



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA**

**QUANDO OS MORTOS COMEÇAM A FALAR:  
POR UM FEMINISMO NEGRO DESCOLONIAL NA  
LITERATURA AFRO-CARIBENHA**

Ana Carolina Andrade Pessanha Cavagnoli

Florianópolis  
2016



ANA CAROLINA ANDRADE PESSANHA CAVAGNOLI

QUANDO OS MORTOS COMEÇAM A FALAR:  
POR UM FEMINISMO NEGRO DESCOLONIAL NA LITERATURA  
AFRO-CARIBENHA

Tese submetida ao Programa de Pós Graduação em Literatura do Centro de Comunicação e Expressão da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do Grau de Doutor em Literatura – Área de concentração: Literaturas. Orientadora: Professora Doutora Claudia Lima Costa.

Florianópolis  
2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Cavagnoli, Ana Carolina Andrade Pessanha

Quando os mortos começam a falar : por um feminismo negro descolonial na literatura afro-caribenha / Ana Carolina Andrade Pessanha Cavagnoli ; orientador, Claudia Lima Costa - Florianópolis, SC, 2016.

197 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão. Programa de Pós Graduação Multidisciplinar em Saúde.

Inclui referências

1. Saúde. 2. Feminismo, Descolonial. 3. Colonialidade. 4. Caribe. 5. Tituba, Maryse Condé. I. Costa, Claudia Lima . II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação Multidisciplinar em Saúde. III. Título.





**Para Daniela, o maior amor da vida.**





## AGRADECIMENTOS

A Deus, porque conhece os desígnios do meu coração.

Aos meus pais, pelo amor.

A Rafael, pela parceria.

À minha Daniela, que me faz sorrir todos os dias.

À minha orientadora, professora Claudia Lima Costa, pela confiança e apoio.

À professora Simone Schmidt, pelas conversas e pelo carinho.

À professora Isabel Caldeira, pelo carinho de sempre e porque foi quem primeiro me apresentou a Tituba.

À amiga Eloisa Oliveira, pela amizade sincera e pelo apoio incansável.

Às amigas Dany Santos, Melina Caldani e Aline Padovani, pelo muito que aprendi em termos da maternagem empoderada e real.

A Célio Porto Junior, pela torcida e pelo bom humor mesmo quando tudo parecia caos.

Aos amigos:

Tiago Ribeiro;

Igor Gadioli;

Tiago Costa;

Luis Refatti;

Luciano Nascimento;

Pela amizade, pelas palavras, parceria e carinho! Jamais vou esquecer!

A todos e todas que, mesmo indiretamente, contribuíram para a realização deste trabalho.

Muito obrigada.



Old pirates, yes, they rob I,  
Sold I to the merchant ships,  
Minutes after they took I  
From the bottomless pit

But my hand was made strong  
By the hand of the Almighty  
We forward in this generation  
Triumphantly

Won't you help to sing  
These songs of freedom?  
'Cause all I ever have,  
Redemption songs,  
Redemption songs

Emancipate yourself from mental slavery,  
None but ourselves can free our minds  
Have no fear for atomic energy,  
'Cause none of them can stop the time  
How long shall they kill our prophets,  
While we stand aside and look? Ooh!  
Some say it's just a part of it:  
We've got to fulfill the book

Won't you help to sing  
These songs of freedom?  
'Cause all I ever have,  
Redemption songs,  
Redemption songs,

Emancipate yourself from mental slavery,  
None but ourselves can free our mind  
Have no fear for atomic energy,  
'Cause none of them can stop the time  
How long shall they kill our prophets,  
While we stand aside and look?  
Some say it's just a part of it:  
We've got to fulfill the book

Won't you help to sing,  
These songs of freedom?  
'Cause all I ever had,  
Redemption songs  
All I ever had,  
Redemption songs  
These songs of freedom  
Songs of freedom

*Redemption Song*, Bob Marley, 1980  
Album: *Uprising*

## RESUMO

A proposta desta pesquisa é fazer uma releitura descolonial do romance *I, Tituba, Black Witch of Salem* (1986) da escritora guadalupense Maryse Condé. Com base na conceitualização sobre o pensamento descolonial, desloca-se o olhar, epistemologicamente, para a voz, cosmologia e experiência do subalterno. O trabalho se propõe a olhar para a personagem Tituba a partir da teorização sobre o pensamento descolonial, epistemologia de fronteira, colonialidade do poder, descolonialidade do gênero e suas imbricações quando entrecruzamos raça, gênero, classe e sexualidade. É nesta perspectiva que conceberemos a personagem como agente descolonizador das estruturas hegemônicas patriarcais. No espaço de fronteira, Tituba se articula como receptora e mediadora de novas concepções de identidade(s) e cultura(s) e nos revela, por meio de suas jornadas entre o Caribe e as antigas colônias inglesas, a importância da política de localização e de recepção a fim de construir um feminismo transnacional.

**Palavras-chave:** Feminismo. Descolonial. Colonialidade. Caribe. Tituba. Maryse Condé.



## ABSTRACT

The main purpose of this dissertation is to perform a decolonial reading of the novel *I, Tituba, Black Witch of Salem* (1986), written by the Guadelupean author Maryse Condé. Taking a decolonial perspective as the basis for this reading, I focus on the voice, the cosmology and the experience of the subaltern in Condé's text. This work aims to analyze the character Tituba through concepts such as, border epistemology, coloniality of power, and decolonization of gender and its intersections to conceive her as a decolonizing agent of the patriarchal hegemonic structures. Inhabiting the border space, Tituba articulates herself as a receptor and mediator of new conceptions of identity(ies) and culture(s), which are revealed through her crossings between the Caribbean and English colonies. In reading Condé's Tituba through decolonial lenses, I explore the ways in which this character articulates a politics of location and of reception in building transnational feminisms.

**Keywords:** Feminism. Decolonial. Coloniality. Caribbean. Tituba. Maryse Condé.





## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	19
<b>CAPÍTULO I: O APORTE TEÓRICO – DOS ESTUDOS PÓS-COLONIAIS E TENTATIVAS DE DESCOLONIZAÇÃO</b> .....	29
I.I – PARA ALÉM DA LINGUAGEM QUE FENDE O SISTEMA: O RETORNO DE SYCORAX.....	29
I.II – TITUBA: UMA MULHER CARIBENHA DE BARBADOS, OU A BRUXA NEGRA DE SALÉM – UM PANORAMA DO ROMANCE.....	36
I.III – SITUANDO OS CONCEITOS: O PÓS-COLONIAL, O DESCOLONIAL E A ABORDAGEM MULTIDIRECIONAL .....	44
I.IV – DESCOLONIZANDO A LITERATURA CARIBENHA.....	51
<b>CAPÍTULO II: A COLONIALIDADE DO PODER E A EPISTEMOLOGIA DE FRONTEIRA</b> .....	65
II.I – COLONIALIDADE DO PODER E COLONIALIDADE DE GÊNERO.....	65
II.II – A EPISTEMOLOGIA DE FRONTEIRA E O QUE SE MOVE NO ESPAÇO FRONTEIRIÇO .....	73
<b>CAPÍTULO III: A QUESTÃO DA MEMÓRIA E A ESCRITA DE SI</b> .....	89
III.I – MEMÓRIA E HISTÓRIA .....	89
III.II – O CONTRIBUTO DA ESCRITA DE SI .....	98
III.III – SITUANDO O EU - AUTOBIOGRÁFICO FEMININO NEGRO.....	108
<b>CAPÍTULO IV: UM OLHAR SOBRE O MOSAICO: A ESCRITA DE AUTORIA FEMININA NA LITERATURA CARIBENHA</b> ..	121
IV.I – HISTORICIZANDO O CARIBE FRANCÓFANO E O CONFRONTO (PLURI)IDENTITÁRIO.....	121
IV.II – O CARIBE COMO MÃE-DA-HISTÓRIA.....	131
IV.III – AS FILHAS CARÁIBAS .....	142
<b>CAPÍTULO V: QUANDO OS ENCONTROS SÃO AFILIATIVOS</b> .....	155
V.I – QUANDO OS ENCONTROS SÃO DES-AFILIATIVOS (E OS PROCESSOS DE RE-LOCALIZAÇÃO).....	171
<b>CONCLUSÃO: A PERSONAL VOICE</b> .....	181

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....187**

“Until the lions learn to write, tales of hunting will always glorify the hunter.”

(J. Nozipo Maraire)

## INTRODUÇÃO

*“O eurocentrismo bifurca o mundo em “Ocidente e o resto” e organiza a linguagem do dia-a-dia em hierarquias binárias que implicitamente favorecem a Europa: nossas nações, as tribos deles; nossas religiões, as superstições deles; nossa cultura, o folclore deles; nossa arte, o artesanato deles; nossas manifestações, os tumultos deles; nossa defesa, o terrorismo deles.”*

*Robert Stam & Ella Shohat*

Em seu ensaio “Who We Are and From Where We Speak”, a teórica feminista Paula Moya, ao tratar das identidades, sugere a tentativa de construir uma filosofia pós-eurocêntrica como contributo para uma teoria crítica que resiste às múltiplas opressões vividas pelos saberes julgados como subalternos dentro do esquema da geopolítica do conhecimento. Por geopolítica do conhecimento, entendemos que o conhecimento que produzimos está associado à maneira como concebemos e conceituamos o mundo em que vivemos e às nossas relações sociais, levando em conta o lugar a partir do qual falamos. Este lugar pode ser tanto corpo-político (se considerarmos os elementos raça, classe, sexualidade) como geopolítico – considerando nossa localização. O modo como olhamos para nós mesmos em termos de raça, gênero, sexualidade ou cultura influencia a interpretação que fazemos do mundo. Moya acredita na habilidade de criar “coalition across difference” (2011: 85), ou seja, abertura, receptividade, aliança, desprendimento. Criar olhares para um mundo pluriversal. Desconstruir as concepções de verdade absoluta. Assim como Moya, feministas descoloniais da América acreditam numa descolonização epistêmica das identidades como uma alternativa de pensar o mundo sob perspectivas que desafiam valores universais e hierárquicos e que estremecem as estruturas de poder em nossa sociedade. Afinal, quem somos nós e de onde falamos?

Para começar a teorizar sobre estas coisas, penso na poeta e teórica feminista Adrienne Rich quando afirma que nosso grande problema é que não sabemos o que queremos dizer quando dizemos “nós”. A localização, muito além de ser um lugar no mapa, é estar

consciente das várias inscrições, lugares e histórias que formam a nossa identidade não-fixa – esse construto ideológico que somos, essas várias localidades-móveis cujas brechas – nas fronteiras que encontramos – nos permitem um lugar de conforto e de conflito. James Clifford afirma em “Notes on Travel and Theory” que “theory is a product of displacement, comparison, a certain distance. To theorize, one leaves home”<sup>1</sup>. O meu ponto de partida, indubitavelmente, é a fronteira. É a partir dela que tento explorar outras localizações para articular diferenças raciais, culturais e religiosas. É a partir da fronteira que procuro a brecha para entrar nesse trabalho com um olhar pluriversal, hospedando “the stranger within the self”, como diria Julia Kristeva.

O objetivo desta pesquisa, ainda que de forma ampla, é propor uma releitura descolonial da obra da escritora afro-caribenha, Maryse Condé – *Moi, Tituba, sorcière... Noire de Salem* (1986), traduzido pelo seu marido e colaborador, Richard Philcox, como *I, Tituba, Black Witch of Salem* (1994)<sup>2</sup>. Quero trazer a hipótese de inserir tanto obra, como autora e protagonista no projeto crítico descolonial. Alego, ainda, que a protagonista do romance representa o retrato da tradução cultural e da mediação entre diferentes culturas. Tituba é a viajante no mundo que leva consigo saberes e práticas de descolonialidade para a América do

---

<sup>1</sup> “A teoria é um produto do deslocamento, da comparação, de uma certa distância. Para teorizar é preciso sair de casa.” (Todas as traduções das citações deste trabalho são minhas.)

<sup>2</sup> O romance *I, Tituba Black Witch of Salem* foi traduzido e publicado em Português por Ângela Melim em 1997 (Rio de Janeiro: Rocco). A minha escolha pela edição em Inglês traduzida por Richard Philcox é decorrente do meu primeiro contato com a obra enquanto aluna de mestrado em Estudos Anglo Americanos, na Universidade de Coimbra. Desde então, optei por ler todos os romances de Condé em Inglês. Há muitas obras acerca da figura lendária de Tituba. Alguns exemplos: em 1868, Henry Wadsworth Longfellow escreveu a peça “Giles Corey of the Salem Farms”, onde Tituba aparece como a filha de um homem Obeah que lhe ensinou sobre magia. Em 1953, o dramaturgo e escritor Arthur Miller escreveu “The Crucible”, que mais tarde inspirou o filme, traduzido como “As bruxas de Salém” em 1957 e 1996. Na peça, entretando, Tituba figura apenas como uma personagem marginal ocupando mais um lugar no banco dos acusados de feitiçaria. Em 1964, a escritora Ann Petry publica: *Tituba of Salem Village*, deslocando a personagem para um papel central na história. Em *Calligraphy of the Witch* (2007), da escritora Alicia Gaspar de Alba, Tituba é apresentada como uma índia Arawak da Guiana. Na série americana “American Horror Story: Coven”(2013-2014) a bruxa norte-americana Queenie diz ser descendente de Tituba.

século XVII. Transitando entre dois extremos de diferentes cosmovisões, a protagonista cria relacionamentos coalitivos ao exercer sua habilidade de reconhecer a “intencionalidade resistente” (para usar o termo da teórica feminista Maria Lugones) que a ajuda em sua luta contra as múltiplas opressões a que é sujeita num mundo de sentidos hegemônicos. Seu conhecimento – sua teoria – se move de uma cultura para a outra marcando um poderoso processo de transculturação. Vejo os encantamentos da personagem e as curas realizadas por ela como práticas descoloniais num mundo ainda colonial. Em seus cruzamentos translocais, podemos perceber em Tituba sintomas da subjetividade nômade, como assinala Rosi Braidotti (2002: 12), pois ela age rumo à uma desconstrução permanente da ideia falocêntrica (o falologocentrismo) a partir da denúncia do autoritarismo que o sistema patriarcal-puritano representa. Tituba é a viajante nômade empenhada em voltar à sua terra natal e se juntar à uma revolução que, mais do que qualquer outra coisa, coloca em causa a vida dos escravos em busca de justiça na tentativa de desfazer as estruturas de poder da época.

Registros históricos nos mostram que Tituba foi a primeira mulher escrava, originária do Caribe, que fora levada para a Nova Inglaterra no início do século XVII e, vista como sendo uma das responsáveis pelas bruxarias ocorridas em Salém entre 1692-3, fora condenada, presa e obrigada a confessar no famoso tribunal das bruxas.<sup>3</sup> A autora decide apresentar a personagem como filha de escravos, negra, originária de Barbados, que seria levada para Boston junto à família de Samuel Parris como escrava doméstica. O romance de Condé apresenta

---

<sup>3</sup> A argumentação histórica é de que Tituba era uma índia caribenha ou ainda, uma índia sul-americana pertencente a uma tribo de Arawaks que foi escravizada nos inícios do século XVII e levada cativa para Barbados, Caribe. Houve, contudo, uma ‘metamorfose’ gradativa de Tituba (de índia americana para africana) por razões que ainda estão em discussão (principalmente ao que concerne a um viés racial). Chadwick Hansen põe em causa ainda a metamorfose de Tituba passando por “Indian, to half-Indian and half-Negro, to Negro”, sendo apresentada pelos historiadores como praticante de ‘voodoo’. Entretanto, por falta de informações mais precisas, muitos historiadores acabaram por buscar maneiras mais convenientes para suprir estas ausências sobre a origem de Tituba. Para mais sobre a história de Tituba ver: Hansen, Chadwick. (Mar., 1974), “The Metamorphosis of Tituba, or Why Americans Intellectuals Can’t Tell an Indian Witch from a Negro”, in *The New England Quarterly*, Vol. 47, Nº1; Breslow, G. Elaine (1996), *Tituba, Reluctant Witch of Salem. Devilish Indians and Puritan Fantasies*. New York and London: New York University Press.

uma fusão entre fatos históricos e ficção que são mantidos pela autora ao longo da narrativa. Procura preencher lacunas históricas produzidas pela própria escravatura e reescrever a vida de Tituba para além da perspectiva colonizadora. Nesta direção, a recriação ficcional se faz presente por opção da autora com um desejo de recuperar o passado da história de uma mulher fazendo com que o romance se baseie na reescrita histórica e, por isso, traz consigo elementos históricos fundidos com a liberdade ficcional.

