2012). Na referida obra tem-se como epígrafe um trecho do texto de Guillermo A. Baralt que demonstra, a partir de análises de fontes históricas primárias, que os negros escravizados da ilha de Porto Rico se rebelavam com frequência, indo de encontro às informações historiográficas anteriores, a de que houve apenas uma pequena quantidade de insurreições durante o século XIX. Estrategicamente, de forma dialógica e complementar ao que Baralt havia registrado, Arroyo Pizarro inclui uma segunda epígrafe em *las Negras* com um excerto de Gabryela Sonya<sup>36</sup>, esta argumentando que as inúmeras mulheres negras escravizadas tomaram a iniciativa, individual ou coletiva, de também transgredirem e quebrantarem a ordem vigente opressora, cujos papéis eram ativos e protagônicos “en la mayoría de las sediciones y revueltas celebradas” (SONYA, *apud* ARROYO PIZARRO, 2012).

Para Alves (2015, p. 20), a escritora portorriquenha quando evidencia Baralt e Sonya respectivamente como epígrafes de seu romance não apenas reconhece a relevância dos estudos dos historiadores negros na revisão crítica da historiografia de seu país, ressaltando os avanços científicos desde um lugar negro, mas também enfatiza, principalmente, “o quanto esta enunciação negra se mostra refratária à presença, à ação de mulheres negras nos processos de resistência ao regime escravocrata e de construção identitárias aí observáveis”. De acordo com o autor, a recorrência desses silenciamentos pode ser constatada a partir de uma enunciação feminina negra que, desde seus textos, como verificados na escrita ensaística e literária de Arroyo Pizarro, reivindica memórias denegadas nas historiografias disponíveis. Nesse sentido, o processo de narrar, recuperando ficcionalmente uma história feminina negra ainda não contada desde posições exógenas, mas desde um lugar negro, constitui uma estratégia de preencher as insuficiências de uma história já estabelecida. Em outras palavras, escritoras negras, ao narrar o passado de suas ancestras, apontando novas possibilidades de leitura, cooperam para que esse passado não seja totalmente esquecido. Concorde-se com Alves (2015, p. 24-25) quando afirma que “quando não narráveis desde posições exógenas” cabe aos próprios sujeitos negros narrarem a si próprios, um fundamental exercício que apresenta-se tanto como direito quanto como um problema, uma afirmação, uma reparação:

---

<sup>36</sup> “Gabryela Sonya” se trata de um pseudônimo criado pela autora no ano de 1998 especialmente para dialogar com as formulações de Baralt. “Para esa fecha yo asistía a una iglesia muy fundamentalista que sin duda se escandalizaría por mis escritos de tendencia transgresora Bajo el nombre de Gabriela Sonya me inventé esta cita intentando dialogar de algún modo con el escrito de Baralt” (ARROYO PIZARRO, 2011). Para Alcione Alves (2015, p. 19), a invenção deste pseudônimo alude ao destaque da dimensão dupla complementar entre ficcionalidade e ensaio, “visando à constituição de uma rede integrada de mais mulheres”.

Quem não faz parte da História, não existe. Caso não nos lancemos à tarefa de nos narrar, com a morte, nossa e daquelas(es) que nos lembram, entramos na dimensão do que não existe; ainda que, como pesquisadoras(es) negras(os), procedemos reivindicando “claro que existem” ou, a depender das posturas epistêmicas fundadoras de nosso fazer científico, eventualmente reivindicuemos “claro que existimos”, mostra-se necessário compreender que, dados os princípios de uma historiografia tal como intuitivamente a conhecemos (uma historiografia na base de nossos processos de construções identitárias nacionais, por exemplo), quem dela não faz parte não existe; não se trata apenas de obliterar nossos nomes em registros públicos mas, se não constamos em uma historiografia oficial, em livros didáticos, em museus, em uma história da literatura, as populações posteriores podem ser levadas a supor que quem “está fora da História” não existe (ALVES, 2015, p. 24-25).

A noção de ancestra proposta por Yolanda Arroyo Pizarro se torna frutífera para compreender a necessidade e a importância de legitimar desde a ficção histórias de insurgências vivenciadas e relatadas por suas personagens em *las Negras*. Em seu livro de contos, composto de três textos narrativos – “Wanwe”, “Matronas” e “Saeta” –, Arroyo Pizarro propõe mostrar o protagonismo de mulheres negras insurretas, provenientes da África que, fartas de suas condições de escravizadas e das inúmeras tentativas de fuga sem êxito, intentaram transgredir a ordem. No conto “Matronas”, por exemplo, narra-se a história de Ndizi, uma africana sequestrada pelos próprios membros da sua aldeia natal, vendida aos brancos e levada à força para as Américas. Ela recorda os dias trabalhados nos vários postos da atividade colonial, desde o âmbito doméstico até às atividades agrícolas, exercendo funções de cozinheira, obreira das plantações de cana-de-açúcar, curandeira e parteira. Seu deslocamento por diversas castas e o consequente diálogo com as diferentes culturas e linguagens que permeavam o espaço colonial caribenho lhe permitiu aprender um amplo domínio linguístico que agrega o Castelhana, Ioruba, Wolof, Congolês, Francês, Inglês, além de também ter conhecido um pouco a língua dos nativos da ilha em que a mantiveram escravizada, “aquellos que los blancos llaman taínos y que escassean” (ARROYO PIZARRO, 2012).

Ndizi encabeçou revoltas, motins e fugas, por isso foi considerada nas judicaturas públicas insurreta e sediciosa. Dos crimes cometidos e registrados no livro das plantações consta-se como mais grave o assassinato dos bebês recém-nascidos de suas companheiras. Essa conduta desafiadora, também praticada por outras parteiras negras no texto ficcional, pode ser entendida como uma forma de tomar partido na administração, dos seus próprios corpos, dos corpos daquelas que compartilhavam a mesma origem, e mesmo da vida de seus próprios filhos, configurando um método de resgate e ressignificação de suas feminilidades,

sob a forma de renúncias voluntárias ou compelidas. “La madre no se da cuenta, o lo prefiere, o lo ha pedido” (ARROYO PIZARRO, 2012).

Conforme Elizabeth Fox-Genovese (*apud* BHABHA, 2013, p. 43), o infanticídio, aliado ao assassinato e à automutilação, constitui uma dinâmica psicológica profunda de toda resistência contra a dominação colonial, pois, tais práticas, íntimas e de violências, induziriam a uma autodefinição da mulher negra escravizada no sentido de restaurar o direito de posse sobre si mesma, sobre seu corpo, sobre suas ações, sobre a criança que amava. Para Linda Brent (*apud* hooks, 2014, p. 19), as mulheres negras, não bastasse a opressão comum a todas(os), foram vítimas de danos, sofrimentos e mortificações peculiares, e contra essas violências peculiares, em “Matronas”, o golpe na luta é devolvido. As insatisfações das mulheres em permanecerem passivas aos papéis humilhantes e degradantes atribuídos a elas pela colonialidade do gênero, como a de reprodutora e de objeto sexual, motivaram-nas na união, organização e protagonismo de rebeliões dissimuladas, comandadas por Ndizi. Assim, tanto o infanticídio quanto o aborto, levados a cabo por mães negras escravizadas, consistiam em maneiras de combater a institucionalização do racismo e do sexismo, estes, para bell hooks (2014), sistemas controladores dos corpos e das vidas das mulheres negras subjugadas.