Contendo diversas abordagens, tais como, sob uma perspectiva feminista, o triplo sofrimento da mulher escrava, negra e bruxa, o romance também nos propõe uma crítica ao puritanismo e ao seu papel repressor no século XVII.

I believe in God, the Father Almighty, Maker of Heaven and Earth, and in Jesus Christ, his only son, Our Lord...

I shook my head frantically. John Indian, I can't repeat this.

Repeat, my love. What matters for the slave is to survive. Repeat, my angel [...] You just need to pretend. Repeat.[...]

I can't. I've forgotten. [...] John Indian joined my hands forcibly together and I repeated after him. [...] But these words meant nothing to me. They had nothing in common with what Mama Yaya had taught me. (2000: 25; 26)<sup>4</sup>

Apresenta, curiosamente, a morte como liberdade e emancipação em detrimento da escravatura e, em contrapartida, a celebração da vida. Na figura de Tituba vemos o centro de cruzamentos inter-raciais, culturais e religiosos, onde ela operacionaliza (ou tenta operacionalizar) diálogos mediante essas relações. A personagem ganha voz, renascendo da história muda, excluída e marginalizada da mulher subalterna, uma vez que, através da autora, toma poder para restaurar sua própria história

---

<sup>4</sup> “Eu creio em Deus, Todo poderoso, criador do céu e da terra, em Jesus Cristo, seu único filho, nosso Senhor... Eu balancei a cabeça freneticamente. John Indian, eu não posso repetir isso. Repita meu amor. O que importa pra um escravo é sobreviver. Repita meu anjo... Você só precisa fazer de conta. Repita...

Eu não posso. Eu já esqueci. John Indian juntou as minhas mãos com força e eu repeti após ele. Mas essas palavras não significavam nada pra mim. Elas não tinham nada em comum com o que Mama Yaya havia me ensinado.”

no contexto da literatura descolonial. Condé confere à Tituba autoridade e autenticidade. Através da epígrafe, notamos que a autora estabelece a voz de autoridade de Tituba, que vai, assim, narrar todo o romance em primeira pessoa, desestabilizando, por isso, a posição autoral da própria Condé<sup>5</sup>:

Tituba and I lived for a year on the closest of terms.

During our endless conversations, she told me things she had confided to nobody else.

Maryse Condé. (Condé, 2000)<sup>6</sup>

Uma releitura descolonial do romance requer, obviamente, um pensamento descolonial. Em linhas breves, gostaria de sistematizar algumas características que ajudam a definir o pensamento descolonial como um pensamento que:

Se desprende da lógica moderna/colonial/da colonização tanto do corpo como da mente. Descolonizar é uma atividade que busca vencer essa lógica através da crítica ao pensamento eurocêntrico. Logo, a descolonização é um projeto crítico que pretende interagir socialmente através de uma revolução epistêmica na sociedade, na arte e, portanto, na literatura. No contexto deste trabalho, o pensamento descolonial procura superar a lógica da colonização do corpo e da mente das mulheres de cor, sobretudo, de uma mulher negra, sujeitada à escravização;

Pretende subverter as múltiplas estruturas de opressão, ao passo em que traz visibilidade a novas formas/representações de pensamentos (pensamentos outros) sobre o ser e a sociedade. É precisamente por isso que ele parte dos saberes subalternizados, julgados como inferiores e, portanto, inferiorizados pelo modelo colonial;

Propõe diálogos interculturais abrangendo cosmovisões localizadas num mundo pluriversal, com críticos que pensam a partir de seus corpos. Adrienne Rich nos fala em analisar o local a partir do nosso próprio corpo étnico-racial-sexual. Daí a importância de se falar deste corpo – do corpo da mulher que fala – o corpo de Tituba, neste caso;

Põe em causa a produção de conhecimento do norte global e seus conceitos concebidos como verdades universais a partir de uma perspectiva do sul global – silenciado e subalternizado por séculos.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Discorrerei a respeito do pacto epigráfico entre a autora e a personagem no capítulo III.

<sup>6</sup> “Tituba e eu vivemos por um ano muito intimamente. Durante nossas intermináveis conversas, ela me disse coisas que não havia confidenciado a ninguém mais.”

No âmbito das cosmovisões localizadas, quero esclarecer que o projeto descolonial está, notoriamente, fundado nas histórias e nas experiências de vida das pessoas colonizadas. É fundamental falar do valor epistemológico da experiência vivida. Daí, tratarmos da história de vida de Tituba – do seu nascimento à sua morte. Para além dessas definições sobre o pensamento descolonial que foram sucintamente descritas para uma melhor compreensão do que virá a seguir nesta tese, há ainda outro fator a ser tratado para esclarecer a minha escolha em tratar uma obra literária caribenha no contexto do projeto descolonial: a geografia e a questão do espaço. Fazer algumas reflexões sobre o Caribe e suas espacialidades me ajuda a pensar em como a geografia favorece os encontros e as trocas culturais vividas naquele espaço.

Pensar no Caribe como um local que foi exposto ao colonialismo, à segregação e ao genocídio dos povos ameríndios me leva a acreditar que esse espaço merece ser inserido no projeto de descolonização. As figurações que a geografia me permite pensar – a presença do mar e do arquipélago – trazem a ideia de abertura (openness) para relacionamentos e diálogos interculturais. Aliás, os romances de Condé são recheados dessa realidade migratória: há a presença de índios, europeus, chineses, judeus, indianos, para citar alguns. O mar (o “Black Atlantic”, como diria Paul Gilroy), traz inúmeras possibilidades de reflexão: a possibilidade de encontros e diálogos interculturais, a possibilidade de fuga, de troca, de (des)territorialização, de fragmentação, de incompletude, de identidades formadas a partir de um pensamento descolonial. Também traz a possibilidade de desprendimento e deslocamento, de quebra e ruptura de fronteiras rumo ao outro e, por isso, a figura do mar traz consigo a possibilidade de uma expansão da consciência em busca de um “Loving Eye”. A ideia do “Loving Eye” vem da filósofa feminista Marilyn Frye e, segundo ela, trata-se da capacidade de diferenciar seus próprios interesses do interesse do outro, e de saber quando o “eu” deve parar para que o outro possa começar. “It is the eye of one who knows that to know the seen, one must consult something other than ones’s own will and interests and fears and imagination. One must look at the thing. One must look and listen and check and question.”<sup>8</sup> (Frye, 1983: 73). Este olhar requer

---

<sup>7</sup> Para um maior aprofundamento desta perspectiva, ver: Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

<sup>8</sup> “É o olho daquele que sabe que para conhecer o que é visível, deve-se consultar para além do que não seja suas próprias vontades e interesses e medos



auto-conhecimento, requer expansão da consciência, requer, sobretudo, abertura. Abertura emocional e epistemológica. É expandir-se para alcançar o outro. Essa abertura me faz refletir sobre as interações sociais que resistem à diferença colonial. O desejo de estar em contato com o outro produz um deslocamento ético, portanto. Esse deslocamento inspira uma poética descolonial que navega, na busca pelo humano, em águas de transformação social.

O Caribe é, portanto, um espaço geopolítico e social que favorece um estudo das novas configurações das subjetividades e das inter-relacionalidades em seu espaço de abertura – que acaba por ser um espaço fronteiro. A identidade caribenha está assentada nessa zona de contato, no lócus fraturado que se constrói duplamente e se relaciona duplamente – o eu e a abertura para hospedar/interagir/dialogar com o outro. O Caribe recusa as configurações de centralidade e totalidade, mas abraça a fragmentação tanto pela insularidade como pela descentralidade das identidades que ali se relacionam. Lugones (2008) sugere um pensamento de fronteira feminista, afirmando que é no espaço de fronteira onde as interações coalitivas ocorrem e as sujeitas que lá estão resistem à colonialidade de gênero, assumindo, assim, a lógica de descolonialidade das feministas de cor.<sup>9</sup> Se é no espaço fronteiro que reside a diferença colonial, veremos, nessa lógica, a protagonista Tituba, se movendo entre o cá e o lá na geopolítica feminista de alianças e resistências.

Para oferecer uma leitura descolonial do romance, necessito ter como lentes a colonialidade de gênero, definida por Lugones (2008) como a opressão de gênero racializada que recai sobre as mulheres de cor. É no intuito de superar a colonialidade de gênero que o feminismo descolonial surge – como ameaça, como heresia, possibilitando a compreensão das múltiplas opressões que racializa e engendra as mulheres.

No capítulo I, apresento as bases teóricas que me auxiliam a articular tais assuntos. Recorro à teorização de Ramón Grosfoguel (2010) e Walter D. Mignolo (2007) sobre o pensamento descolonial. Pretendo articular a problemática entre a crítica pós-colonial e a crítica descolonial – ambas em sentido epistemológico e dentro de uma política de localização – que me parece fundamental para chegar à análise epistemológica da fronteira. Ainda neste capítulo, venho tratar, nos

---

e imaginação. Deve-se olhar para a coisa. Deve-se olhar, ouvir, checar e questionar.”

<sup>9</sup> Explicarei sobre este processo no capítulo II.

termos de Mignolo, da genealogia do pensamento descolonial tendo como ponto de partida as primeiras autobiografias de (ex) escravos. A escrita das mulheres de cor tem procurado reinventar outros modelos na busca de uma linguagem emancipatória para tentar deslegitimar a linguagem oriunda da ordem ocidental hegemônica. Daí a criação da literatura que tem a necessidade de uma ruptura epistemológica para construir uma outra tradição.

No capítulo II, discorro sobre a colonialidade do poder e de gênero, teorizadas respectivamente por Aníbal Quijano e Lugones para buscar compreender a interseccionalidade no feminismo descolonial. Proponho uma reflexão sobre os estudos feministas e os estudos pós-coloniais para encontrar o espaço das mulheres de cor na crítica pós-colonial e suas possibilidades de agenciamento. Incluo nesse estudo a voz de Tituba – ainda que historicamente silenciada – mas, acordada de forma autoral pelo sopro descolonial da própria autora. Ao delegar autoria e voz à personagem, Condé atua juntamente com ela na prática descolonial porque desvia o nosso olhar para a epistemologia da subalterna, deixando-a livre para falar da sua experiência de vida. É precisamente esta a concepção do pensamento de fronteira sobre o qual também discorrerei na segunda seção deste capítulo, situando as experiências a partir da perspectiva do oprimido, considerando seu localismo e particularismo. A epistemologia de fronteira funciona como um projeto transmoderno que pressupõe uma resposta descolonial partindo de culturas e de lugares epistêmicos subalternos. Os sujeitos que lá estão tentam consolidar relações interculturais na zona conflitante de contato, marcados pelo processo psicológico da dupla consciência.

No capítulo III, discorrerei sobre a importância da memória (precisamente da memória da escravatura) nas narrativas contemporâneas das mulheres negras, bem como o processo de resgatar dados do passado para que não fiquem armazenados no esquecimento; a (re)arrumação do passado e sua escavação. Também tratarei das velhas e novas narrativas de escravos e a importância das autobiografias que, apesar de mediadas, denunciavam o sistema escravocrata. Veremos como o processo de reimaginar o passado para recontá-lo sugere uma prática descolonial e como as diferentes reconstruções da escrita de si são fundamentais para manter a memória e a história vivas. A memória da escravatura na escrita de autoria feminina problematiza a complexa história de raça e relações de poder. Para além destas questões, tratarei do contributo da escrita de si que sedimenta a minha análise ao observar a liberdade da autora em escrever uma contra-história e as possibilidades que permeiam o espaço (auto)biográfico no romance.

No capítulo IV, apresento um olhar histórico sobre o Caribe e suas filhas – escritoras e pensadoras caribenhas que retraçam e recontam a história antilhana com

novas roupagens para falar da crise da identidade. Exemplifico com passagens de algumas obras de Condé que apresentam as personagens femininas em contraponto com o posicionamento e protagonismo de Tituba.

No capítulo V, busco problematizar os efeitos e as consequências da amizade entre Tituba e Hester Prynne na prisão, bem como as tensões decorrentes dos feminismos que elas representam. Condé pretende estabelecer um encontro cultural-intertextual a partir de uma perspectiva feminista ao recriar uma nova Hester, assim como fez com Tituba. Esses encontros afiliativos ilustram os cruzamentos culturais, históricos e étnicos que ocorrem entre as personagens na obra. Ressalto neste capítulo, mais uma vez, a importância da política de localização e da política de recepção para que sejamos capazes de historicizar as relações entre outras mulheres de modo a construir um feminismo transnacional.

Na segunda seção deste capítulo, veremos como esses encontros tornam-se hostis e geram desafetos quando as diferenças não são completamente traduzíveis (por não haver o princípio da incomensurabilidade sugerido por Ofelia Schutte (2000)) e quais as estratégias de re-localização que a protagonista cria diante da agonia de viver na dualidade de culturas).



## CAPÍTULO I: O APORTE TEÓRICO – DOS ESTUDOS PÓS-COLONIAIS E TENTATIVAS DE DESCOLONIZAÇÃO

*“You taught me language, and my profit on ’t  
Is I know how to curse. The red plague rid you  
For learning me your language!”*

*(William Shakespeare, The Tempest, act 1, scene 2)*

### I.I – PARA ALÉM DA LINGUAGEM QUE FENDE O SISTEMA: O RETORNO DE SYCORAX

*The fear of the unknown, the fear of Sycorax, both because she is female and dark as in both being unknown and dark-skinned is what still holds this piece of land... in thrall to Europe and Prospero. While being articulate in Caliban’s and so Prospero’s tongues, we are still dumb in the language of Sycorax, whatever that might be. We await the Ceremony of the Souls.*

*(M. Nourbese Philip, “A Piece of Land Surrounded”)<sup>10</sup>*

Gostaria de iniciar este estudo citando a última peça de William Shakespeare, *The Tempest* (1611), e sua última criação: a figura de Caliban – para falar de vozes suprimidas que ganham espaço. Caliban sempre protagonizou uma figura necessária para nos ajudar a estabelecer um paradigma nas leituras descoloniais – onde vou, no desenrolar da pesquisa, situando o meu trabalho. Apesar de reconhecer a importância da questão sobre as políticas de linguagem, a subversão do sistema e a valiosa contribuição de pensadores como Roberto Fernández Retamar, Paul Franssen e Aimé Césaire sobre o olhar pós-colonial a partir das lentes de Caliban, não podemos negar a invisibilização do protagonismo das figuras femininas – Miranda, Claribel e Sycorax – tanto na obra de Shakespeare, como nos estudos dos autores supracitados. Neste capítulo, falarei de como o praguejar de Caliban pode ser visto como uma prática descolonial na literatura – ao que me interessa, na literatura de autoria feminina; e como o silêncio e a marginalização de Sycorax nos convidam, a partir de uma epistemologia descolonial, a recuperar vozes

---

<sup>10</sup> Ver: Philip, Marlene Nourbese, (ed.) *A Genealogy of Resistance and Other Essays*. Toronto: Mercury Press, 1997.

que não foram ouvidas literariamente. A partir daí, problematizarei acerca dos conceitos pós-colonial e descolonial, levando em conta aspectos fundamentais sobre a política de localização. Apresentarei, também, alguns aspectos que considero imprescindíveis no romance *I, Tituba* para que a análise entre teoria e obra literária ganhe consistência.