Em um exame retrospectivo sobre a experiência das mulheres negras nas colônias dos Estados Unidos, bell hooks (2014) descreve que quando o comércio negreiro no Atlântico começou a prosperar, as mulheres negras africanas, mais vulneráveis e menos resistente em força que os homens, foram alvos frequentes dos colonizadores no processo de captura. Em várias situações, as mais importantes da tribo, como a filha do rei, eram usadas para atrair outros membros, facilitando os sequestros; já as transgressoras de importantes leis tribais, como as que praticaram adultério, eram vendidas pela própria tribo aos colonizadores.

Quando estavam a bordo dos navios negreiros, elas, ao contrário dos homens, não constituíam ameaça para os escravagistas, e por isso eram menos temidas. “Era apenas na relação com a mulher negra escravizada que o escravagista branco podia exercitar livremente o poder absoluto, podia brutalizar e explorá-las sem receio de uma prejudicial retaliação” (hooks, 2014, p. 15). Tanto os homens quanto as mulheres, durante a passagem da África para as Américas, eram chicoteadas(os), marcadas(os) a ferro em brasa e despidas(os) de suas roupas, mas, somente a nudez das mulheres negras “servia de constante lembrança da sua vulnerabilidade sexual” (*idem*). hooks destaca que muitas das que já estavam grávidas antes de serem comercializadas ou sequestradas viveram em condições de risco dentro das embarcações, como a falta de uma alimentação adequada e partos realizados sem nenhum cuidado ou assistência, com seus corpos expostos ao sol ou ao frio.

O número de mulheres negras que morreram durante o parto ou o número de nados mortos nunca será conhecido. As mulheres negras com crianças a bordo nos navios negreiros foram ridicularizadas, vaiadas e ameaçadas depreciativamente pela tripulação escravagista. Frequentemente os escravagistas brutalizavam as crianças fazendo-as ver a agonia de suas mães. Na sua conta pessoal de vida a bordo do navio negreiro, os Weldons relatam um incidente no qual uma criança de nove meses foi chicoteada repetidamente por recusar-se a comer. Quando a tarefa falhou em forçar a criança a comer, o capitão ordenou que essa criança fosse colocada de pé dentro de um pote de água fervente. Depois de experimentar outros métodos de tortura sem sucesso, o capitão derrubou a criança causando sua morte. Não satisfeito com este ato sádico, ele comandou então que a mãe atirasse o corpo da criança borda fora. A mãe recusou mas foi batida até que se submeteu (hooks, 2014, p. 16).

Para bell hooks, as variadas formas de torturas e castigos praticadas pela tripulação colonizadora durante a travessia no navio negreiro contra as mulheres africanas que possuíam ou não filhos – os estupros, os castigos físicos, as violências contra seus bebês – eram parte de um processo domesticador que as transformariam em seres passivos, uma forma de doutrinação que as preparariam para serem vendidas no mercado negreiro e, assim, trabalharem nas residências das famílias brancas como cozinheira, ama-seca, escravizada doméstica. “Para fazer seu produto vendível, o escravagista tinha de garantir que nenhuma serva mulher negra rebelde iria envenenar a família, matar as crianças, incendiar a casa, ou resistir sob qualquer outra forma” (hooks, 2014, p. 17). É necessário salientar que, de acordo com a autora, a princípio o homem negro era mais caro e mais importante para os negócios da escravatura em relação à mulher negra, porém, com a carência de trabalhadores e a limitação das relações inter-raciais entre brancos e negros promulgada a partir de leis, a mulher negra começa a adquirir grande importância para a economia, já que as crianças que delas eram nascidas seriam legalmente escravizadas.

Por isso, nesse contexto norte americano, dava-se à mulher negra uma nova função, a de reprodutoras, pois “os agricultores reconheceram o ganho econômico que podiam acumular criando as mulheres negras escravas. Os ataques virulentos à importação de escravos também conduziram a uma maior ênfase sobre a criação de escravos” (hooks, 2014, p. 14). A reprodução dessas mulheres, argumenta hooks, passou a ser uma prática habitual consistindo em um método socialmente legitimado de exploração sexual: enquanto os estereótipos da mãe como instintivo estava relacionado ao corpo das mulheres brancas da elite colonial, protegido e sacralizado pela lei e pela igreja<sup>37</sup>, o corpo das mulheres negras, sem

---

<sup>37</sup> No século XIX a religião cristã disseminou a imagem da mulher branca como pura e não sexual, ao contrário da antiga percepção que delas se tinha, a de pecadoras e sedutoras sexuais. bell hooks descreve que elas foram

tutela da lei, da religião cristã, ou mesmo da ciência, além dos constantes assaltos sexuais, era visto como uma fonte de lucro para os senhores brancos:

Ao contrário da descendência das relações entre homens negros e mulheres brancas, a descendência de qualquer mulher negra escrava sem levar em conta a raça do seu companheiro seria legalmente escrava e assim propriedade do dono a que a escrava pertencia. Como o valor de mercado das mulheres negras aumentou, um largo número foi roubado ou comprado por negociantes brancos (hooks, 2014, p. 14).

A coisificação dos sujeitos negros(as) na condição de mercadoria influenciava diretamente no exercício da condição materna das mulheres negras, porquanto seus filhos, após nascerem, não mais lhes eram de sua propriedade, já que a maioria dos casos eles eram vendidos. Para tanto, descreve hooks, os colonizadores lançavam mão de variados métodos para estimular as mulheres negras a gestarem filhos com o objetivo de usá-los e comercializá-los, o que consignava a elas à função de trabalhadoras procriativas. Os meios incentivadores para a reprodução envolviam ameaças de violências e o estabelecimento de sistemas de prêmios como, por exemplo, oferta de animais, vestidos, sapatos e até mesmo pequenas somas de dinheiro, porém, “poucos donos de escravos prometiam liberdade às mulheres negras que tinham dado à luz a grandes famílias” (hooks, 2014, p. 31). Nesse sentido, a gestação de filhos, para hooks, era opressiva para todas as mulheres negras na situação de sujeitos escravizadas.

Torna-se importante considerar também que boa parte delas, por conta da dura jornada de trabalho nas plantações, da má alimentação e dos constantes maus tratos recebidos, possuíam condições físicas debilitadas, e isso impedia o desenvolvimento da criança em seus ventres, causando a morte dos nascituros. Por outro lado, embora vivendo sob más condições, outras possuíam um maior potencial reprodutivo, significando, de acordo com Sonia Giacomini (1988, p. 24), a ocorrência da gestação, parto e amamentação dos filhos nascidos vivos, o que penalizava, ainda mais, a mãe por suas funções reprodutivas, pois mesmo durante a lactação elas não eram isentadas dos castigos físicos e do trabalho exaustivo das plantações.

---

exaltadas pelos homens como deusas, tornando-se, assim, dignas de amor, admiração e respeito. Nas palavras da autora, enquanto a sexualidade da mulher branca foi suprimida ao ser associada ao símbolo da virgem Maria, mãe, companheira e subserviente, a mulher negra desse mesmo período foi constantemente explorada sexualmente, dado que ao mesmo tempo em que essa nova identidade foi imposta às mulheres brancas pela religião cristã, formava-se, também, o submundo massivo da prostituição: “Enquanto os colonizadores brancos adotaram uma identidade moralista para si mesmos, ficaram ainda mais ávidos de rotular o povo negro de pagãos sexuais. Como a mulher foi designada como a causadora do pecado original, as mulheres negras eram naturalmente vistas como a personificação da maldade e da luxúria sexual. Elas foram rotuladas de Jezebeis, sedutoras sexuais e causadas de levar os homens brancos para longe de sua pureza espiritual em direção ao pecado” (hooks, 2014, p. 26).

Diante dessas informações, a pesquisadora lança a seguinte indagação: “quando a despeito disso, a gravidez vingava, quais não seriam as condições que a levariam, muito frequentemente, como sugerem nossos autores, a matar os próprios filhos?” (GIACOMINI, 1988, p. 26). Visto que, ainda conforme Giacomini, o apoio de referências históricas sobre tais práticas poderiam indicar “um caminho fértil para o entendimento da concepção que teriam as escravas a respeito da maternidade”, a historiografia não dispõe de um arsenal de fontes escritas e orais suficientes – relatos e depoimentos diretos dessas mulheres – que permita uma análise aprofundada da questão dos abortos e dos infanticídios durante o período da colonização, porém,

não seria, no entanto, descabido identificar na prática do aborto e do infanticídio uma forma de resistência da escrava, seja às péssimas condições oferecidas à procriação, seja ainda à inevitável condição escrava que legaria em herança aos filhos. Os infanticídios, vistos sob esse prisma, sobretudo, a única e trágica forma visualizada pela mãe escrava de livrar seus filhos da escravidão [...] (GIACOMINI, 1988, p. 26).

A significação política do infanticídio e do aborto no romance *Eu, Tituba, feiticeira... negra de Salem* relaciona-se à recusa de Tituba à sua condição de sujeito escravizado e às estratégias de travamento da engrenagem colonial ao não mais gerar escravizadas(os) no sentido mais lato possível<sup>38</sup>. Tituba foi testemunha ocular do estupro e do enforcamento de sua mãe Abena, da consequente venda de seu padrasto Yao por Darnell a outro plantador chamado John Inglewood, e das severas punições dos homens negros pelos plantadores, deixando “troncos e costas cobertos de feridas escarlate” (CONDÉ, 1997, p. 16). Ela assistiu sujeitos escravizados acorrentados pelos pés e corda no pescoço, levados e vendidos em

<sup>38</sup> É interessante destacar que o infanticídio e o aborto também são temáticas recorrentes dentro de outros textos femininos negros americanos. No romance *Um defeito de cor*, da escritora brasileira Ana Maria Gonçalves, a protagonista Kehinde, já grávida, com o auxílio da amiga Esméria, decide recorrer à prática abortiva, uma vez que ambas tinham dúvidas quanto a paternidade da criança. “Não pensei muito sobre isso na época, pois era comum que as crianças morressem no ventre da mãe ou mesmo logo ao nascer, e a que eu estava esperando foi apenas mais uma” (GONÇALVES, 2013, p. 361). Assinala-se que tal interpretação não se mantém em função das dúvidas das personagens quanto a paternidade do filho de Kehinde, mas a situação em si leva a pressupor uma outra interpretação, a de que a opção de controlar sua própria maternidade constitui um ato político contra um sistema falocêntrico que tenta exercer de maneira opressiva o controle sobre seu corpo. Já no romance *Amada*, da escritora estadunidense Toni Morrison, as violências perpetradas contra Sethe pelos homens da plantação dos Garner, e o desejo de criar seus filhos longe do sofrimento e da humilhação, foram as principais causas incitadoras de sua fuga, nos Estados Unidos do século XIX. Ao ver-se encurralada pelos seus caçadores, toma a imprevisível atitude de tentar assassinar todas as crianças que carregava consigo. “Dentro, dois meninos sangravam na serragem e terra aos pés de uma que segurava uma criança empapada em sangue junto ao peito com uma mão sustentava um bebê pelos tornozelos com a outra. Ela não olhou para eles; simplesmente balançou o bebê na direção das pranchas da parede, errou e tentou acertar segunda vez, quando do nada – na fração de segundo que os homens passaram olhando o que havia para olhar – o negro velho, ainda miando, entrou correndo pela porta atrás deles e arrebatou o bebê do arco de balanço da mãe” (MORRISON, 2011, p. 217).

Bridgetown, “e, depois, dispersos aos quatro ventos da ilha, separando-se pai de filho, mãe de filha” (CONDÉ, 1997, p. 20). Tituba testemunhou seu corpo ser reduzido a animalidade, a objeto invisível, a mercadoria, a escravizada doméstica, racializado e sexualizado pelos colonizadores brancos. O sofrimento, a subalternização e a exclusão do convívio social a fez compreender que para uma mulher negra a “maternidade não é uma felicidade. Ela joga num mundo de servidão e de abjeção um pequeno inocente, a quem será impossível mudar o destino” (CONDÉ, 1997, p. 71). Após certeza da gravidez, sentenciou que seu filho não viveria. “Foi um pouco depois disso que me dei conta de que estava grávida e decidi matar a criança” (CONDÉ, 1997, p. 70).

Tituba recorda que durante toda sua infância presenciou mães negras praticando infanticídios e abortos se valendo dos mais variados recursos: elas enfiavam um extenso espinho na parte membranosa do crânio do bebê ainda recém-nascido, usavam faca untada com veneno para cortar o cordão umbilical, ou os abandonavam durante a noite em algum local “frequentado por espíritos irritados” (CONDÉ, 1997, p. 71). Também descreve que ouviu mulheres escravizadas compartilhando entre si receitas de poções, lavagens e injeções capazes de deixá-las para sempre estéreis, inférteis, impossibilitadas de engravidarem, transformando-as “em túmulos alcatifados de sudários escarlates” (*idem*).

Estabelecendo um paralelo com o livro de contos *las Negras* sublinha-se a descrição de outros recursos viabilizadores dessa transgressão. Durante os atos infanticidas praticados por Ndizi, várias mães não se davam conta do crime, entretanto outras decidiam pelo fim da vida de sua criança “suplicando en lengua desconocida para el blanco. El acto, que puede ser sutil, pasa desapercibido por el velador de recién nacidos, que vigila procurando la sobrevivencia del futuro esclavo” (ARROYO PIZARRO, 2012). Ao realizar o parto de suas companheiras, Ndizi afogava os bebês dentro do balde de coletar placentas, os sufocavam com os dedos as pequenas gargantas ou com os próprios cordões umbilicais os asfixiavam antes de saírem do ventre. Se por algum imprevisto o crime não pôde ocorrer durante o parto, ela adicionava, dissimuladamente, nas comidas, purês e frutos das crianças sangue contaminado com tétano ou disenteria, ou as vezes colocava a mistura contaminada sobre “el pezón de mis tetas y los lacto. O deposito casabe sin humedecer cerca de sus amígdalas y obstruyo las narices” (ARROYO PIZARRO, 2012).