É pelas lentes de Caliban que críticos pós-coloniais/descoloniais têm mantido o enfoque na literatura de resistência reagindo contra as facetas do imperialismo. Em seu ensaio “A Muddy Mirror”, Franssen (1997: 23) explica que “Caliban has come to be identified as a far from neutral European construction of the racial Other, in particular in the New World.”<sup>11</sup> A figura de Caliban torna-se sugestiva para as inúmeras construções das noções que temos do Outro. Retamar (1988: 18) descreve o anagrama do caraíba: “O caraíba, por sua vez, dará o canibal, o antropófago, o homem bestial, situado irremediavelmente à margem da civilização e que é preciso combater a sangue e fogo.” Sua figura tem sido alegoricamente remetida ao retrato dos índios nativos do Caribe. Entre outras alegorias, por ser um anagrama do canibal, tem encontrado, também, diferentes identificações e interpretações na agenda pós-colonial e, já agora, na descolonial. Segundo Retamar, por exemplo, Caliban é o símbolo mais adequado para representar a cultura e a identidade latino-americana, alegando que intelectuais latino-americanos devem construir uma comunidade cultural segundo as lentes do próprio Caliban. Em contrapartida, a figura de Próspero é associada à cultura europeia hegemônica que tomou posse da terra, colonizou, escravizou e oprimiu Caliban. Apesar de não haver no texto de Shakespeare uma concepção precisa da figura de Caliban, isto é, apesar das inconsistências do próprio texto na descrição do personagem, Caliban é a alegoria do monstro, uma mistura do meio-homem, meio-animal, é a figura do exótico canibalesco visto através das categorias e paradigmas do europeu. Franssen afirma que Caliban é a figura na qual Próspero projeta seus medos, desejos, ansiedades e preocupações: “Prospero’s conception of Caliban as largely a construction of his own subconscious fears and desires: desire for control, fear of insurrection and the loss of his daughter to a man – any man.” (1997: 32)<sup>12</sup>. Podemos entender que o

---

<sup>11</sup> “Caliban veio a ser identificado longe de ser apenas uma construção europeia neutra do Outro racializado, principalmente no novo mundo.”

<sup>12</sup> “A concepção de Próspero sobre Caliban como, principalmente, uma construção dos seus próprios medos e desejos subconscientes: desejo por controle, medo de revolta e de perder a sua filha para um homem – qualquer homem.”

tratamento que Próspero dá a Caliban nada mais é do que uma manifestação alegórica do seu *id*, em termos freudianos. Os padrões impostos a Caliban pelos outros personagens da peça são reflexos da imperfeição de cada um deles, como extensão de suas personalidades.

Por Caliban ter uma forma tão indefinida, mais uma vez nos deparamos com diversas construções relacionadas à figura do personagem, construções feitas dentro das relações de poder entre colonizador e colonizado. Nesses termos, vemos Caliban como uma construção do próprio Próspero – o que nos sugere que a leitura que temos do Outro é uma construção que fazemos a partir das nossas categorias – por ser, o Outro, exótico e por causar estranheza. É esta leitura que escritores/as afro-americanos/as e caribenhos/as têm feito da peça de Shakespeare – através das lentes da figura subalterna e oprimida de Caliban.

Na peça, Caliban aprende a falar graças a Próspero que lhe dá a linguagem. Caliban sai, então, da esfera do silenciamento para ter agenciamento: é com essa mesma linguagem que ele amaldiçoa seu senhor. O seu praguejar é o trunfo para a poética e crítica descolonial, pois antes da escrita e da criação de uma literatura, temos que considerar a questão da língua. O colonizado – o Outro – anseia por uma identidade própria, a começar pela língua que se torna fundamentalmente política, pois a língua constitui, ela própria, uma identidade. Pensemos em identidade como aquela que foi vedada aos afro-descendentes deslocados e sujeitados à escravatura. No contexto dos africanos violentamente desterritorializados e sujeitados a um processo de colonialismo interno nas Américas, percebe-se o desejo de recontar o passado para tentar mantê-lo vivo, numa busca que vem a fortalecer a narrativa de suas vidas de um modo mais consistente. Recontar o passado requer repetição, variação e/ou gaguejo (nos termos de Deleuze e Guattari (1977)). Repete-se, mas sempre introduzindo a diferença, o erro, afinal os ventríloquos são maus ventríloquos, uma vez que a narrativa inventada do passado é sempre repetida por sujeitos diferentes, que não estiveram lá na origem. Por isso, é sempre imaginada, inventada, e está sempre incluindo o erro que, por sua vez, vai introduzindo a variação. Os sujeitos subalternizados vão, assim também, buscando novas formas para compreender e dizer o real – contra as formas dominantes. É precisamente sobre esta literatura que deforma e descoloniza o maestrio da linguagem imposta pelos senhores que pretendo discorrer neste trabalho.

Pensar numa ‘via fraturante’ significa introduzir uma ruptura na forma da literatura tida como pós-colonial, pretensamente

multiculturalista, mas que, por sua vez, ainda representa um cânone que exclui e invisibiliza vozes marginalizadas. Esta necessidade de ir por um caminho não ventríloquo tem despertado o desejo de inaugurar discursos fraturantes, uma vez que a arte tem o papel de interferir no meio social através de inovações, trazendo à tona o que uma vez foi apagado ou esquecido; e transgressões, que provocam rupturas na tradição criada pela cultura ocidental dominante. Uma vez que nós podemos usar a língua, tal como ela nos usa, é na própria linguagem que escritores/as contemporâneos/as têm procurado estratégias de escapar da ventriloquia<sup>13</sup> e da linguagem dos senhores (mais uma vez, para usar a terminologia de Deleuze e Guattari (1977)). Eles/elas têm procurado reinventar outros modelos, buscar uma linguagem emancipatória para tentar deslegitimar a linguagem oriunda da ordem ocidental dominante. É a literatura que tem a necessidade de uma ruptura epistemológica para construir uma outra tradição e destruir as convenções dominantes, onde cada escritor/a procura a melhor fórmula para dizer melhor o seu mundo; construir poéticas de resistência mesmo que através do erro, do desvio ou do gaguejo. Charles Bernstein (1997: 114), partindo de Deleuze e Guattari, explica que o gaguejo é uma estratégia anti-absorção ou implosiva, isto é, não se trata apenas do falar literal, mas do uso militante que existe na linguagem como uma má formação que se assenta contra a conformidade: é o próprio praguejar descrito por Caliban. O discurso da tradição afro-americana, por exemplo, relativamente à raiz africana, reivindica e afirma a legitimação de uma cultura própria – negra – na sociedade moderna, e apresenta-se na tentativa de autodefesa contra os poderes e práticas da cultura americana branca conservadora dominante. Neste caso, atuar na defensiva gera certamente um encontro conflitante entre tradição e modernidade, ou seja, a modernidade ligada à mudança radical provocada pelas

---

<sup>13</sup> O conceito de “ventriloquia” é buscado aqui à escritora, poeta, Rae Amantrout, em sua obra *Collective Prose*. Em seu poema “Attention” ela define: “Ventriloquy/is the mother tongue”. (2007: 100). A crítica feita por Charles Bernstein é justamente à propósito da produção “mais do mesmo” que escritores “ventríloquos” do cânone literário contemporâneo dos EUA insistem em perpetuar, uma vez que o modernismo já garantiu a liberdade ao escritor. Por esta razão, Bernstein questiona: se já se reconheceu o descentramento do ser humano (desde Freud), como os escritores conseguirão inovar em suas obras? Como conseguirão produzir outras imagens, outras linguagens alternativas, assentando no descentramento e na incompletude? Como não produzir mais do mesmo? Como não ser um ventríloquo do sistema dominante?



deslocações, pelas desterritorializações, pelas novas experiências, pelos novos contatos culturais, pelas revisões, transformações e o resultado do racionalismo. O interessante é verificar como nenhuma das partes (colonizador e colonizado) permaneceu a mesma, quer pelo contraste com a outra, quer pela absorção da outra; quer pela inclusão da outra, quer pela rejeição da outra. Realmente o fenômeno da desterritorialização é determinante, mesmo que, em nenhum dos casos, se possa falar de destruição das culturas originais; a integridade das culturas originais perdeu-se irremediavelmente. Aliás, num processo colonial, não poderia deixar de ocorrer a mestiçagem, quer biológica, quer cultural, a tal ponto que a identidade pós-colonial<sup>14</sup> se descaracterizaria se se pensasse um – o colonizador – sem o outro, o colonizado. Dessa forma, não há saída: o processo de colonização propiciou a circulação de gentes e culturas, nos marcou com seus hibridismos, sincretismos e cruzamentos outros<sup>15</sup>.

Para além dos ensinamentos que o protagonismo de Caliban nos traz e, embora muito se tenha sido discutido sobre o personagem no contexto pós-colonial, nas últimas décadas a reescrita histórica e a revisão intertextual têm garantido espaço e voz às figuras femininas da obra de Shakespeare. Apesar de Retamar e Césaire terem permanecido, aparentemente, insensíveis ao deslocar o olhar para as personagens femininas em suas releituras de *The Tempest*, sobretudo para Sycorax, existem obras onde há a recuperação da voz e a reconfiguração da personagem a partir do pensamento descolonial. *No Telephone to Heaven* (1987), de Michelle Cliff, e *Indigo* (1992), de Marina Warner

---

<sup>14</sup> Stuart Hall nos explica, à propósito das identidades pós-coloniais, que a produção dessas novas identidades não se funda na arqueologia, mas em recontar para re-construir o passado. Essa construção é marcada pelos hibridismos, pelos infinitos cruzamentos decorrentes do período de colonização. Hall nos faz saber que a identidade é vista como uma produção de novas identidades ao passo que nos posicionamos contextualmente, de diferentes maneiras, ao longo da vida. Estas identidades estão sempre em processo e nunca serão completas, nunca serão acabadas, pois estão sempre sendo marcadas e posicionadas em contextos linguísticos que nunca são neutros, mas são sempre marcados pelo poder. Para mais sobre Stuart Hall, ver: *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1998.

<sup>15</sup> Kwame Anthony Appiah (1995: 124) nos deixa uma grande conclusão, a qual eu cito: “it is surely that we are all already contaminated by each other, that there is no longer a fully autochthonous pure-African culture awaiting salvage by our artists (just as there is, of course, no American culture without African roots.)”

são alguns exemplos de recuperação de vozes marginalizadas que se tornam centrais na releitura da obra shakespeariana. É precisamente a partir desse ponto que gostaria de ir além de Caliban e chamar a atenção para a figura de Sycorax – ausente, porém, não fossem as memórias de Caliban ou Próspero, Sycorax não se faria tão presente na peça. A sua presença, uma presença silenciosa, está no discurso de Próspero, Caliban e Ariel que falam sobre ela. De fato, não sabemos ao certo qual é a voz de Sycorax e qual seria a sua versão da história se fosse contada sob o ponto de vista dela mesma.

Intrigante como parece ser, Sycorax, a bruxa, mãe de Caliban, expulsa da Argélia “pelos prejuízos que causou, inúmeros, e pelas feitiçarias, medonhas[...]” (2002: 23) acaba por ser uma construção do imaginário de Próspero. Este se refere a ela como “repugnante”; “desgraçada”; “uma cadela que pariu um filho sardento”; “a bruxa de olho azulado”; “a que virou anã de tão curvada pela idade e pela inveja”; “uma bruxa tão poderosa que conseguia controlar a lua, e fazer a maré cheia, e fazer a maré baixa, e atuar como se a lua fosse, extrapolando seus poderes”. É através do imaginário de Próspero que conhecemos Sycorax e ela se torna uma memória presente, apesar de ter um corpo ausente. Shakespeare apresenta Sycorax como uma personagem já falecida e estabelece uma associação entre sua terra natal (Argélia) e a sua prática de feitiçaria, inferindo nas falas de Próspero que a arte de Sycorax estivesse ligada à prática de magia negra (black magic). Em contraste à transgressão de Sycorax, o escritor apresenta a jovem Miranda como a personificação da pureza e da beleza. Sylvia Wynter, em seu ensaio “Beyond Miranda’s Meanings” a define como:

“idealized features of straight hair and thin lips is canonized as the “rational” object of desire; as the potential genitrix of a superior mode of human “life”, that of “good natures” as contrasted with the ontologically absent potential genitrix – Caliban’s mate – of another population of human, i.e., of a “vile race” “capable of all ill” [...] (1990: 360)<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> “características idealizadoras do cabelo liso e lábios finos são canonizadas como o objeto de desejo “racional”; como uma genitora em potencial de uma vida humana superior, aquela das “boas naturezas” se contrastada com a genitora em potencial ontologicamente ausente – a mulher de Caliban – de uma outra população de humanos, i.e., de uma “raça vil” “capaz de qualquer maldade” [...]”

O imaginário de Próspero muito nos tem a dizer sobre o imaginário acerca das bruxas e feitiçeras nas Américas. E assim, dialoga diretamente com a condição de Tituba, no século XVII, numa terra de puritanos nas colônias inglesas. *The Tempest* acaba por refletir como as relações de gênero, espiritualidade e sexualidade eram construídas culturalmente e historicamente, considerando a noção e a imaginação europeia sobre os/as habitantes das Américas – o/a outro/a – racializado/a, demonizado/a.

Gostaria, portanto, de traçar um paralelo entre Sycorax e Tituba – ambas mulheres de cor cujas vozes foram negadas e silenciadas. Para além do protagonismo de Caliban, quero ressaltar que é a partir do silenciamento literário/ficcional e histórico dessas duas mulheres, consecutivamente, que a necessidade de descolonizar o imaginário europeu acerca das mulheres de cor que habitam/habitavam o novo mundo merece relevância. É pelo discurso patriarcal de Próspero sobre Sycorax que entendemos que ela é a representação – demonizada – do imaginário colonial. Em *I, Tituba*, entendemos, através de Condé, que foi precisamente essa demonização do/a outro/a que condenou a própria Tituba. Tanto Sycorax como Tituba estão ligadas à genealogia das curandeiras, das mulheres sábias que conhecem o sobrenatural e possuem poderes para interagir com a natureza. O pensamento feminista descolonial, portanto, convida a desfazer estruturas de poder sexistas e tentar ouvir a voz da falecida Sycorax shakespeareana e sua experiência como mulher, feitiçera e mãe (de Caliban) num contexto colonial e, conseqüentemente, patriarcal. Não parece ilógico, portanto, pensarmos em Tituba como a personificação literária de Sycorax, ou seja, como a vivificação da memória da feitiçera que tem a sua voz re-articulada no contexto sócio-político da América nos fins do século XVII. Sycorax é eco em Tituba; é o retorno da memória latente da mulher, mãe, bruxa, falecida na ficção, mas vivificada através da experiência das mulheres de cor, suas releituras e reescritas ao longo da história. Enquanto em Caliban é a sua fala/seu praguejar que produz o discurso contra-hegemônico, em Sycorax é o seu silêncio, a sua não-voz que produz esse discurso. Em Tituba temos a junção de ambos: o silêncio enquanto figura histórica confinada no anonimato; e, ficcionalmente, a sua fala subversiva e descolonial, legitimada por Condé.