No propósito de livrar o filho do mundo de servidão e abjeção em que vivia, Tituba se vale dos conhecimentos botânicos apreendidos com Man Yaya quando ainda residia em Barbados. Foram-lhe ensinadas as plantas, as que dão sono e curam feridas e úlceras, as espécies que espanta ladrão e as que acalmam epiléticos. “As que põem nos lábios dos

furiosos, dos desesperados e dos suicidas palavras de esperança” (CONDÉ, 1997, p. 18). Mesmo após a morte de Man Yaya, continuou suas pesquisas sobre as plantas, aventurando-se dia após dia dentro das matas, “casando passiflora com ameixa-brava, erva venenosa com azedinha e azaléia das azaléias com persulfurosa” (CONDÉ, 1997, p. 21). Acreditava também que o poder das drogas e poções fabricadas reforçava-se graças aos seus encantamentos. Conhecedora da flora da ilha, Tituba não teria nenhum obstáculo de encontrar alguma erva venenosa que pudesse auxiliá-la na ação, já premeditada e deliberada, de abortar a criança que levava em seu ventre.

Quando descobriu que estava grávida não mais residia em Barbados, pois já havia cruzado o oceano Atlântico para chegar em Boston, nos Estados Unidos, juntamente com a família de Samuel Parris e John Índio, e só posteriormente partindo para Salem. Assim, alheia a flora local de Boston, uma vez que estava habituada a manipular as plantas nativas de Barbados, sua terra natal, teve que operar a apropriação e a ressignificação da natureza desse espaço com o auxílio da velha Judah White, amiga de Man Yaya. White ensinou a Tituba o nome de cada planta daquele lugar com suas propriedades e outras recomendações de receita caseira:

Em Barbados, num ambiente em que cada planta me era familiar, eu não teria tido qualquer dificuldade de me desembaraçar de um fruto estorvante. Mas aqui em Boston, o que fazer? A menos de meia légua depois da saída de Boston elevam-se espessas florestas, que decidi explorar [...]. Uma vez do lado de fora de Boston, percebi, surpresa, que havia uma graça naquele clima. As árvores, há muito tempo esqueléticas e parecendo uns fusos tristes, estavam ornadas de rebentos. Os prados, verdejantes até o infinito, como um mar tranquilo, estavam salpicados de flores [...]. Eu estava debruçada sobre uma moita aromática, que lembrava muito a erva-cidreira, de múltiplas virtudes, quando escutei [...]. A velha White me indicou o nome de cada planta com suas propriedades. Guardei na minha cabeça algumas receitas que ela me revelou [...] (CONDÉ, 1997, p. 71-72).

Em *Eu, Tituba, feiticeira... negra de Salem*, dada a situação da mulher negra como sujeito subjugado dentro de um regime de verdade<sup>39</sup> imposto pela colonialidade do gênero, entende-se a experiência ancestral – antes repassada por Man Yaya em Barbados, e, depois, por Judah White em Boston à Tituba – como parte de uma resistência associada ao conhecimento baseado na manipulação de ervas. Infere-se que os vestígios botânicos

<sup>39</sup> Para usar os termos de Homi Bhabha (2013, p. 124), o regime de verdade corresponde a um sistema que, pelo discurso colonial, dirige e domina as várias esferas da atividade colonialista.

herdados por suas ancestras, conciliados aos resultados empreendidos pela protagonista nas pesquisas sobre as plantas de Barbados, Boston e Salem, constitui uma operação gnoseológica, dado que, de acordo com Alcione Alves (2013), do ponto de vista dos sujeitos escravizados conhecimento também é resistência. Resistir, segundo Alves (2013, p. 181), “também consiste em dominar os mecanismos de controle do espaço e do tempo”. A aplicação do saber construído a partir da apropriação e ressignificação da natureza local do lugar americano por sujeitos escravizados, ainda de acordo com o autor, constitui parte de uma dimensão gnoseológica à medida em que eles, procedendo na pesquisa dos efeitos das ervas e do encantamento, estão fazendo ciência. Tituba, após retorno de Salem à Barbados, continuou dedicando-se às suas próprias experiências, pesquisas e cuidados, superando Man Yaya em força e poder oculto, explorando os campos e extraindo plantas com raiz. Descobriu como tratar da cólera e da varíola que com força atingiam as plantações adoecendo homens e mulheres negras. Mediante suas pesquisas e a ajuda dos invisíveis descobriu “como cuidar do piã e cicatrizar aqueles ferimentos todos, que acontecem com nossos dia após dia”, além de também “fechar até a carne rasgada e violácea. Colar pedaços de osso e consertar membros” (CONDÉ, 1997, p. 204).

A dimensão gnoseológica presente no exame da natureza evidenciado desde a narrativa, nas formulações de hipóteses, nos testes de resultados parciais, no aprimoramento do que se produz a partir das plantas disponíveis nas condições dadas pelos dois ambientes – tanto da flora local quanto dos sistemas locais de escravização –, em cada colônia de cada diegese estudada por Tituba, revela um conhecimento científico, dadas as descobertas do tratamento para várias doenças. O clínico da província de Salem, o doutor Griggs, reconheceu sucesso nos tratamentos realizados pela protagonista, pois ela havia cuidado das constantes enfermidades de Elizabeth Parris, curado a tosse e a bronquite das crianças, além do emplasto solicitado a ela por ele para curar um machucado no tornozelo do filho. Griggs não via malícia na ciência de Tituba até se tornar um de seus acusadores ao prognosticar a histeria das crianças de Samuel Parris sintomas de enfeitiçamento.

É importante assinalar que no final do século XVII tem-se uma medicina dando seus primeiros passos em sua legitimidade como ciência – não por acaso, Molière, dramaturgo francês do século XVII, na peça *O doente imaginário* (2011), satiriza a medicina não apenas como charlatanismo, mas ciência incapaz de resolver os problemas a que se propunha; problemas esses que, como observados nas análises ora apreendidas, Tituba resolve. O que se reconhece como ciência não resolve os problemas efetivamente resolvidos por aquilo que não se reconhece como ciência; ciência, em tais condições, é um domínio exclusivamente

masculino branco, daí que Griggs é médico, e Tituba uma feiticeira<sup>40</sup>, ainda que se dediquem ao mesmo fazer, buscando os mesmos resultados<sup>41</sup>. Se, hoje, o homem branco que detém a formação de médico é socialmente reconhecido e tratado como um doutor – por conta de seu duto saber –, em seus inícios de legitimação do campo médico não era assim.

A ação de Tituba em se apropriar e ressignificar as ervas para fins de cura e insurgência pode ser interpretada como uma prática desviante na base de sua resistência. As práticas desviantes, de acordo com Alcione Alves (2012), enquanto noção operatória que visa compreender literaturas negras antilhanas e, por extensão, negras americanas, constroem e significam identidades desde duas proposições essenciais, na qual, a primeira, está relacionada a ideia de fuga, não como modo de abandonar um problema ou situação, mas como a tentativa de buscar o princípio de uma dominação que, embora presente, aparece oculta. A segunda proposição diz respeito ao lugar de onde essa dominação é buscada e defrontada. Em circunstâncias desviantes, a ideia de fuga não está atrelada a negação de um dilema, mas há um enfrentamento “que escapa à evidência e apreensão por parte dos dominados” (Alves, 2010, p. 137).

As práticas desviantes para Alves, mostram-se decisivas para rediscutir a importância do lugar de enunciação dos sujeitos subalternizados. O autor destaca que quando se busca o princípio de uma dominação *em outro lugar* o adjetivo outro “qualifica, não por coincidência, o dado de um lugar no qual se assenta tanto o sujeito quanto a comunidade e do qual se emanam suas possibilidades de discurso” (ALVES, 2012, p. 21). Tais afirmações em Alves são fundamentadas a partir das bases teóricas do *desvio*, em Édouard Glissant (2010). Nesses termos, seria o desvio a não aceitação da dominação, suas condições e regras – culturais e de conhecimento –, e que pela visão dos dominados não se sabe quem as determinou, porquanto esta dominação não é diretamente visível.

---

<sup>40</sup> A prática do saber botânico, usado para fins de cura e outros rituais, foi historicamente relacionada a práticas de feitiçaria, visto que, conforme Marilza Bitencourt (2004), aquela que possuía o conhecimento dos efeitos das plantas era considerada uma possível feiticeira. A autora também aponta que a fitoterapia transformou a mulher negra na vilã dos temores dos brancos, dado que ela poderia usar das substâncias tóxicas extraídas das ervas para compensar alguma injustiça ou castigo praticados contra ela por eles e, por isso, viviam constantemente com medo de serem envenenados: “Possuidoras do conhecimento da fitoterapia, as escravas, em diversas ocasiões, foram admoestadas, pois se estabeleceu a relação do uso das ervas com a feitiçaria. A negra curandeira era considerada uma possível feiticeira. [...] Apropriando-se das substâncias conhecidas e utilizadas nas suas práticas caseiras, facilmente faziam-na chegar a seus senhores através da alimentação ou da bebida. Isso não significava que a envenenadora fosse feiticeira e que manipulasse drogas e substâncias desconhecidas, apesar do estigma que lhe imputava. Não existia magia em tais atos, mas conhecimento dos seus efeitos, tanto dos produtos que tinham à mão como daqueles que poderiam ser encontrados nos boticários” (BITENCOURT, 2004, p. 36-37).

<sup>41</sup> Para Nubia Hanciau (2004, p. 135), “entre a medicina acadêmica (regular e verdadeira) e medicina mágica (irregular), a diferença era mínima na época. Ambas misturavam produtos inativos, venenos e bons votos, o que não impediu os médicos, sem medicamentos com validade hoje, de aliviar milhares de doentes”.

El Desvío no es un rechazo sistemático a ver. No, no es un modo de ceguera voluntaria ni una deliberada práctica de fuga ante las realidades. Más bien diríamos que suele ser el resultado de una maraña de negatividades asumidas como tales.[...] No hay desvío cuando la comunidad enfrenta a um enemigo conocido como tal (GLISSANT, 2010, p. 30).

A ação do aborto a partir da ingestão das substâncias destiladas das ervas é concebida como uma ação insurgente imediata e provisória, como o último recurso buscado desde o lugar da protagonista para evitar a escravização ante o jugo de um poder dissimulado. “Naquela noite, um fluxo de sangue negro transportou minha criança para fora de mim. Vi-a bater os braços, como girino perdido e me desmanchei em lágrimas” (CONDÉ, 1997, p.73). A ciência nos procedimentos de Tituba sobre as ervas no tocante a seu caráter subversivo, uma vez que aporta a dimensão gnoseológica – produção de conhecimento mediante observação da natureza – ao auxílio político do aborto, salienta uma significação política em vez de necessariamente moral a este aborto: não se o pratica porque negras(os) sejam necessariamente selvagens a ponto de matar suas “crias”. Interpreta-se que ao recusar ao filho à vida a mãe não retrocede às reduções da colonialidade, pois essa ação subversiva, diante das tensas relações entre os sujeitos coloniais, faz com que ela atribua a maternidade outras dimensões. Nesses termos, para Tituba, recusar ao próprio bebê a luz “e o gosto salgado do sol” (CONDÉ, 1997, p. 150)<sup>42</sup> é sinônimo de misericórdia, mas que, paradoxalmente, se pranteia, uma vez que, dada a condição da mulher negra no seio do colonialismo, não havia condições propícias à sua maternidade.

---

<sup>42</sup> Como parte dessa dimensão, Tituba também inclui a experiência materna de Hester, uma descendente de puritanos acusada de adultério, com quem se solidariza na prisão quando a protagonista ainda havia sido recriminada e presa por feitiçaria em Salem. Hester estava grávida, porém, o destino da criança, fruto de sua infidelidade conjugal, já estava traçado quando, ainda na prisão, decidiu cometer suicídio, morrendo, junto com ela, o bebê que ainda estava em seu ventre. “Frequentemente penso no bebê de Hester e no meu. Bebês não nascidos [...]. Meninas ou meninos, que importa? Para os dois, canto meu lamento” (CONDÉ, 1997, p. 150).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como projeto estético-literário atuante na emergência do sujeito negro feminino, o romance *Eu, Tituba, feiticeira... negra de Salem*, de Maryse Condé, possibilita a alteração do quadro de invisibilidade de Tituba na conhecida história de caça às feiticeiras na aldeia de Salem, nos Estados Unidos do período colonial, na segunda metade do século XVII. É mediante as novas significações dadas aos rastros/vestígios de Tituba que Condé dessacraliza uma historiografia que não se preocupou com o passado da personagem. A presença de discursos do passado, de rastros/vestígios antigos e/ou atuais – fontes primárias, vestígios orais e escritos, jornais, cartas, fotografias –, também apresenta relação com o exercício contemporâneo de outras escritas literárias femininas negras, como observado nos textos ficcionais de Ana Maria Gonçalves (Brasil), Toni Morrison (Estados Unidos) e Yolanda Arroyo Pizarro (Porto Rico); elas, para escreverem *Um defeito de cor*, *Amada* e *las Negras*, respectivamente, buscaram rastros mais antigos e juntaram as peças que sobraram para, através da ficção, ou recomporem os significados originais da tradição, ou procederem a resignificações, no sentido de recuperarem um passado feminino negro desde um lugar-presente. Nesses termos, é possível considerar *Eu, Tituba, feiticeira... negra de Salem* um conduto para a compreensão de um sistema literário mais amplo<sup>43</sup>, cujas personagens femininas negras, embora possuam diferenças na maneira de ver e experimentar o mundo, também compartilham histórias e experiências coletivas comuns, práticas de resistências e construções identitárias.