Nourbese Philip afirma que enquanto a voz de Sycorax for articulada pelas línguas de Próspero e Caliban, ainda estaremos ignorantes na língua dela mesma – Sycorax como autora da sua própria história, como agente de transformação da história da condição feminina na América. Aqui, neste estudo, quero propor que o silêncio de Sycorax

grite através da experiência de Tituba reiventada por Condé no espaço da ficção. A experiência de Tituba marca a história das muitas mulheres de cor, filhas de Sycorax, que habitaram esta América, mas que “foram reduzidas a seus próprios corpos, vistos como terras desconhecidas, territórios impenetráveis que foram auscultados, interrogados e interpretados pela imaginação masculina”, como afirma Maria Bernadette Velloso no prefácio de *A Feiticeira no Imaginário Ficcional das Américas*. (2004). Assim, veremos como Tituba vai negociar as suas múltiplas identidades como mulher – sexualizada, feiticeira e mãe.

## I.II – TITUBA: UMA MULHER CARIBENHA DE BARBADOS, OU A BRUXA NEGRA DE SALÉM – UM PANORAMA DO ROMANCE

*“Are you a witch?” he shouted. “Yes or no!”  
I sighed. “Everyone gives that word a different meaning. Everyone believes he can fashion a witch to his way of thinking so that she will satisfy his ambitions, dreams, and desires...” (2000: 146)<sup>17</sup>*

É pensando na descolonialidade que a literatura produzida por mulheres afro-descendentes na contemporaneidade traz, entre outras questões, uma série de inovações estilísticas descoloniais numa pesquisa epistemológica que sugere romper com o discurso hegemônico na própria linguagem. Nesse aspecto, Sueli Meira Liebig (2005: 145) afirma que “[p]or via de regra, a protagonista da ficção negra feminina contemporânea é concebida como inversora do mundo moral.” Certamente que não só as protagonistas, mas fica evidente que as escritoras afro-descendentes possuem uma política de ação e refletem-na em suas personagens de forma complexa e proliferadora<sup>18</sup>. Elas são

---

<sup>17</sup> “Você é uma feiticeira?” ele exclamou. “Sim ou não!”

Eu suspirei. “Todo mundo dá a essa palavra um significado diferente. Todo mundo acredita que pode moldar uma feiticeira de acordo com a sua maneira de pensar para que ela possa satisfazer suas ambições, seus sonhos e desejos...”

<sup>18</sup> Mae Henderson utiliza como tropo da plurivocalidade da escrita das mulheres negras “speaking in tongues”. Partindo da sua dupla opressão, do seu silenciamento e da sua marginalidade, encontram a liberdade e a novidade da sua voz num “emancipatory impulse which freely engages both hegemonic and ambiguously (non)hegemonic discourse [...] As gendered and racial subjects, black women speak/write in multiple voices”. Ver também: Anzaldúa, Gloria “Speaking in Tongues – The Third Word Woman Writer” in Cherríe Moraga e Gloria Anzaldúa *This Bridge Called my Back – Writings by Radical Women of*

livres para jogar com a imaginação, engajando seus textos num passado vivo, através da memória desse passado e utilizam as novas escritas de si para confrontarem as estruturas de poder e o cânone tradicional. Na luta contra a assimilação elas produzem, através de inovações e da imaginação, suas próprias contra-histórias, num processo de lembrança coletiva, possível através da memória que funciona como uma espécie de subsolo para este trabalho – e lutam contra uma amnésia do passado. É neste caminho de memórias e da tentativa de uma linguagem descolonial que vou situando a obra de Condé. A seguir, falarei sobre o romance dentro do panorama da prática descolonial e abordarei os dois caminhos que o romance me faz tomar: o contexto de colonialismo e a voz descolonial ressoando em tal contexto.

Do seu estado mumificado, Tituba renasce através do sopro de Condé e lança a sua resposta ao patriarcado três séculos depois. Logo, o passado foi reaberto como um território propício à imaginação e à interpretação e é através da memória que o processo de recuperação do passado ocorre. A memória auxilia a moldar e a reformular a história que uma vez estava perdida, confinada em museus, fazendo com que esse passado (re)viva novamente pelas entranhas da imaginação.

Tituba recontextualiza a sua história em torno do único registro histórico que confirma a sua existência: o documento do tribunal de Salém contendo os nomes dos acusados que cometeram bruxaria ou que tivessem se comunicado/feito um pacto com o demônio. Para Tituba, a necessidade de contar a sua história é urgente: “What stories had they woven about me? [...] From that day on I drew closer to the plantations so that my true self could be known. Tituba must be loved!” (2000: 11; 12)<sup>19</sup> – de modo que saísse do anonimato e da História não-falada, ou seja, a História oral que havia sido esquecida. Assim, a narrativa se desdobra em torno da subjetividade da personagem. É Tituba que nos faz saber o que ela pensa sobre ela mesma, o que sente, o que pretende. Essa é a narrativa da personagem – expor a sua subjetividade para o leitor e ser autora da sua própria história. Contar a história de uma mulher antilhana a fim de tirá-la da invisibilidade da História faz da obra uma contra-narrativa em face das perspectivas históricas propagadas por quem domina as estruturas de poder. Primeiro, porque o romance, antes de qualquer coisa, evoca a reconstituição da memória coletiva através da

---

*Color. Kitchen Table*, New York: Women of Color Press, 1981.

<sup>19</sup> “Que histórias eles têm imaginado sobre mim? Daquele dia em diante eu passei a ficar mais perto das plantações para que o meu verdadeiro eu pudesse ser conhecido. Tituba tem que ser amada!”

história oral, do contar histórias. Esse é o tropo da obra de Condé: a reconstrução da memória de uma mulher antilhana pela contagem da sua própria história. Segundo, porque essa reconstrução se dá como uma intervenção que se contrapõe ao apagamento das memórias da escravidão e à existência de uma não-história. Histórias individuais tornam-se histórias coletivas; portanto, contar histórias individuais gera uma consciência coletiva.

Logo nas primeiras linhas do romance somos surpreendidas por um ciclo de violências que, metaforicamente, marcam a vinda dos africanos para as Américas: Abena, mãe de Tituba, é estuprada por um marinheiro inglês ainda no navio, ironicamente chamado “Christ the King”. Abena chega a Bridgetown e vai para o mercado de escravos. Abena, que não tinha mais de 16 anos, é vendida junto de mais dois escravos para Darnell Davis. Tituba, por sua vez, nasce “from this act of aggression. From this act of hatred and contempt” (2000: 3)<sup>20</sup>. Metaforicamente, a violência que Abena sofre durante a *Middle Passage* está claramente associada à conquista e ao poderio europeu no século XVII nas Américas. Abena é violada, brutalizada e deportada nas Américas, tal como todos que passaram pelo Atlântico negro e tal como a experiência histórica caribenha é caracterizada. Tituba nasce como produto da dor e humilhação sofrida por Abena.

As memórias de Tituba estão, recorrentemente, envolvidas pela figura do mar. O Atlântico acaba se tornando uma personagem, uma testemunha, um ser a quem Tituba se vincula: Tituba foi concebida enquanto sua mãe estava no navio; Abena foi violada no convés enquanto o navio ia pra Barbados; durante a jornada para Boston, Tituba e Elizabeth Parris selam aliança; é, ainda, enquanto navegava para Boston, que Samuel Parris oficializa o matrimônio de Tituba e John Indian. Para além das memórias entrelaçadas pela figura do mar, lembremos do tropo do navio negreiro segundo Gilroy (1993: 4): “The image of the ship – a living, micro-cultural, micro-political system in motion.”<sup>21</sup> Segundo Gilroy, o Atlântico negro, além de permitir uma nova configuração das identidades diaspóricas valorizando o seu caráter híbrido, viabilizou os primeiros sincretismos ocorridos entre Europa, América, África e Caribe, onde diversas trocas ocorreram e onde histórias de descontinuidades foram exploradas e articuladas.

---

<sup>20</sup> “desse ato agressivo. Desse ato de ódio e desprezo.”

<sup>21</sup> “A imagem do navio – um sistema vivo, micro-cultural e micro-político, em movimento.”

O Atlântico funcionou como um sistema viabilizador de intercâmbio cultural, bem como precursor de perspectivas transnacionais e interculturais entre escravos. Tituba cita a presença de Ashantis, Fantis e Nagos, por exemplo. Foi prioritariamente no cruzamento cultural, político, linguístico e social que a modernidade se fundou. O Atlântico negro serviu como palco onde os primeiros indícios da modernidade e do sistema capitalista se fundaram, servindo como elo entre metrópole e colônia e fortalecendo as relações capitalistas nas plantações entre escravos (mercadoria) e senhores (mercadores). Por isso, é importante ressaltar aqui que para Gilroy foi fundamental a reinscrição e o protagonismo dos afro-descendentes na narrativa e na própria construção da modernidade, pensada como uma complexa rede de trocas transnacionais de modo que as instabilidades e mutabilidades envolvidas na diáspora geram identidades inacabadas – “unfinished identities” (Gilroy, 1993: 1) – e que estas estão constantemente sendo refeitas. É a partir da reinscrição dos negros na narrativa da modernidade, tanto pelas trocas interculturais ocorridas desde os primeiros contatos nos navios negreiros, como por terem servido como ferramentas propulsoras para o crescimento do capitalismo, que a concepção de modernidade conforme o modelo europeu é desestabilizada – pois confere um protagonismo aos sujeitos africanos, inclusive, como contributo ativo destes na criação de produtos literários novos e desestabilizadores.

Quase nada é sabido sobre os primeiros anos da vida de Tituba. A autora, então, recria a infância da personagem como órfã na ilha de Barbados. Abena foi punida com pena de morte ao se defender de uma segunda violação, ferindo o próprio senhor.

They hanged my mother.  
I watched her body swing from the lower  
branches of a silk-cotton tree. She had committed  
a crime for which there is no pardon. She had  
struck a white man. She had not killed him,  
however. In her clumsy rage she had only  
managed to gash his shoulder. (2000: 08)<sup>22</sup>

Aos 7 anos, Tituba é adotada por Mama Yaya, uma velha senhora que passa a ser sua cuidadora.

---

<sup>22</sup> “Eles enforcaram a minha mãe. Eu assisti seu corpo balançar dos galhos mais baixos de um pé de algodão. Ela cometeu um crime para o qual não há perdão. Ela golpeou um homem branco. Ela não o matou, entretanto. Em meio à sua ira atrapalhada, ela apenas conseguiu ferir o ombro dele.”

Mama Yaya taught me about herbs. Those for inducing sleep. Those for healing wounds and ulcers. Those for loosening the tongues of thieves. Those that calm epileptics and plunge them into blissful rest. Those that put words of hope on the lips of the angry, the desperate, and the suicidal.

Mama Yaya taught me the sea, the mountains, and the hills. [...] (2000: 09)<sup>23</sup>

Mais tarde, e por causa de seu amor por John Indian, ela retorna à escravidão. É após a morte de sua primeira senhora, Susanna Endicott, que ambos são vendidos para a família de Samuel Parris. A partir de então, Tituba estará entre dois mundos incompatíveis.

Temos aqui, portanto, dois panoramas que desejo traçar: de um lado, um espaço-tempo histórico, num contexto de colonialismo inglês no século XVII; de outro, a partir de uma perspectiva translocal e descolonial (favorecida pela autora que delega voz à personagem) num contexto de colonialidade do poder, do saber e de gênero, existe um subalterno falando, narrando a sua história num espaço ficcionalizado pela autora. Trata-se de uma voz descolonial – ainda que ficcional – que se configura no contexto histórico de colonialismo, mas que também está atuando no contexto de colonialidade na contemporaneidade.

Obviamente que nesses dois panoramas, temos intersecções de categorias raça/classe/gênero que abordarei detalhadamente a seguir.

No panorama espaço-tempo colonial, quero considerar o contexto no qual Tituba vivia: como um personagem marginal – o outro – o exótico na imaginação dos puritanos devido à sua identidade racial e social. Não podemos negar o protagonismo de Tituba, historicamente, ao confessar pela própria sobrevivência durante a caça às bruxas na vila de Salém. Em 1692, Tituba foi presa, acusada de praticar vodu e ensinar bruxaria à filha e à sobrinha do Reverendo Samuel Parris e suas amigas. Na verdade, a suspeita de que Tituba teria feito um pacto com o demônio foi levantada porque ela costumava contar histórias sobre feitiçarias conhecidas nas Antilhas. Suas histórias eram ouvidas atentamente até as meninas ficarem obcecadas e terem a imaginação completamente povoada por contos de assombração. No tribunal das

---

<sup>23</sup> “Mama Yaya me ensinou sobre as ervas. As que induzem ao sono. As que curam feridas e úlceras. As que fazem os ladrões perderem a língua. As que acalmam os epiléticos e os fazem mergulhar num descanso delicioso. As que colocam palavras de esperança nos lábios dos que têm raiva, dos desesperados e dos suicidas. Mama Yaya me ensinou sobre o mar, as montanhas e os montes.”



bruxas, Tituba confessou que jamais teria ensinado bruxaria às crianças. Aliás, as informações históricas são ainda imprecisas se foi, de fato, Tituba quem contou essas histórias. O que devemos levar em consideração aqui é que havia uma dualidade de mundos e pensamentos: existia a imagem do novo mundo, a Nova Inglaterra, colônia européia e berço da civilização se contrapondo à imagem do primitivismo, do exótico, *the wilderness*, ou seja, a velha dualidade cultura *versus* natureza. Isabel Caldeira (2010) traz uma definição bastante clara sobre esta dualidade ao afirmar que os puritanos de Salém imaginavam o novo mundo como

the modern counterpart of the wilderness, inhabited by a real Satan ruling over the heathens. [...] It may not be hard for us to imagine the stark contrasts between these two worlds [...]: the European as model of advanced civilization versus nature, primitivism, and the exotic. (2010: 131; 132.)<sup>24</sup>

Além disso, a vila de Salem era cercada de florestas e matas, facilitando o contato com os indígenas – o que provocava medo nas pessoas e as tornava ainda mais supersticiosas.

Imagine a small community of men and women oppressed by the presence of Satan and seeking to hunt him down in all his manifestations. (2000: 65)<sup>25</sup>

Uma vez que os colonos puritanos acabaram estabelecendo alguma relação com os índios norte-americanos, podemos concluir, antecipadamente, que há dois caminhos resultantes de tal relação: há de se pensar que eles sofreram, obviamente, enorme influência pelo contato com os índios e, ao observarem os índios em seus rituais religiosos, os puritanos acabavam vivendo num contexto de tensão religiosa e emocional, acreditando que o demônio pudesse estar bem próximo e, por isso, tentavam manter um certo controle vigilante em relação aos índios e uma frenética perseguição a qualquer ato suspeito que fugisse

---

<sup>24</sup> “o oposto moderno do ambiente selvagem, habitado por Satanás que dominava os pagãos [...]. Não é difícil imaginarmos o grande contraste entre esses dois mundos [...]: o europeu como modelo de civilização avançada versus a natureza, o primitivismo e o exótico.”

<sup>25</sup> “Imaginem uma pequena comunidade de homens e mulheres oprimidos pela presença de Satanás e buscando encontrá-lo em suas manifestações.”

aos princípios do cristianismo – por isso o período foi caracterizado de “Salem hysteria” ou “the Salem witch-hunt”. Tituba, ao contrário, demonstrava bastante empatia com os nativos.

Hey Negress! Aren't you afraid of the Indians?  
The Indians? I was less frightened of those  
“savages” then I was of the civilized beings I  
lived with who hanged old women from trees.  
(2000: 50)<sup>26</sup>

E o que ocorre com uma mulher escrava das Antilhas? Ora, as mulheres daquele contexto faziam parte da categoria mais vulnerável em termos sociais, políticos e econômicos. Era fácil predizer que feitiçarias estavam quase sempre associadas às mulheres. Acusar Tituba só ajudava a reforçar o estereótipo de que bruxarias só poderiam ser praticadas por mulheres negras, pobres, escravas, ou seja, as mais vulneráveis daquela sociedade.