Entende-se a proposta da obra – seus paratextos, como epígrafes e notas históricas apresentadas por Maryse Condé, e as histórias traumáticas narrada por Tituba desde seu lugar de fala – como parte do processo de significação de agentes negras e suas resistências à exclusão empreendida por hierarquias estabelecidas, como aqueles estudos, para citar os termos de bell hooks (2014), pouco interessados em discutir de forma séria os impactos das opressões sobre o status social da mulher negra, e que terminam por perpetuar um pensamento

---

<sup>43</sup> Em uma pesquisa futura intenta-se trabalhar a proposição do Caribe como prefácio para as Américas, formulada por Édouard Glissant (2005). O pensador antilhano afirma ser o Caribe o lugar pioneiro no desembarque dos africanos que experimentaram o tráfico e de lá eram encaminhados para a América do Norte e do Sul, o que pressupõe que ambos os lugares compartilham o mesmo processo histórico de escravização. Com isso, conjectura-se que a obra de Maryse Condé, enquanto texto negro caribenho, opera como prefácio a outras manifestações literárias de escritoras negras americanas. Esta noção de prefácio, a partir das premissas glissanteanas, tem sido desenvolvida no âmbito do Projeto Cadastrado de Pesquisa *Teseu, o labirinto e seu nome*, vigente na Universidade Federal do Piauí desde 2009, sob a coordenação do professor Dr. Alcione Corrêa Alves. Tendo como tema norteador as construções identitárias negras americanas, cujo *corpus* de estudo são as literaturas negras americanas, toma-se cada sistema literário como prefácio a um conjunto mais amplo de literaturas negras americanas.

patriarcal que a tratam por meio de um viés racista e sexista. “Infelizmente esta falta de interesse e preocupação conduziu-os a uma deliberada minimização da experiência da mulher escrava” (hooks, 2014, p. 18). Na ótica de hooks, o pouco destaque dado aos aspectos opressivos da mulher negra também tem levado a afirmação de que as principais vítimas do sistema escravagista foram os homens negros, porém, para a autora, a história da mulher negra na condição de sujeito escravizado foi mais sofrida e dolorosa em relação à história do homem negro na mesma condição, porquanto não apenas o racismo, mas o sexismo também agiu de forma intensa em suas vidas, resultando em incontornável e profundo impacto em seus destinos.

Por isso, a abordagem da interseccionalidade, mediante recurso a um referencial de feminismo negro americano, tornou-se imprescindível para compreender e interpretar o universo prático de Tituba, sendo esta marginalizada no mundo patriarcal (branco e negro) e no mundo das mulheres brancas. A lógica das demandas de um feminismo branco, como o direito ao voto, o mito da fragilidade feminina ou da rainha do lar, a quem, como apontados por Sueli Carneiro (2001, p. 1-2), é associado a determinado grupo de mulheres de cor branca e classe privilegiada, por exemplo, não se subsumem às mulheres negras, sendo estas, ao contrário daquelas, representadas de forma satírica e degenerada, cujo contingente tiveram que trabalhar durante séculos, nas lavouras ou nas ruas, na situação de sujeitas escravizadas. Nesses termos, o próprio conceito de mulher, por um viés universalizante, compreensível quando se requer unidade de causa, não servem em absoluto às mulheres negras – e, sendo mais específico quanto aos casos analisados na obra de Maryse Condé, como às diferenças entre as personagens negras Tituba, Abena e Man Yaya, e as personagens brancas Jennifer Davis, Elizabeth Parris e Suzana Endicott, não servem a um feminismo negro latino-americano, já que não há identidade única entre as mulheres visto que as experiências de cada uma são determinadas de maneira histórica e social.

Foi possível investigar nesta pesquisa, desde as experiências próprias e situadas de Tituba, de que forma as práticas excludentes e reducionistas do sistema moderno/colonial de gênero (LUGONES, 2008) atuaram em seu *status* social, deslocando-a para as camadas mais inferiores das hierarquias dicotômicas imposta pela perspectiva eurocêntrica, reduzindo-a à marca do não humano, à promiscuidade, à objetificação do corpo como natureza, justificativa à sua escravização. Compreendeu-se como esses processos se estenderam a outras mulheres negras que, desde as regiões africanas às americanas, desde dentro dos navios negreiros às plantações, casa grande, prisões e senzalas, foram vítimas da exploração, dos castigos físicos e psicológicos e do sexo forçado.

Interpretou-se, também, com base em Breny Mendonza (2014), o episódio da caça às feiticeiras, transcrito na obra, como consequência da colonização e da colonialidade do gênero, hipótese que permitiu uma análise interseccional da participação de Tituba nesse processo misógino e feminicida ocorrido em Salem, dado que sua condenação é justificada não apenas pelo gênero, mas também pela raça, configurando uma imagem racista e sexista da feiticeira não branca. Tais imagens constituem o que María Lugones chamou de lado oculto/escuro do sistema de gênero, onde estão situados os sujeitos da intersecção, ou seja, as mulheres negras, as mulheres indígenas e os sujeitos do terceiro gênero. O seu oposto, o lado claro/visível, caracterizado pelo dimorfismo biológico, pela organização patriarcal e pela questão heterossexual, normatizou e condenou homens e mulheres colonizadas, visto que nesse pólo elas(es) não eram consideradas(os) humanas(os) porque não pertenciam a raça branca europeia. Interpretou-se que os personagens Samuel Parris e Elizabeth Parris traduzem a imagem do homem e da mulher no sentido hegemônico do termo, na qual o primeiro representa o sujeito heterossexual, cristão e civilizado, e a segunda como subordinada ao homem branco e reduzida à reprodutora da raça e do capital.

Enquanto trabalho científico que visa escutar e compreender o lugar de fala da mulher negra, observou-se que as possibilidades transgressoras da narradora-protagonista contra a racialização e a sexualização imputada pela colonialidade deu-se sob variados aspectos, começando pelo reconhecimento da necessidade de narrar suas experiências de vida, seus traumas e os traumas daquelas(es) que experimentaram diferenciados níveis de opressões. O jogo de dissimulação de John Índio, para quem fingir obediência à religião puritana dos colonizadores é urgente e essencial à sobrevivência do sujeito colonizado; a própria hesitação entre a estratégia de dissimulação à uma recusa objetiva da doutrina cristã por Tituba; as fugas dos negros para os morros, constituindo a marronagem; e as organizações da revolta geral na ilha de Barbados lideradas por Tituba e Iphigene; todas essas práticas são tomadas nesta pesquisa como recusa à submissão do outro.

Além das descrições das histórias de vivências e sobrevivências dos sujeitos negros no seio do colonialismo, foi possível analisar outras formas de subversões, mais específicas, que dizem respeito apenas à condição daquelas que subsistem na intersecção, como a denúncia da protagonista de um patriarcado branco e negro – evidente nos discursos de personagens masculinos que compõem o enredo da obra, como Samuel Parris, Christopher e Iphigene – que, em função das condições biológicas de raça e sexo, mantém as mulheres negras em situações servis e subalternas. Nesses termos, compreendeu-se que Tituba toma consciência dessa condição quando narra e questiona os acordos patriarcais racistas e sexistas que,

enquanto uma lógica poderosa de dominação masculina (GONZALEZ, 1988), favoreceram a produção de “histórias únicas”, estas expropriadoras e discriminadoras dos sujeitos da intersecção.

A sequência das manifestações de resistência da narradora-protagonista segue no terreno das ações práticas. Era preciso que se devolvesse golpe por golpe, “que se reclamasse olho por olho” (CONDÉ, 1997, p. 99). Verificou-se que os processos insurgentes incidiram, por vezes, de forma aberta ou dissimulada, desde aquele local onde se é o mais atingido pelo opressor, ou seja, o corpo feminino negro, este historicamente sexualizado, racializado e interdito à razão. Para tanto, discutiu-se o lugar do aborto e do infanticídio na luta das mulheres negras escravizadas por sua liberdade; uma luta na qual a posse do próprio corpo e a decisão pela vida de seus próprios filhos lhes coloca em protagonismo. A maternidade poderia adquirir todos aqueles sentidos bonitos e nobres para Tituba se crianças negras fossem crianças antes de mão-de-obra; se elas fossem sujeitos, “iluminadas pelo sol das brincadeiras, das voltas, das vagabundagens em comum” (CONDÉ, 1997, p. 83), antes de objeto.

A partir dessas análises, foi possível interpretar *Eu, Tituba, feiticeira... negra de Salem* como sintoma da necessidade de legitimar histórias de mulheres negras enquanto sujeito de resistência, visto que, quando se trata de levantes contra a ordem colonial, maior destaque é dado aos homens negros como agente e sujeito dos processos insurgentes. Assim, advoga-se neste trabalho que o romance de Maryse Condé, e por extensão, a produção ficcional de outras escritoras negras americanas, possui uma implicação política, pois evidenciar histórias de insurgências desde uma ancestralidade negra feminina implica também o preenchimento de insuficiências de histórias estabelecidas.

## REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda. *O perigo de uma única história*. Disponível em: <[http://www.ted.com/talks/chimamanda\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story/transcript?language=en](http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=en)>. Acesso em: 12 fev. 2015.
- ALVES, Alcione. Desvio (Détour). In: BERND, Zilá. *Dicionário das mobilidades culturais: percursos americanos*. Porto Alegre: Literalis, 2010.
- ALVES, Alcione. Notas introdutórias sobre a noção de ancestras em Yolanda Arroyo Pizarro. In: MENDES, Algemira de Macêdo; LOPES, Sebastião Alves Teixeira. (Orgs.). *Teias e tramas: literaturas e discursos de gênero*. Teresina: Edufpi, 2015. p. 14-31.
- ALVES, Alcione. Teseu, o labirinto e seu nome: conhecimento é resistência. *Caligrama: revista de estudos românticos*, Belo Horizonte, v. 18, n. 1, p. 163-183, 2013.
- ALVES, Alcione. 'Mon nom, je l'habite tout entier': *littérature-monde en français* e seus lugares de enunciação. 2012. 208 f. Tese (Doutorado em Literatura Francesa e Francófonas) – Instituto de Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.
- ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 229-236, 1. sem. 2000.
- ARROYO PIZARRO, Yolanda. Hablar de las Ancestras: hacia una nueva literatura insurgente de la afrodescendencia. In: *Cruce: crítica sócio-cultural contemporânea*. Disponível em: <<http://revistacruce.com/letras/item/1559-hablar-de-las-ancestras-hacia-una-nueva-literatura-insurgente-de-la-afrodescendencia>>. Acesso em: 10 jul. 2016.
- ARROYO PIZARRO, Yolanda. *las Negras*. Carolina (Puerto Rico): Borcales, 2012.
- BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 458-463, 2. sem. 1995.
- BERND, Zilá. *Por uma estética dos vestígios memoriais: releitura da literatura contemporânea das Américas a partir dos rastros*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- BITENCOURT, Marilza. *Resistência da mulher escrava*. Porto Alegre: EST edições, 2004.
- BURKE, Peter. Abertura: a nova história, seu passado e seu futuro. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.
- CARDOSO, Claudia Pons. *Outras falas: feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras*. 2012. 383 f. Tese (Doutorado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gêneros e Feminismo) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América latina a partir de uma perspectiva de gênero. *Geledés Instituto da Mulher Negra*, São Paulo, 06 mar. 2011. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/sueli-carneiro-enegrecer-o-feminismo-a-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-a-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/>>. Acesso em: 26 fev. 2016.

CAROSIO, Alba. Presentación. In: CAROSIO, Alba (Coord.). *Feminismos para un cambio civilizatório*. Caracas: Fundación Celarg, 2014. p. 11-22.

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

COLLINS, P. H. Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. In: JARBADO, Mercedes (Ed.). Tradução de Mijo Miquel et al. *Feminismos negros: una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2012. p. 99-134.

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

CONDÉ, Maryse. *Moi, Tituba, sorcière...* Paris: Gallimard, 1986.

CORRÊA, Lilian. *Releituras em torno de Tituba – feiticeira... negra de Salem*. 2009. 170 f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2009.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 189-198, 1. sem. 2002.

CUTI. Quem tem medo da palavra negro? *Revista Matriz: uma revista de arte negra*, Porto Alegre, nov. 2010. Disponível em: <[http://www.sedes.org.br/Departamentos/Psicanalise/pdf/quemtemmedodapalavranegro\\_cuti.pdf](http://www.sedes.org.br/Departamentos/Psicanalise/pdf/quemtemmedodapalavranegro_cuti.pdf)>. Acesso em: 10 jun. 2016.

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

DAVIS, Angela Y. *Mujeres, raza y clase*. Tradução de Ana Varela Mateos. Madrid: Akal, 2005.

DEL PRIORI, Mary. *A mulher na história do Brasil*. São Paulo: Contexto, 1994.

DEPESTRE, René. Bom dia e adeus à negritude. In: BERND, Zilá (Coord.). *Antologia de textos fundadores do comparatismo literário interamericano*. Tradução de Maria Nazareth Fonseca e Ivan Cupertino. Hipertextos de Heloísa Toller Gomes. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/cdrom/depestre/depestre.pdf>>. Acesso em: 10 ago. 2016.

DUARTE, Eduardo de Assis. Mulheres marcadas na literatura: literatura, gênero e etnicidade. *Terra rocha e outras terras: revista de estudos literários*, Londrina, v. 17-A, p. 6-18, dez. 2009.

DUARTE, Eduardo de Assis. O negro na literatura brasileira. *Navegações*, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 146-153, jul/dez. 2013.

DUSSEL, Henrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, set. 2005. Disponível em: <<http://www.antropologias.org/rpc/files/downloads/2010/08/Edgardo-Lander-org-A-Colonialidade-do-Saber-eurocentrismo-e-ci%C3%A2ncias-sociais-perspectivas-latinoamericanas-LIVRO.pdf>>. Acesso em: 18 jan. 2015.

ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderks. Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El cotidiano*, México, n. 184, p. 7-12, mar/abr. 2014.

FARGANIS, Sondra. O feminismo e a reconstrução da ciência social. In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. *Gênero, corpo, conhecimento*. Tradução de Brítta Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1997.

FERREIRA, Elio. A carta de ‘Esperança García’ de Nazaré do Piauí: uma narrativa de testemunho precursora da literatura afrobrasileira. *Literafro: portal de Literatura Afro-Brasileira*, n. 20, jun/jul. 2016.

FERREIRA, Marieta de Moraes. A nova “velha história”: o retorno da história política. *Revista de Estudos Históricos*, São Paulo, v. 5, n. 13, p.265-271, 1992.

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

GAGNEBIN, Jeanne. Apagar os rastros, recolher os restos. In: SEDLMAYER, Sabrina; GINZBURG, Jaime. (Orgs.). *Walter Benjamin: rastro, aura e história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

GAGNEBIN, Jeanne. *Lembrar, escrever e esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

GIACOMINI, Sonia. *Mulher e escrava: uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1988.

GLISSANT, Édouard. *El discurso antillano*. Tradução de Aura Marina Boadas, Amélia Hernández e Lourdes Arencibia Rodríguez. Havana: Fondo Editorial Casa de las Américas, 2010.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução de Enilce do Carmo A. Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. Rio de Janeiro: Record, 2013.

GONZALEZ, Lélia. Por un feminismo afrolatinoamericano. *Revista Isis Internacional*, Santiago, v. 9, p. 133-141, 1988.

GROSFUGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista crítica de ciências sociais*, n. 80, p. 115-147, mar. 2008.

HANCIAU, Nubia. *A feiticeira no imaginário ficcional das Américas*. Rio Grande: Ed. da Furg, 2004.

HARAWAY, Donna. O humano na paisagem pós-humanista. *Revista Estudos feministas*, Florianópolis, v. 1, n. 2, p.277-292, 2. sem. 1993.

HOOKS, bell. Mujeres negras: dar forma a la teoría feminista. In: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa, Aurora Levins Morales, Kum-kum Bhavnai, Margareth Coulson, M. Jacqui Alexander, Chandra Talpade Mohanty (autoras). Traducción de Maria Serrano Gimenez, Rocio Macho Ronco, Hugo Romero Fernández Sancho y Álvaro Salcedo Rufo. Madrid: Traficantes de sueños, 2004.

HOOKS, Bell. *Não sou eu uma mulher: Mulheres negras e feminismo*. Lisboa: Plataforma Gueto, 2014.

LAROCHE, Maximilien. Dialética da americanização. In: BERND, Zilá (Coord.). *Antologia de textos fundadores do comparatismo literário interamericano*. Tradução e hipertextos de Nubia Hanciau. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/cdrom/laroche/index.htm>>. Acesso em: 10 ago. 2016.

LEAL, Maria do Carmo; GAMA, Silvana Granado; CUNHA, Cynthia Braga. Desigualdades raciais, sociodemográficas e na assistência ao pré-natal e ao parto, 1999-2001. *Rev. Saúde Pública*, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 100-107, jan. 2005.

LIMA, Solimar. Esperança Garcia: nossa consciência tem nome. *Informe econômico*, Teresina, n. 22, p. 45-46, nov/dez. 2009. Jan. 2010.

LUGONES, María. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 73-101, jul/dic. 2008. Disponível em: <<http://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>>. Acesso em: 2 mar. 2016.

LUGONES, María. Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *Revista Internacional de Filosofía Política*, México, n. 25, p. 61-76, 2005. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/pdf/592/59202503.pdf>>. Acesso em: 02 mar. 2016.

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

MATOS, Marlise. Teorias de gênero ou teorias e gênero? Se e como os estudos de gênero e feministas se transformaram em *um campo* novo para as ciências. *Revista Estudos feministas*, Florianópolis, v. 16, n. 2, p. 333-357, maio/ago. 2008.

MOLIÈRE. *O doente imaginário*. Tradução de Marília Toledo. São Paulo: Editora 34, 2011.

- MORRISON, Toni. *Amada*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- MOTT, Luiz. *Piauí colonial: população, economia e sociedade*. 2. ed. Teresina: APL; FUNDAC; DETRAN, 2010.
- NAVARRETE, Julio Mejía. Colonialidad y des/colonialidad en América Latina: elementos teóricos. *Geographia*, v. 15, n. 30, p. 8-32, 2014.
- NOGUEIRA, Conceição. *Um novo olhar sobre as relações sociais e de gênero: perspectiva feminista crítica da psicologia social*. 1996. 46 f. Tese (Doutorado) – Universidade do Minho, Instituto de Educação e Psicologia, Braga, 1996.
- PERROT, Michelle. A história das mulheres. Cultura e poder das mulheres: ensaio de historiografia. *Revista gênero*, Niterói, v. 2, n. 1, p. 7-30, 2. sem. 2001.
- PERROT, Michelle. Práticas da memória feminina. *Revista brasileira de História*, São Paulo, v. 9, n. 18, p. 9-18, ago/set. 1989.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad/racionalidade. *Perú Indígena*, v.13, n. 29, p. 11-20, 1992. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/doc/70586547/Quijano-Colonialidad-y-Modernidad-1992>>. Acesso em 18 jan. 2015.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, set. 2005. Disponível em: <<http://www.antropologias.org/rpc/files/downloads/2010/08/Edgardo-Lander-org-A-Colonialidade-do-Saber-eurocentrismo-e-ci%C3%A2ncias-sociais-perspectivas-latinoamericanas-LIVRO.pdf>>. Acesso em: 18 jan. 2015.
- ROSA, Sonia. *Quando a escrava Esperança Garcia escreveu uma carta*. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.
- ROSADO, Ramos Marie. Mayra Santos Febres, Yonne Denis Rosario y Yolanda Arroyo Pizarro: narradoras afrodescendientes que desafiam jerarquías de poder. *Tinkuy*, Montreal, n. 18, p. 185-191, 2012.
- SCOTT, Joan. A história das mulheres. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.
- SPIVAK, Gayatri. El desplazamiento y el discurso de la mujer. *Debate feminista*, mar. 1994. Disponível em: <[http://www.debatefeminista.pueg.unam.mx/wpcontent/uploads/2016/03/articulos/009\\_15.pdf](http://www.debatefeminista.pueg.unam.mx/wpcontent/uploads/2016/03/articulos/009_15.pdf)>. Acesso em: 15 out. 2015.
- SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- WADI, Yonissa Marmitt. A história das mulheres e a problemática das fontes. *História & Ensino*, Londrina, v. 3, p. 47-56, abr. 1997.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. *Revista da ABPN*, v. 1, n. 1, p. 1-11, mar/jun. 2010. Disponível em: <<http://www.abpn.org.br/Revista/index.php/edicoes/article/viewFile/20/22>>. Acesso em: 11 mar. 2015.