Para além destas questões, acho importante mencionar aqui o verdadeiro caleidoscópio cultural que caracterizava a América do Norte (Estados Unidos) dos finais do século XVII. Uma sociedade que estava continuamente recebendo escravos africanos, caribenhos; estabelecendo suas relações com índios nativos e colonos ingleses. A ideia da América homogênea cai por terra desde a fundação dos impérios, com fluxos migratórios e inscrição de novas identidades na zona de contato<sup>27</sup> em que a sociedade se formou. Por isso que a histeria para a caça às bruxas constitui uma queda desse paraíso perfeito, desse mito que os puritanos pregavam sobre a Nova Inglaterra.

That was Salem! A community that stole, cheated,  
and burgled while wrapping itself in the cloak of  
God's name. (2000: 84)<sup>28</sup>

Ao final da obra, Condé nos apresenta as “notas históricas” sobre o tribunal de Salem. Há algumas suposições sobre o desfecho da história de Tituba. A autora, entretanto, deixa claro que deu à personagem o fim

---

<sup>26</sup> “Ei, Negrinha! Você não tem medo dos Índigenas? Os índios? Eu estava menos apavorada com aqueles “selvagens” do que com os seres civilizados com quem eu vivia e que enforcavam mulheres nas árvores.”

<sup>27</sup> Discorrerei sobre a zona de contato no capítulo II ao tratar do espaço de fronteira.

<sup>28</sup> “Aquela era Salem! Uma comunidade que arrombava, roubava e traía enquanto se cobria por um manto em nome de Deus.”

que ela escolheu. A própria narradora nos revela a sua inquietação a respeito da história da sua vida:

“Tituba, a slave originating from the West Indies and probably practicing ‘hoodoo’”. A few lines in the many volumes written on the Salem witch trials. Why was I going to be ignored? [...] Is it because nobody cares about a Negress and her trials and tribulations? Is that why? (2000: 149)<sup>29</sup>

Felizmente, a história de Tituba não morre: “My real story starts where this one leaves off and it has no end.” (2000: 175)<sup>30</sup>. Após a união com Iphigene, filho do legendário escravo fugitivo Ti-Noël, Tituba e seu companheiro são acusados por preparar e encorajar outra rebelião contra a casa grande. São pegos e enforcados. No mundo invisível, Tituba continua a curar, consolar, aconselhar e encorajar rebeliões entre os escravos: “I am hardening men’s heart to fight. I am nourishing them with dreams of liberty. Of victory. I have been behind every revolt. Every insurrection. Every act of disobedience.” (*idem*)<sup>31</sup>. No epílogo, a narradora revela que há uma música sobre Tituba cantada nos quatro cantos da ilha. Através da sua música, a história oral de Tituba se torna legendária. Essa oralidade muito nos tem a dizer quando recorremos aos conceitos de *Sameness* and *Diversity* propostos por Edouard Glissant. Enquanto *Sameness* equivale ao discurso e às estruturas impostas pelos impérios, *Diversity*, segundo Glissant, se associa aos relacionamentos interculturais, demanda presença de pessoas com a intenção de criar laços; de criar novas interações. “Diversity establishes becoming”. (1999: 98)<sup>32</sup>. Enquanto *Sameness* requer identidades fixas, sublima e esconde a diferença, assimila a visão da epistemologia dominante; “a diversidade” se abre para hospedar a diferença. A oralidade, portanto, vem a ser uma manifestação da diversidade, um ato de vingança contra a “unidade”, porque a oralidade

---

<sup>29</sup> “Tituba, uma escrava originária das Índias Ocidentais e provavelmente praticante de vodu. Algumas poucas linhas nos muitos volumes escritos sobre o tribunal das bruxas de Salem. Por que eu estava sendo ignorada? É porque ninguém se importa com uma negra, seus julgamentos e suas tribulações?”

<sup>30</sup> “Minha verdadeira história começa quando esta acaba e, a partir daí, não tem mais fim.”

<sup>31</sup> “Estou endurecendo o coração dos homens para lutar. Estou nutrindo-os com sonhos de liberdade. Sonhos de vitória. Tenho estado nos bastidores de cada revolta. Cada motim. Cada ato de desobediência.”

<sup>32</sup> “A diversidade se estabelece no vir-a-ser.”

(ou a literatura oral – *oraliture*) pode ser preservada se contarmos as histórias não-ditas, uma vez que são modelos de representação não reconhecidos, muitas vezes, pelo cânone branco, quase sempre masculino. A música de Tituba desafia esse cânone, porque é uma opção política, uma opção emancipatória, uma opção resistente.

### I.III – SITUANDO OS CONCEITOS: O PÓS-COLONIAL, O DESCOLONIAL E A ABORDAGEM MULTIDIRECIONAL

Gostaria de iniciar esta sessão trazendo os conceitos de pós-colonial e descolonial a fim de problematizá-los, ao mesmo tempo em que gostaria de alertar para uma visão relacional destes conceitos, uma visão que ultrapassa a dicotomia Europa e o resto. Sugiro que olhemos para um mundo entrecruzado, onde encontramos Norte no Sul e Sul no Norte; centro na periferia e periferia no centro – como nos ensina Boaventura de Sousa Santos em *Epistemologias do Sul*; ao ponto que observemos um pluridiálogo intelectual ao invés de simplesmente associarmos o termo “pós-colonial” aos estudos euro-americanos. Podemos entender aqui, metaforicamente, que o Sul, para além de ser um espaço geográfico, é um espaço epistemológico suprimido pela ação do colonialismo e os impactos do capitalismo. O colonialismo como uma dominação epistemológica atuou em vastas comunidades geográficas, tanto no norte como no sul. Essa relação, que perpassa questões geográficas, é altamente contextual, variando de acordo com a relação colonial que cada lugar/nação/comunidade tem com o mundo. Assim, quero abrir essa discussão sugerindo um olhar transoceânico – para citar Ella Shohat – com uma “abordagem multidirecional” (2013: 721) de ideias que ressaltam a dinâmica entre os movimentos diaspóricos e transnacionais. É preciso considerar que as teorias viajam e os termos se interconectam. É preciso considerar, de igual forma, o conceito, também proposto por Shohat, de “temporalidades palimpsésticas” – “quando o mesmo lugar nacional/transnacional pode ser simultaneamente colonial, pós-colonial e paracolonial” (2013: 709). Portanto, pensemos em quando começa o pós-colonial para algumas nações (como nos ensina Hall). Se pensarmos nos índios, por exemplo, veremos que eles se encontram numa situação colonial, e não pós-colonial:

Enquanto uma determinada teoria pós-colonial celebra o cosmopolitismo, o discurso indígena frequentemente valoriza uma existência

enraizada, em vez de cosmopolita. [...] As comunidades indígenas amiúde buscam *afirmar* as fronteiras demarcando a terra, como vemos na Amazônia contra invasores de terras, mineiros, estados-nação e corporações transnacionais. (Shohat, 2013: 704)

Apesar da complexidade destes conceitos, e longe de apresentar um discurso de base hegeliana (que apresenta a História de maneira linear e tenta provar que o descolonial e o pós-colonial estejam competindo entre si), acredito ser importante traçar, ainda que sucintamente, o percurso sobre algumas questões em torno da problemática e incansável discussão sobre a teoria crítica pós-colonial/descolonial. Muito embora saibamos que essas discussões também envolvam poder, todavia, elas nos servem de ferramentas para compreender o intercâmbio de ideias e situar alguns pontos cegos que permeiam esse debate. Tenhamos em mente que este é um diálogo aberto e de caráter contextual. Trago aqui análises sobre o pós-colonial, o descolonial, a importância da política de localização (no caso de pensadores pós-estruturalistas) e a contribuição de escritoras caribenhas para a construção de uma teoria crítica literária que busca reescrever o pós-colonial a partir das Antilhas.

Sabemos que a partir de meados do século XX, muito se tem discutido a respeito da literatura pós-colonial e da escrita diaspórica. Não há dúvidas que os estudos pós-coloniais contribuem para uma nova reconfiguração da crítica cultural a partir dos deslocamentos epistêmicos da linguagem hegemônica. A desconstrução e a descentralização das narrativas européias, a crítica à construção discursiva dos povos subalternos (do ocidente) e o modo como são representados discursivamente são fatores que constituem o projeto crítico pós-colonial. A preocupação em compreender como o mundo colonizado é construído discursivamente sob a ótica do colonizador (e na versão dos vencedores), e como o colonizado se constrói, também discursivamente, sob o olhar do colonizador – que o reproduz como inferior – é outro ponto que a crítica pós-colonial busca solucionar.

Há duas vertentes básicas para o sentido de pós-colonialismo que desejo traçar neste trabalho: de um lado, como uma periodização cronológica, um processo histórico, um período que deu origem a novas nações após a independência das colônias e o fim dos impérios europeus, contribuindo para modificações na economia mundial e suas desigualdades; e de outro, como uma corrente teórica e crítica com a iniciativa de desconstruir a narrativa colonial eurocêntrica, identificar

modelos de representação que foram silenciados durante a colonização e rever critérios e conceitos de molde a proporcionar a adequada recepção a novas formas de representação provindas das literaturas das novas nações pós-coloniais. A crítica pós-colonial aponta para o modo como na escrita pós-colonial reside uma resistência aos modelos de representação ocidentais, numa tentativa de descolonização da própria linguagem. Simon During (1995: 125) nos explica que “post-colonialism is regarded as the need, in nations or groups which have been victims of imperialism, to achieve an identity uncontaminated by universalist or Eurocentric concepts and images.”<sup>33</sup> Por isso, a teoria crítica pós-colonial procura, por um lado, dar visibilidade a este movimento emancipatório das literaturas dos povos que sofreram a colonização e, por outro, sistematizar as suas características.<sup>34</sup>

O aspecto problemático do pós-colonialismo está no discurso universalizante e neocolonial que alguns impérios continuam a ditar, ainda que muito subliminarmente – fazendo ventríloquos/as de todos/as nós. Homi Bhabha (1994: 6) explica que “Postcoloniality, for its part, is a salutary reminder of the persistent ‘neo-colonial’ relations within the new world order and the multinational division of labour.”<sup>35</sup> A crítica pós-colonial se propõe, de antemão, em se assentar na resistência aos modelos ocidentais e dominantes. Contudo, é importante observar que a discussão em torno do pós-colonialismo é acusada de estar – ainda – arraigada nos próprios pensamentos ocidentais, o que acaba por levar muitos a acusá-la de neocolonialismo. Peter Hulme (2008: 392) salienta que nada na palavra *postcolonial* implica que tenhamos alcançado um “divórcio” do colonialismo. “rather, it implies the process of breaking free from colonialist ways of thinking”<sup>36</sup> – completa ele.

---

<sup>33</sup> “O pós-colonialismo é considerado uma necessidade de nações ou grupos que foram vítimas do imperialismo a alcançar uma identidade não contaminada por imagens e conceitos eurocêntricos ou universalistas.”

<sup>34</sup> Ver Restrepo, Eduardo; Rojas, Axel. *Inflexión Decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Colección Políticas de la alteridad. 2010; Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel (orgs.), *El Giro Decolonial: Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo Global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, 2007.

<sup>35</sup> “A pós-colonialidade, por sua vez, é um proveitoso lembrete das persistentes relações ‘neo-coloniais’ que operam dentro da nova ordem mundial e da divisão multi-nacional do trabalho”.

<sup>36</sup> “ao contrário, implica no processo de se libertar de maneiras de pensar colonialistas.”

A questão da produção de conhecimento e da colonialidade do saber é fundamental: se o pensamento pós-colonial tem sua genealogia no pós-estruturalismo francês, a crítica pós-colonial acaba aprisionada a pensamentos um tanto colonizadores, como se a produção de conhecimento só pudesse existir via Europa. A crítica descolonial assume que o pós-estruturalismo e o pós-modernismo encontram-se aprisionados no interior do cânone ocidental, e reproduzem, ainda que epistemologicamente, práticas de colonialidade do poder/saber/ser/gênero. Entretanto, essa questão precisa, também, ser problematizada cuidadosamente.

Em seu livro *Out of Africa: Post-Structuralism's Colonial Roots*, o teórico Pal Ahluwalia levanta a questão das identidades diaspóricas e fronteiriças de teóricos pós-estruturalistas. É interessante pensar e colocar em prova até que ponto pensadores como Jacques Derrida ou Helene Cixous, por exemplo, nascidos em África (Argélia) também vivem numa zona de fronteira e como essa condição de sujeito fragmentado e fronteiro é refletida em suas obras e no projeto do pós-estruturalismo. Se considerarmos, por exemplo, que todo sistema é resultado de oposições binárias e que existe uma relação de diferença entre os conceitos no mundo (a significação de um signo depende daquilo que ele não é no jogo das diferenças), compreendemos que a linguagem é muito instável, pois desloca o sujeito (o autor) do centro para dar ênfase ao seu discurso. Se as práticas discursivas passam a ocupar o centro, somos, portanto, sujeitos que rearticulam os significados (o que está ausente ou presente no nosso discurso); e se a significação estrutural do texto é rompida e deslocada – e penso que esse deslocamento já sugere uma descolonização do pensamento, podemos compreender a noção da Desconstrução de Derrida. A crítica desconstrutiva é uma prática de descentramento, de rompimento com as oposições que governam um sistema dominante<sup>37</sup>. Terry Eagleton

---

<sup>37</sup> Segundo Derrida, “Language is not the reliable tool of communication we believe it to be, but rather a fluid, ambiguous domain of complex experience in which ideologies program us without our being aware of them.[...] But even while we use this tool, we can be aware that it doesn't have the solidity and stability we have assumed it has, and we can therefore improvise with it, stretch to fit new modes of thinking...” A desconstrução pode aperfeiçoar nossa habilidade de pensar criticamente e de ver mais prontamente os mecanismos pelos quais nossa experiência foi moldada, muitas vezes determinada por ideologias construídas em nossa língua sem que estivéssemos conscientes desse processo. A desconstrução nos proporciona criticidade, nos torna conscientes do

(2001: 195) afirma que “[...] o sujeito da escrita/leitura podia ser libertado da camisa de força da identidade única, transformando em um eu extaticamente diluído.” Considerando, assim, a localização-móvel de Derrida enquanto um “eu-diluído”, poderíamos pensar até que ponto sua localização argelina pode ser levada em conta em suas obras. Será que seus projetos filosóficos refletem, de alguma forma, suas raízes coloniais e as tensões vividas por ele de localização e re-localização?

Ahluwalia nos chama a atenção para a influência argelina na teoria contemporânea proposta por pensadores como Derrida. Ele analisa desde a experiência do colonialismo francês (e como a França via as suas colônias – como extensões de seu território – além de considerar a Argélia “the most significant Other”, nas palavras de Ahluwalia – e propagar a ideia ilusória de que todo aquele nascido em território francês era, efetivamente, cidadão francês e merecedor de um tratamento igualitário). Para compreender o pós-estruturalismo francês faz-se, então, necessário contextualizar a experiência colonial africana em termos de localização, identidade e hereditariedade – como assinala Ahluwalia. Se pensarmos nas principais pautas do projeto do pós-estruturalismo, tais como a alteridade, a diferença e a desconstrução – como mencionei acima, elas nos servem de ferramentas que ajudam a desmontar binarismos e a nos emancipar das tradições herdadas pelo pensamento iluminista. O pós-colonialismo está, portanto, em conexão com o pós-estruturalismo se pensarmos nessas raízes coloniais tendo por base um olhar voltado para as políticas de localização. Se considerarmos, então, a localização, ou como aponta Edward Said “the worldliness of a text”, percebemos que o texto em si – e a bagagem teórica que carrega – possui uma história cultural, social e, sobretudo, política. Logo, percebemos a localização no próprio texto, de tal forma que reconheceríamos a condição de entrelugar desses pensadores. Lembremos que o texto não existe fora do mundo, mas é parte do mundo. Para além disso, as ideias e as teorias viajam e passam, prioritariamente, pelas experiências vividas de quem as carrega.

Nos anos 1990, um grupo de pensadores, filósofos e estudiosos latino-americanos que viviam nos Estados Unidos fundou o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos. Envolvidos no debate pós-colonial, esses intelectuais acreditavam no processo de redemocratização da América Latina. Porém, em 1998, o GLAES se

---

papel opressor do sistema ideológico dominante e de como ele atua na sociedade. Ver: Tyson, Lois. *Critical theory today: a user-friendly guide*. 2nd ed. New York: Routledge, 2006.



desagregou. Ramón Grasfoguel, que era um dos membros do grupo, explica que por mais que os estudiosos do GLAES tivessem tentado produzir um conhecimento alternativo, eles acabaram reproduzindo o esquema epistêmico branco-ocidental-europeu. Ao invés de produzirem conhecimento sobre a perspectiva subalterna – e a partir dela – estavam privilegiando o cânone ocidental (que ele entende e chama de “os quatro cavaleiros do Apocalipse”, sendo eles Foucault, Derrida, Gramsci e Guha). O GLAES foi acusado de trair seu principal objetivo – o de produzir estudos subalternos – ao darem preferência a pensadores ocidentais (com exceção do indiano Rinajit Guha)<sup>38</sup>. A problemática aqui está em recorrer à uma epistemologia ocidental e pensar – sobre o sul – a partir dela. É contra isso que surge a crítica descolonial – apontando para uma descolonização tanto dos estudos subalternos como dos estudos pós-coloniais. Por esta razão, o projeto descolonial propõe um pensamento mais amplo.

Grosfoguel (2010: 43) nos ensina sobre o pensamento descolonial: é o pensamento que representa uma crítica ao eurocentrismo por parte dos saberes silenciados e subalternizados a partir de uma perspectiva epistêmica descolonial com diálogos críticos interculturais num mundo pluriversal e de cosmovisões localizadas. Ou seja, críticos que pensam a partir de seus corpos e lugares étnico-raciais/sexuais subalternizados, mais precisamente a partir do sul global. Daí a importância do lócus da enunciação: o lugar geopolítico e corpo-político, diz ele, do sujeito que fala. É nesse caminho que quero posicionar a personagem Tituba não apenas um objeto de investigação, mas o próprio sujeito de todo este desenrolar. Assim, o sujeito da enunciação se vincula ao seu lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero de onde ele/ela se pronuncia.

Uma vez que o conhecimento é situado, a teoria corpo-política explicada por Grosfoguel reconhece que as perspectivas epistêmicas subalternas acabam por gerar um pensamento crítico do conhecimento hegemônico e das estruturas de poder. Assim ele diz:

O que defendo é o seguinte: todo o conhecimento se situa, epistemicamente, ou no lado dominante, ou no lado subalterno das relações de poder, e isto

---

<sup>38</sup> É importante dizer que existem outras narrativas sobre o fracasso do GLAES. Muitos eram pensadores latino-americanos situados em universidades do norte global. O latino-americanismo era um pensamento produzido por acadêmicos latino-americanos no norte sobre a América Latina, ou seja, não era produzido a partir do lócus sobre o qual se falava – a própria América Latina.

tem a ver com a geopolítica e a corpo-política do conhecimento. A neutralidade e a objetividade desinserida e não-situada da ego política do conhecimento é um mito ocidental. (Grosfoguel, 2010: 46)

Falamos sempre a partir de um determinado lugar dentro das hierarquias de poder e nosso conhecimento está sempre situado nessas estruturas. Grosfoguel também argumenta que, quando o lugar do sujeito da enunciação está oculto ou escondido, temos facilmente uma dominação (neste caso europeia/americana) construída em termos de hierarquia de conhecimento superior e inferior que assim vai delineando quais povos são superiores e quais são inferiores.

O pensamento descolonial pretende deslocar o lugar a partir do qual estes paradigmas são pensados. Põe em causa a produção de conhecimento e seus conceitos por críticos e filósofos do norte global. Só é possível descolonizar por meio de uma epistemologia descolonial, de um pensamento outro, de outra tradição (como diria Bernstein), e de um pensamento de fronteira de que falaremos mais a seguir.

Breny Mendoza (2010: 19) trata o pensamento descolonial como uma reflexão sobre o que ela chama de novos conhecimentos latino-americanos. Estes vêm como resposta aos cinco séculos de colonização por parte do conhecimento eurocentrado nas Américas. Mendoza caracteriza esses conhecimentos como transmodernos, transcapitalistas, transocidentais, transpós-coloniais e feministas, porque prometem nova prática política, propõe uma ruptura epistemológica que abre espaços a conhecimentos ditos subalternizados e promovem a construção de novas subjetividades que falam a partir da ferida colonial – do lócus fraturado. A visibilização deste conhecimento-outro é necessária, pois, segundo Enrique Dussel (*apud* Restrepo & Rojas, 2010: 81) “ese Otro no fue ‘des-cubierto’ como Otro, sino que fue ‘en-cubierto’ como ‘lo Mismo’ que Europa ya era desde siempre”<sup>39</sup>. O que se sucedeu, portanto, foi encobrir a diferença, domesticá-la e hierarquizá-la.

Descolonizar, portanto, significa se desprender epistemologicamente do modelo euro-americano de conhecimento e de poder; é tecer uma crítica a esse paradigma da modernidade a partir da nossa própria história e, ao pensar na nossa história, pensar em diferentes maneiras de libertação e emancipação destes modelos

---

<sup>39</sup> “esse Outro não foi ‘des-coberto’ como Outro, mas foi ‘en-coberto’ como ‘o Mesmo’ que a Europa já era desde sempre.”

ventriloquizantes. Ao pensar nas brechas de ruptura, pensa-se com categorias próprias baseadas em nossas experiências e realidades.

#### I.IV - DESCOLONIZANDO A LITERATURA CARIBENHA

Em seu livro, *Reclaiming Difference*, Carine Mardorossian propõe uma re-escrita do pós-colonialismo a partir da própria literatura caribenha. A autora busca estratégias para uma redefinição do conceito e ressignificação de algumas abordagens sobre a crítica pós-colonial que escritoras caribenhas têm repensado e traçado em suas obras. Quais são essas novas configurações que precisam ser postas em causa na crítica pós-colonial? Saliente, de antemão, que o que Mardorossian entende por novo olhar/novas configurações do pós-colonial, eu caracterizo por pensamento descolonial, afinal, são configurações que promovem interseccionalidade de categorias, abertura e interação com o outro; um deslocamento de olhar que permite hospedar o outro em sua diferença e subjetividade. Além disso, pensar transculturalmente favorece a inserção de um novo paradigma que descentraliza a narrativa colonial por meio da ficção nas obras caribenhas. Assim, gostaria de elucidar as questões sobre a interseccionalidade de categorias e a reescrita das identidades interseccionais e não-fixas que constituem claramente o pensamento descolonial antilhano.

Voltemos por um instante a pensar na literatura pós-colonial caribenha produzida durante os anos 1950 e 1960, por exemplo. Seus textos baseavam-se na narrativa das comunidades imaginadas que, em sintonia com o conceito de tradições inventadas (descrito por Eric Hobsbawm em seu texto “Inventing Traditions”), se refere às práticas que as sociedades realizaram para dar continuidade ao passado e às tradições que fomentam o sentido de nacionalismo ao acreditar numa comunidade de pessoas que fossem da mesma raça, falassem a mesma língua e tivessem a mesma cultura<sup>40</sup>. Muitos movimentos nacionalistas surgiram (como o garveyismo e a negritude, por exemplo) e pregavam a solidariedade entre os negros, a integração da diáspora africana e a iniciativa de regresso à África. Estes elementos serviam como base para escritores/as se posicionarem literariamente contra o colonialismo. Contudo, como resultado dos desapontamentos com lideranças ditatoriais e regimes neocoloniais que foram fundados nas ex-colônias

---

<sup>40</sup> A primeira geração de escritores caribenhos composta por nomes como Fanon e Césaire assumiu para si que as narrativas sobre exílio viessem em forma de romances nacionalistas.

após a independência, a literatura produzida a partir dos anos 60 questionava a identidade cultural e étnica, rejeitava o projeto nacionalista e buscava dar visibilidade às questões de raça, gênero, diferenças culturais e religiosas que acabaram por ser ocultadas pela narrativa da comunidade imaginada, da cultura unificada. Trata-se da escrita de autoria feminina que emergia nas Antilhas e que buscava uma reconfiguração de conceitos pós-coloniais a partir dos próprios romances caribenhos de modo que pudesse quebrar os binarismos deixados pelo legado colonial. Vejamos o posicionamento de Condé a seguir:

I question the fact that Négritude perpetuates the notion that all blacks are the same. That is totally a racist attitude inherited, in fact from the whites who believe that all niggers look alike, all niggers are equal. It is not true. Every black society is different from the others. The proponents of Négritude made a big mistake and caused a lot of suffering in the minds of West Indian people and black Americans as well. We were led to believe that Africa was the source, it is the source, but we believed that we would find a home there, when it was not a home. Without Négritude we would not have experienced the degree of disillusionment that we did. (Condé, 1989: 117)<sup>41</sup>

Seguindo a lógica descrita por Lugones (2008) – que ressalta a interrelação das categorias raça/gênero/classe – escritoras caribenhas da contemporaneidade buscam, igualmente, complicar estes conceitos. Sabemos que diáspora, migração, exílio, hibridez, criouliização, fragmentação, voz e raça são elementos que figuram e constituem as pautas pós-coloniais. As escritoras caribenhas se apóiam numa revisão destas abordagens em torno das diferenças culturais/raciais/de gênero,

---

<sup>41</sup> “Eu questiono o fato de que a Négritude perpetua a noção de que todos os negros são iguais. Isso é uma atitude totalmente racista que foi herdada, na verdade, dos brancos que acreditavam que todos os negros eram parecidos, que todos os negros eram iguais. Não é verdade. Cada sociedade negra é diferente uma da outra. Os defensores da Négritude cometeram um grande erro e causaram muito sofrimento nas mentes dos antilhanos e dos afro-americanos também. Nós fomos levados a acreditar que África era a fonte, ela é a fonte, mas nós acreditávamos que encontraríamos lá o nosso lar, enquanto que lá não é nosso lar. Sem a Négritude nós não teríamos experimentado o grau de desilusão que tivemos.”

imbricando estes elementos. Assumindo, portanto, que essas categorias estão entrelaçadas e constantemente em fluxo, elas desafiam o pensamento separatista das identidades e do purismo cultural. Todavia, acreditam num modelo de pensamento que privilegia as conexões e interrelações de gentes sobre o globo. Este modelo de pensamento – o pensamento descolonial – como tenho sugerido, promove essa abertura para as identidades, escavando as relações sociais, evidenciando-as e tornando-as visíveis.

Como o Caribe foi palco onde os fluxos migratórios eram constantes, a representação de fronteiras raciais e étnicas em sociedades de cross-breeding foi favorecida. O retratar da transculturalidade por meio da ficção nos romances propiciou a criação de um novo paradigma no modelo pós-colonial: ao renegociar e reconfigurar as relações sociais nas ilhas, escritoras caribenhas reforçam a dinâmica das identidades como não-fixas, altamente instáveis num contexto situacional, pois essas relações dependem da prática/inserção social de cada indivíduo.

Então, para compreendermos estas redefinições de conceitos, Mardorossian sugere que pensemos, tal como Hall, nas identidades como instáveis e contingentes. Assim, quando falamos de “raça”, falamos de uma categoria não-fixa, que depende da nossa percepção de acordo com as relações de poder que são estabelecidas num determinado lugar. No caso das Antilhas, não falamos apenas da mestiçagem decorrente da colonização, mas, também, falamos de uma interrelação de raça, gênero e classe e, por isso, ela necessita ser reinscrita com uma teia de categorias interligadas. Ao invés de pensar em raça em termos binários (o branco e o negro), é preciso pensar em raça num contexto de relações sociais fluidas. Quando Frantz Fanon afirma em *Black Skin, White Masks* (1967) que através da fala assumimos uma cultura, isto é, a cultura da língua que falamos – “To speak a language is to take on a world, a culture. The Antilles Negro who wants to be white, will be whiter as he gains greater mastery of the cultural tool that language is.” (1967: 38)<sup>42</sup> – ele parece estar em concordância com a relação que Condé e sua família estabelecem quando, durante a infância, iam de férias a Paris. Em sua autobiografia, ela cita que

the garçons de café would hover around us  
admiringly like honey bees [...] They never failed

---

<sup>42</sup> “Falar uma língua é adotar um mundo, uma cultura. O negro Antilhano que quer ser branco, será mais branco a medida que ele ganhar o domínio da ferramenta cultural que é a língua”.

to come out with: “You speak excellent French, you know!” (Condé, 2001: 4)<sup>43</sup>

E para marcar o processo de assimilação da classe média antilhana, seu pai, em contrapartida, comentaria (*idem*): “Yet, we’re as much French as they are.”<sup>44</sup>

Se pensarmos na obra *Crossing the Mangrove* (1989), por exemplo, veremos como Condé imbrica essas categorias. A narrativa se passa na vila de Rivière au Sel, em Guadalupe, onde reside a classe média (negra e crioula) da burguesia guadalupense que reproduz a discriminação colonial contra o estrangeiro – o racismo e a xenofobia. Condé ressalta a hibridez do lugar: a presença de haitianos, indianos, ameríndios, cubanos, chineses, libaneses, norte-americanos e franceses é destaque para entendermos a diversidade que habita em Guadalupe e reforçar o grande processo migratório nas ilhas caribenhas. No romance, a narradora parece querer nos alertar:

You need to have lived inside the four walls of a small community to know its spitefulness and fear of foreigners. [...] The people of Rivière au Sel hate strangers. They hate them so much they’ll say anything about them. (1995: 22; 175).<sup>45</sup>

Como as categorias não podem ser analisadas separadamente, observamos fortemente a variável “classe”, onde encontramos negros oprimindo outros negros à medida que as identidades se cruzam e interagem entre si. Assim, a autora, ironicamente, denuncia a hipocrisia daquela sociedade crioula: “For what matters in today’s Guadeloupe is no longer the color of your skin – well, not entirely – nor an education. [...] No, what matters is money [...]” (1995: 108).<sup>46</sup>

No exemplo abaixo, temos a descrição do comportamento do personagem Emmanuel, feita pela sua esposa, Dodose Pélagie:

---

<sup>43</sup> “Os garçons do café pairavam ao nosso redor nos admirando como abelhas [...] Eles nunca hesitavam em dizer: Você fala um Francês excelente, sabia?”

<sup>44</sup> “Entretanto, nós somos tão franceses quanto eles.”

<sup>45</sup> “Você precisava ter vivido dentro das quatro paredes de uma pequena comunidade para saber da maldade e do medo que eles têm de estrangeiros. As pessoas de Rivière au Sel odeiam estranhos. Eles os odeiam tanto que são capazes de dizer qualquer coisa sobre eles.”

<sup>46</sup> “Porque o que importa na Guadalupe de hoje em dia não é mais a cor da sua pele – não completamente – nem a educação. [...] Não, o que importa é o dinheiro [...]”

Underneath all his fancy talk, he secretly despised his fellow countrymen, and only felt at ease with the French French who streamed through our dining room. He would parade in front of them, playing *The Magic Flute* or *Madama Butterfly* on the record player. Never a béguine or a mazurka! During dinner I could never find anything to say to the French French sitting beside me, and wondered whether they were alive, if they had blood under their skin or were simply big white masks without sexuality or feeling. (1995: 172)<sup>47</sup>

Em seu romance *Tree of life* (1992), Condé conta a história de Albert Louis através da voz autobiográfica de sua tataraneta, Claude Elaïse. Com ênfase na exploração dos negros pelos próprios negros, a autora conjuga a contraditória ideia entre lutar pelos direitos dos afro-caribenhos ao mesmo tempo que os coloca numa posição de competição e opressão com o outro. Na obra, Albert Louis se torna um homem de negócios e passa a pertencer à burguesia de Guadalupe. Era um homem que acreditava na união e redenção dos negros na África e não admitia, sob hipótese alguma, casamentos interracialis na família. Aqui vemos um sentido ambivalente que a autora traz ao conjugar novamente a variável “classe” com “raça”. Vejamos o que diz Bert, filho de Albert Louis, ao saber que Marie (descrita pela narradora como “a pair of two pale-gray eyes set in a not particularly pretty, little, milky round face”<sup>48</sup> – para inferir que era inglesa) descobre a repentina gravidez:

*My dear Gilbert,  
A calamity has befallen me. I am a dead man. My  
father will kill me if he learns about it. I made her  
pregnant. She is white and works in the bottle  
factory.*

---

<sup>47</sup> “Por trás de toda sua conversa sofisticada, ele secretamente desprezava seus conterrâneos e só se sentia à vontade com os Franceses da França que frequentavam a nossa sala de jantar. Ele poderia desfilar na frente deles ao som de *The Magic Flute* ou *Madama Butterfly* tocando no gravador. Mas nunca um béguine ou a mazurka! Durante a janta eu não conseguia encontrar o que dizer para os Franceses da França sentados ao meu lado, e me perguntava se eles estavam realmente vivos, se eles tinham sangue correndo debaixo de suas peles ou se eram simplesmente grandes máscaras brancas sem sexualidade ou sentimento.”

<sup>48</sup> “um par de olhos cinzas num rosto não muito bonito, pequeno, redondo, branco como leite.”

*Your desperate friend.* (1992: 162)<sup>49</sup>

[...] He has only a copy of the letter that the good-hearted Jean Joseph sent Albert in an attempt to move him to mercy.

*They are living in horrible poverty. Due to her condition, the girl had to leave her job at the plant. As much as you, I am a follower of Marcus Garveys's ideas [...] I believe in a pure Negro race as much as a white who respects himself believes in a pure white race. I maintain that our pride begins with the color of our women. But here is a question of your son, of his life, and of that of the innocent about to be born. Have pity and forgive! Send them the money order that will save them...*

That letter received no reply! (1992: 163)<sup>50</sup>

No romance, o cruzamento de raças (etnias) configura não apenas o cross-breeding decorrente dos fluxos migratórios, mas, também, a transgressão. Essas configurações da diferença transgridem as categorias “classe” e “raça” e problematizam outras novas categorias, como a criouliização a partir do processo cultural e racial que acaba por definir a realidade caribenha.

Outro exemplo que figura o quadro de relacionalidade que tenho discorrido é o encontro de Tituba com seu novo senhor após ser libertada da prisão com o fim da perseguição na vila de Salém. O judeu Benjamin Cohen d’Azevedo era português e tentava a sorte nas colônias inglesas por motivos de perseguições religiosas em Portugal. Tituba e Benjamin são corpos marcados por gênero, raça, classe, religião e

---

<sup>49</sup> “Meu querido Gilbert, uma calamidade recaiu sobre mim. Sou um homem morto. Meu pai vai me matar se ele souber o que aconteceu. Eu a engravidei. Ela é branca e trabalha na fábrica de garrafas. Seu amigo desesperado.”

<sup>50</sup> “Ele tinha apenas uma cópia da carta que o bom Jean Joseph enviou a Albert na tentativa de fazê-lo ter misericórdia. Eles estão vivendo numa pobreza horrível. Por causa do seu atual estado, a garota teve que deixar o emprego na fábrica. Assim como você, eu também sou seguidor das ideias de Marcus Garvey. Eu acredito na raça negra pura, assim como um branco que se respeita também acredita numa raça branca pura. Eu reforço que nosso orgulho se inicia com a cor das nossas mulheres. Mas aqui se trata do seu filho, da vida dele, e da vida do inocente que está quase nascendo. Tenha piedade e perdoe! Envie a quantia que os salvará...”

A carta nunca foi respondida!”



língua. Benjamin era comerciante – dos ricos e dos bons – viúvo, não falava inglês e tinha uma legião de 9 crianças para cuidar:

He still have had five girls and four boys who urgently needed the company of a woman. Since he did not intend to remarry, as all the other men in the colony did in such cases, he preferred to have a slave. (2000: 123.)<sup>51</sup>

O primeiro encontro com Benjamin é claramente marcado pelo gênero. Ele necessitava de uma escrava – uma mulher – para fazer as atividades domésticas e cuidar de sua prole, substituindo, basicamente, a sua esposa já falecida. A partir daí, a relação de Tituba e Benjamin é marcada por sincronismos: ela supunha que eles poderiam estar do mesmo lado devido às perseguições religiosas que ambos sofriam. Benjamin parece não se importar com os poderes e a magia de Tituba quando esta revela que ele poderia se comunicar com sua esposa através de seus encantamentos. Ao contrário. Ele parece interagir confortavelmente com as duas religiões.

“Our God knows neither race nor color. You can become one of us if you like and can pray with us.”

I interrupted him with a laugh. Your God even accepts witches?

He kissed my hands. “Tituba, you are my beloved witch!” (2000: 131)<sup>52</sup>

Tituba e Benjamin compartilham, embora em diferentes contextos, histórias de transplantação, de exílio e de fronteira. Para Tituba, no entanto, seu lar não está na África, mas em Barbados, sua ilha idealizada nas Antilhas. Nesse aspecto, percebemos que a literatura caribenha de autoria feminina parece querer apresentar o Caribe como um terceiro espaço: nem exílio, nem lar, mas um espaço híbrido, onde as relações sociais ocorrem, onde as identidades estão constantemente em

---

<sup>51</sup> “Ele ainda tinha cinco meninas e quatro meninos que precisavam urgentemente da companhia de uma mulher. Uma vez que ele não pretendia se casar novamente, como todos os outros homens da colônia faziam em casos como este, ele preferia ter uma escrava.”

<sup>52</sup> “Nosso Deus não conhece nem raça nem cor. Você pode se tornar um de nós e rezar conosco se você quiser.” Eu o interrompi com uma risada. O seu Deus também aceita bruxas? Ele beijou as minhas mãos. “Tituba, você é a minha bruxa amada.”

processo e onde há transferência de repertórios, de bagagens culturais, de saberes. Mais uma vez, Condé parece querer levar o leitor a um mundo multicultural em seus romances e estabelecer pontes; cruzar fronteiras. Estabelecer diálogos interculturais.

Apesar de encontrarmos em Benjamin elementos que fazem dele um opressor em potencial, (homem-cis-heterossexual-europeu) encontramos também nele sintomas do processo de dupla consciência (ou de múltiplas consciências), tal como ocorre com Tituba. Trata-se de um processo psicológico definido por W.E.B. Du Bois como *double consciousness*:

this sense of always looking at one's self through the eyes of others, of measuring one's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity. One ever feels his twoness, - an American, a Negro; two souls, two thoughts, two unreconciled strivings; two warring ideals in one dark body, whose dogged strength alone keeps it from being torn asunder.[...] The history of the American Negro is the history of this strife, - this longing to attain self-conscious manhood, to merge his double self into a better and truer self. (1999: 215)<sup>53</sup>

Ora, a consciência bipartida também é usar a língua do outro, o que significa pensar com as categorias do outro, neste caso, o outro sendo o próprio império – inclusive quando se pensa sobre nós mesmos – e quando o outro é o opressor que quer explorar. Assim como ocorre com Tituba e outros personagens na obra, existe um enfrentamento que reside na zona de contato e marca o processo da consciência dupla.<sup>54</sup> Uma vez que Tituba e Benjamin se apaixonam, esse enfrentamento parece atuar de maneira romantizada pela autora. Embora Tituba tenha posicionamentos bastante resistentes ao longo da narrativa, Condé

---

<sup>53</sup> “esse sentimento de sempre olhar para si mesmo com os olhos de outros, de medir a sua alma com a mesma faixa do mundo que te olha com desprezo e piedade. Sentir essa dualidade – ser Americano, ser Negro; duas almas, dois pensamentos, duas batalhas irreconciliáveis; dois ideais de luta num mesmo corpo negro, cuja força obstinada o impede de ser rasgado ao meio. [...] A história do negro americano é a história de sua luta, - essa ânsia por conquistar uma virilidade auto-consciente, fundir sua dupla identidade numa identidade melhor e mais verdadeira.”

<sup>54</sup> Discorrerei com mais pormenores sobre a dupla consciência no capítulo II, seção II, “A epistemologia de fronteira”.

parece querer, ironicamente, subverter esse comportamento quando, por vezes, romantiza as relações amorosas da personagem não apenas quando permite a vivência desses amores, mas ao fazer com que ela sucumba a eles.

My sweet, crooked, misshapen lover! Before losing you forever I can remember our meager moments of happiness together. When you joined me in my big bed in the attic, we used to pitch and plunge like a drunken boat on a choppy sea. We rowed together under your guidance and finally reached the shore. Sleep washed us softly up on the beach and in the morning we could start our daily chores refreshed. My sweet, crooked, misshapen lover! We did not make love the last night we spent together, as if our souls were taking over from our bodies. Once again, you blamed yourself for your hardness. And once again I begged you to leave me my chains. Hester, Hester, you would be angry with me. But some men who have the virtue of being weak instill in us the desire to be a slave! (2000: 140)<sup>55</sup>

Aqui, o sincronismo que ocorre é a condição de Tituba como escrava e amante, simultaneamente: “Henceforth I lived in that odd situation of being both mistress and servant.” (2000: 127)<sup>56</sup>

Embora a protagonista tenha consciência de sua situação de opressão e do processo de aculturação ao qual foi forçada, ela admite que os anos passados ao lado de Benjamin foram anos de felicidade. As

---

<sup>55</sup> “Meu amor doce, desajeitado! Antes de te perder para sempre eu posso me lembrar dos nossos poucos momentos de felicidade juntos. Quando você se juntava a mim na minha cama lá no sótão, nós costumávamos nos entrelaçar, balançar e mergulhar um no outro como um barco bêbado num mar agitado. Nós remávamos juntos e finalmente chegávamos à praia. O sono nos embalava suavemente e de manhã podíamos começar as nossas tarefas renovados. Meu amor doce e desajeitado! Nós não nos amamos na última noite que passamos juntos, como se nossas almas estivessem sendo retiradas de nossos corpos. Mais uma vez você se culpava por ter sido tão duro comigo. E eu, mais uma vez, te implorava para me deixar com as minhas correntes. Hester, Hester, você ficaria bem zangada comigo. Mas alguns homens que tem a fraqueza como virtude incute em nós o desejo de ser escrava!”

<sup>56</sup> “eu estava vivendo naquela situação estranha de ser, ao mesmo tempo, serva e amante.”

trocas culturais, linguísticas e religiosas pareciam não mais incomodá-la. Ela realizava sua arte regularmente para que Benjamin visse a falecida esposa. Participava das conversas da família, se esforçava para aprender Português, interagia com as crianças. O leitor poderia facilmente considerar que Tituba fosse escrava sexual de Benjamin, não fosse a própria personagem nos dizer: “Why must any relationship with the slightest hint of affection between a man and a woman necessarily end up in bed?” (2000:126)<sup>57</sup>. Aliás, é Benjamin quem decide alforriar Tituba e mandá-la de volta a Barbados.

A relação amorosa de Tituba e Benjamin é contrastada, mais tarde, com a relação da protagonista com Christopher assim que ela retorna ao Caribe. Christopher era líder dos maroons na comunidade quilombola em Belleplaine. Sendo Christopher quem é, era esperado que ele e Tituba travassem uma aliança na luta contra a escravização dos negros. Contrariamente, a aproximação do personagem com a protagonista é vazia, marcada pela voz machista e patriarcal revelando seu comportamento abusador. Inicialmente, Christopher pretende barganhar invencibilidade com Tituba: “In exchange I’ll give you everything a woman desires”<sup>58</sup>, diz ele. (2000: 146). Apesar de compartilharem a mesma língua, serem da mesma raça e terem passado pela experiência da escravidão, a relação entre as duas personagens é marcada pela intersecção de gênero e raça:

“Fight? You’re going too fast. A woman’s duty, Tituba, is not to fight or make war, but to make love! [...]”

He would come into my hut in the middle of the night and take me without removing his clothes.[...]

One evening he blurted out: “You’re nothing but a common Negress, but you want to be treated like someone special!” I knew then that I had to go and that my presence was no longer wanted. (2000: 151; 154; 155)<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> “Por que qualquer relação com o menor sinal de afeição entre um homem e uma mulher devem necessariamente terminar na cama?”

<sup>58</sup> “em troca eu te darei tudo que uma mulher deseja.”

<sup>59</sup> “Lutar? Você está sendo rápida demais. A função de uma mulher, Tituba, não é lutar ou guerrear, mas é fazer amor! [...]” Ele era capaz de entrar na minha tenda no meio da noite e me tomar sem ao menos remover as roupas dele...

É irônico, ao mesmo tempo em que parece ser dissonante, os amores embebidos em concessões. A concessão mais importante é a condição de escrava a que Tituba se sujeitava – e ela o faz de maneira bastante consciente ao longo da narrativa:

My mother had been raped by a white man. She had been hanged because of a white man. I had seen his tongue quiver out of his mouth, his penis turgid and violet. My adoptive father had committed suicide because of a white man. Despite all that, I was considering living among white men again, in their midst, under their domination. And all because of an uncontrollable desire for a mortal man. Wasn't it madness? Madness and betrayal? (2000: 19)<sup>60</sup>

São amores caros demais, cujo preço é a vida, mas que nos trazem a sensação de multiplicidade na identidade da protagonista. Ao mesmo tempo em que ela é resistente, é também submissa naquilo que diz respeito a sua versão de mulher apaixonada – o que nos leva a um paradoxo característico do sujeito fragmentado, líquido, múltiplo: o sujeito pós-moderno que Condé, certamente, pretende ironizar na obra.

E o que estes encontros afetivos-sexuais nos revelam a partir desta análise de reconfiguração dos conceitos pós-coloniais? Ora, claramente vimos as interseções de classe, gênero e raça ocorrerem e provocarem, por vezes, um discurso antagônico e ambivalente entre as personagens. Antagônico porque há, sem dúvida, um combate de identidades não-fixas que desestabilizam o discurso, surpreendem a narrativa, provocam ambivalência e parecem concordar notoriamente com o posicionamento da autora a partir da sua própria experiência:

When I met Richard twenty years ago, I was in my period of political activism and I could not see

---

Uma noite ele exclamou: “Você não passa de uma negra comum, mas quer ser tratada como alguém especial!” Eu entendi ali que eu deveria ir embora e que minha presença não era mais bem-vinda.”

<sup>60</sup> “Minha mãe havia sido estuprada por um homem branco. Ela foi enforcada numa árvore por causa de um homem branco. Eu vi a língua dele tremer fora da boca enquanto segurava seu pênis ereto e violento. Meu pai adotivo se suicidou por causa de um homem branco. Apesar de tudo isso, eu estava considerando viver no mundo dos homens brancos novamente, sob a dominação deles. E tudo por causa de um desejo incontrolável por um homem mortal. Não era loucura? Loucura e traição?”

myself with a white man. My children, also, were very nationalistic and so they were shocked and disturbed that I would be involved with a white man. But eventually I came to understand that the colour of one's skin does not matter. I found that a white man was closer to me than my first husband, even closer to me than the majority of the people I knew. It is a matter of understanding: in a word, love. Marriage should not be viewed as part of a political agenda. It concerns the feelings and personal choices of two people. (Condé *apud* Nunez, 2000: 47-48)<sup>61</sup>

Há uma desarmonia que marca a vida de Condé durante os anos em que ela se muda para Guiné. O sentimento de desterritorialização, ainda que ela quisesse se reconectar com as suas origens, ainda que pretendesse fazer o caminho de volta da Middle Passage, ainda que tentasse costurar esse véu (para usar a metáfora de Robert Stepto). Esta desarmonia entre Condé e a África que talvez tivesse frustrado as suas expectativas, acaba por atuar como pano de fundo em seus romances. Não obstante a recorrente mitificação da África que observamos em suas obras, há, como contraponto, a voz instável, que emerge de um outro contexto que nos leva a uma releitura da instabilidade dos sujeitos pós-coloniais, como temos falado. Exemplo disso é a fala do personagem Cyrille em *Crossing the Mangrove*. Ao contar suas histórias, ele comenta:

[...] until we reach Dakar. In Africa. Yes, Africa. And what did I see, ladies and gentlemen? Not at all what I had been told. There were no naked niggers eating each other up. No! There were Mercedes-Benz! [...] Oh Lord! I would have stayed on in Africa if the Africans hadn't given

---

<sup>61</sup> “Quando eu conheci Richard há 20 anos, eu estava no meu tempo de ativismo político e não era capaz de me ver com um homem branco. Minhas filhas, assim como eu, também eram muito nacionalistas e elas ficariam chocadas e perturbadas se eu me envolvesse com um homem branco. Porém, eu acabei percebendo que a cor da pele não é o que importa. Eu descobri que um homem branco era mais chegado a mim do que meu primeiro marido, que ele estava mais próximo a mim do que a maioria das pessoas que eu conhecia. É uma questão de entendimento: numa palavra, o amor. O casamento não deveria ser visto como parte da agenda política. Trata-se de sentimentos e de escolhas muito pessoais entre duas pessoas.”

me a big kick in the ass and shouted: ‘Go back where you come from!’ (1995: 124)<sup>62</sup>

Tanto Cyrille como Condé se encontraram num espaço fronteiriço conflituoso, porém, necessário para que entendamos que na escrita caribenha de autoria feminina as identidades estão numa posição de relacionalidade, em simbiose com outras identidades, dinamizando a narrativa pós-colonial. Ressaltar as especificidades que permeiam o romance caribenho de modo a não homogeneizar as diferenças, mas sistematizá-las, nos faz conceber o discurso pós-colonial como um discurso policêntrico e aberto, como bem aponta Shohat (2013: 706)

Embora ainda ocupem uma posição marginal na teoria crítica literária, não é difícil notarmos as valiosas contribuições de teóricas caribenas no que tange o debate sobre hibridismo, criouliização, fragmentação, raça, fronteira, empoderamento feminino descritas em suas ficções. São temas como estes que constituem a crítica descolonial e acendem o debate através dos romances e de seus/suas protagonistas.

Seguiremos no próximo capítulo tratando da colonialidade de poder e de gênero – da importância de embricar categorias para tornar a voz da mulher periférica audível e suas histórias e experiências, visíveis. Veremos como a crise de identidade no espaço de fronteira aponta para a recuperação da memória antilhana através da figura de Tituba.

---

<sup>62</sup> “Até chegarmos em Dakar. Na África. Sim, África. E sabem o que eu vi, senhoras e senhores? Absolutamente nada do que me foi dito. Não havia negros nus comendo uns aos outros. Não! Havia Mercedes-Benz! [...] Oh, Senhor! Eu teria ficado na África se os africanos não tivessem me dado um pé na bunda e gritado: “Volte para onde você estava!””





## CAPÍTULO II: A COLONIALIDADE DO PODER E A EPISTEMOLOGIA DE FRONTEIRA

*“I hope she’s a Christian at least.”*

*“John Indian is going to teach her the prayers.”*

*“And are you going to let them marry?”*

*It was not so much the conversation that amazed and revolted me as their way of going about it. You would think I wasn’t standing there at the threshold of the room. They were talking about me and yet ignoring me. They were striking me off the map of human beings. I was a nonbeing. Invisible. More invisible than the unseen, who at least have powers that everyone fears. Tituba only existed insofar as these women let her exist. It was atrocious. Tituba became ugly, coarse, and inferior because they willed her so. (2000: 24)<sup>63</sup>*

### II.I – COLONIALIDADE DO PODER E COLONIALIDADE DE GÊNERO

Neste capítulo, discorrerei, primeiramente, acerca do conceito de Quijano de colonialidade do poder – os rastros da modernidade, a permanência das estruturas que vieram com o colonialismo – e como a ideia de raça emerge como dispositivo classificatório hierarquizante de todos os povos. Veremos, então, como a imposição de um sistema binário e hierárquico de gênero foi tão constitutivo para a colonialidade do poder quanto a raça também o foi. Veremos, também, que não há como discorrer sobre a relação dos diferentes feminismos sem tratar das intersecções das categorias da identidade tais como raça, classe, gênero, sexualidade, localização. É fundamental pensar nas possibilidades de

---

<sup>63</sup> “Eu espero que ela ao menos seja cristã.”

“John Indian irá ensiná-la as orações.”

“E você vai permitir que eles se casem?”

Não era tanto essa conversa que me deixava surpresa e me revoltava, mas o modo como elas conversavam. Você seria capaz de pensar que eu não estava ali, em pé no canto da sala. Elas falavam sobre mim e me ignoravam ao mesmo tempo. Elas me excluíam do mapa dos seres humanos. Eu era um não-humano. Invisível. Mais invisível do que o oculto, que pelo menos tem poderes que todo mundo teme. Tituba apenas existia à medida que essas mulheres a deixavam existir. Era cruel. Tituba era feia, selvagem, vulgar e inferior porque elas queriam que assim fosse.”

agenciamento das mulheres de cor no discurso do feminismo descolonial. Tratarei, também, do espaço de fronteira conflitante e as identidades que habitam este espaço no contexto caribenho. O que se move no interstício quando consideramos o Caribe como um terceiro espaço?

Quijano revolucionou os estudos culturais quando teorizou sobre a questão da colonialidade do poder. Segundo Grosfoguel, a colonialidade é o que nos restou do colonialismo clássico com o fim das administrações coloniais. A colonialidade do poder está nas situações coloniais de dominação e exploração que vivemos na atualidade, como a opressão/exploração/dominação cultural, política, sexual e econômica de grupos étnicos/racializados subordinados por parte de grupos étnico-raciais dominantes. Em outras palavras, é a continuidade das formas coloniais na contemporaneidade (muito embora já não haja administrações jurídicas coloniais), porém, há uma estruturação da divisão internacional do trabalho que hierarquiza povos no âmbito étnico-racial. Nas palavras de Grosfoguel,

A colonialidade permite-nos compreender a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais, produzidas pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial. A expressão “colonialidade do poder” designa um processo fundamental de estruturação do sistema-mundo moderno/colonial, que articula os lugares periféricos da divisão internacional do trabalho com a hierarquia étnico-racial global e com a inscrição de migrantes do Terceiro Mundo na hierarquia étnico-racial das cidades metropolitanas globais. Os Estados-nação periféricos e os povos não-europeus vivem hoje sob o regime da “colonialidade global” imposto pelos Estados Unidos, através do Fundo Monetário Internacional (FMI), do Banco Mundial (BM), do Pentágono e da OTAN. As zonas periféricas mantêm-se numa situação colonial, ainda que já não estejam sujeitas a uma administração colonial. (Grosfoguel, 2010 : 55, 56)

Quijano (2002) argumenta, sob a perspectiva da colonialidade do poder, que a noção de raça e racismo se torna o princípio organizador das estruturas hierárquicas de poder no sistema-mundo. A raça, segundo

ele, é o princípio fundador do capitalismo, pois é a através da ideia de raça que sabemos quem faz o quê nas diferentes formas e articulações de acumulação de capital e divisão/distribuição hierárquica do trabalho. O controle do trabalho e o controle da produção estão interligados. Assim, os brancos estariam no centro do intelecto com acumulação de capital e trabalho assalariado; os índios estariam fadados à servidão; os africanos ou não-europeus, ao trabalho coercivo, barato ou forçado, situado na periferia. Ao racializar o ser humano hierarquicamente, organiza-se a população em povos superiores e inferiores permitindo que diferenças epistemológicas, sexuais e espirituais sofressem um processo de aculturação e fossem transformadas em critérios para classificar os povos geograficamente diferenciados.

Grosfoguel (2010: 51) conceptualiza a colonialidade do poder como um enredamento, uma interseccionalidade, de múltiplas e heterogêneas hierarquias globais das quais ela chama “heterarquias” de formas de dominação e exploração sexual, política, epistêmica, econômica, espiritual, linguística e racial. A colonialidade é, portanto, o lado obscuro da modernidade. A modernidade esconde a colonialidade, mas, ambas são faces da mesma moeda, sendo a colonialidade constitutiva da modernidade. A ideia retórica de salvação e progresso esconde a pobreza e a exploração que são característicos dela. Assim, temos uma primeira modernidade que se fundou no momento das conquistas e expansão dos impérios sobre o globo, e uma segunda modernidade que acontece com o iluminismo e pós revolução industrial.<sup>64</sup> Foi pensado que com o fim das colônias e das administrações coloniais, haveria uma descolonização do mundo, entretanto, apenas saímos da esfera do colonialismo global para a colonialidade global. O que ocorre, como explica Quijano, é que a continuidade das formas coloniais predomina e ainda estamos sujeitos à mesma “matriz de poder colonial”.

Para além das questões econômicas de exploração e dominação, a colonialidade também está inscrita nas subjetividades e na produção de conhecimento. Os saberes subalternos (ou não-europeus) foram invisibilizados, ignorados e excluídos. Por isso, o que o fim dos impérios coloniais nos deixou foi um pós-colonial ainda atrelado à colonialidade, fazendo-nos questionar se a crítica pós-colonial não necessitaria, também, de descolonização. Para descolonizar as

---

<sup>64</sup> Ver Dussel, Enrique. *1492: El encubrimiento del Otro: hacia el origen del “Mito de la Modernidad”*. La Paz: Plural Editores, 1994.

colonialidades (do poder, do saber, de gênero), Mignolo (2007: 27) sugere que o pensamento descolonial seja um pensamento que se desprenda e se abra para um outro olhar sobre o mundo. O pensamento descolonial pressupõe a diferença colonial a partir da experiência – que começa com a ferida colonial e se rompe, se desprendendo, portanto, da retórica da modernidade e do modelo iluminista. Existe uma geopolítica do conhecimento que prega que a produção de conhecimento e as teorias provenientes da Europa/Estados Unidos são consideradas verdades absolutas, científicas e universais por serem produções de conhecimento concebidas como fruto de experimentações racionalistas – largamente reforçadas pelo iluminismo – e partindo de centros hegemônicos europeus. Esta lógica prega, portanto, que o que se faz nas Américas e nas colônias seria a mera reprodução desse conhecimento, ou simplesmente, a produção de uma cultura para servir ao consumo antropológico por quem domina as estruturas de poder no norte global. Pois é precisamente contra o perigo de uma história única e universal que o pensamento descolonial se faz necessário. É para que haja visibilidade e reconhecimento de verdades outras que não as nascidas da matriz colonial, mas que, sob um olhar pluriversal, concebe as diversidades excluídas. É somente sob este olhar que as portas para um pensamento de fronteira se abrirão; sempre com liberdade de pensamento, pressupondo a diferença colonial e tendo como o alvo a descolonialidade do poder.

Por colonialidade do poder podemos, de igual forma, fazer um paralelo com a noção de “imperialismo cultural” trazida por Dionne Brand. Brand busca em Almirante Cabral a ideia de que para o império manter sua dominação sobre um povo, é preciso que essa dominação seja mantida apenas por meio da repressão organizada e permanente da vida cultural das pessoas (1998: 123). Brand caracteriza esse fenômeno como imperialismo cultural porque apaga a história das pessoas ‘dominadas’ e nega seu desenvolvimento cultural, pois a dominação imperial requer opressão cultural. Ela explica como a vida econômica de um país é estratificada racialmente e como essa estratificação é assegurada por meio de uma ideologia racista e é, através desta ideologia, que o imperialismo cultural ocorre. Consequentemente, a apropriação cultural acontece, pois a cultura acaba por ser organizada e estratificada pelas lentes do senso comum majoritariamente branco, masculino, heterossexual e cristão. Os rastros do colonialismo, bem como as suas estruturas asseguradas por meio do imperialismo cultural, dialogam com a colonialidade do poder na atualidade.

E como podemos, em meio a tudo isso, falar de gênero e da situação das mulheres na colonialidade? Uma perspectiva epistemológica descolonial se abre, como não poderia deixar de ser, a intersecções de categorias – raça/classe/gênero/sexualidade – e gostaria de acrescentar, ainda, outro elemento: a localização. Então, como tratar das mulheres de cor que são vítimas da colonialidade do poder? Ora, já sabemos que Quijano concebe claramente a ideia da intersecção entre raça e gênero na colonialidade, embora, segundo a sua lógica, o sexo parece ser apenas biológico. Se o poder está estruturado em termos de exploração e dominação, essa dominação dá acesso ao controle das pessoas, do sexo das mulheres e das subjetividades. Esse controle é constitutivo da modernidade, engendrando o ser humano e biologizando o gênero. O acesso ao controle é feito hierarquicamente pelas lentes patriarcal e heterossexual segundo o entendimento capitalista eurocentrado de gênero. Nas palavras de Lugones (2008: 78), a heterossexualidade e o patriarcado são constitutivos do lado claro da modernidade. Ela chama de “dimorfismo biológico” as dicotomias homem/mulher que, por sua vez, são categorias hegemônicas de gênero. O que Lugones quer nos chamar à atenção é que há outras categorias e intersecções que merecem consideração e análise, e que não estão inscritas no modelo hegemônico homem/mulher (brancos) que o próprio Quijano não considerou ao tratar da colonialidade do poder. Lugones, portanto, expande a análise de Quijano incluindo outros elementos, como, por exemplo, a categoria de mulheres não-brancas/não-européias. Vemos, assim, que a colonialidade de gênero é também constitutiva da colonialidade do poder e do modelo eurocêntrico global. Ao separar gênero e raça como categorias distintas, corre-se o risco de invisibilizar essas intersecções, porém, segundo Lugones, é fundamental olhar com cuidado para elas, unindo gênero e raça. Dessa forma, conseguiremos incluir nas discussões as mulheres não-européias/as mulheres de cor e a violência que recai sobre elas desde a colonização. É interessante, por exemplo, refletir sobre a intersecção de categorias quando Condé parece querer mostrá-la metaforicamente no romance através da relação homoafetiva entre Tituba e Hester Prynne em uma das noites na prisão. É na figura de Hester que leremos o feminismo branco, ocidental, e na figura de Tituba, o feminismo negro. Raça, classe social e localização estão imbricadas em conflito, mas também em interação. A autora une duas personagens entrelaçando outros elementos na intersecção para caracterizar a narrativa feminina horizontal num encontro cultural-intertextual.

That night Hester lay down beside me, as she did sometimes. I lay my head on the quiet water lily of her cheek and held her tight. Surprisingly, a feeling of pleasure slowly flooded over me. Can you feel pleasure from hugging a body similar to your own? For me, pleasure had always been in the shape of another body whose hollows fitted my curves and whose swellings nestled in the tender flatlands of my flesh. Was Hester showing me another kind of bodily pleasure? (2000: 122)<sup>65</sup>

No capítulo V, discorrerei mais precisamente sobre a aliança entre as duas personagens e mostrarei os conflitos decorrentes desse encontro. Veremos como essa intersecção se estabelece em termos de sexualidade e feminismos que entram em conflito e interagem simultaneamente.

Portanto, pensando na colonialidade de gênero, é fundamental fazermos uma reflexão sobre os estudos feministas e os estudos pós-coloniais para tratar dessas intersecções e do espaço do sujeito subalterno dentro dessa crítica. Que espaço tem a mulher não-européia na crítica pós-colonial? Quais são suas possibilidades de agenciamento? Como podemos pensar num diálogo colaborativo quando consideramos que os estudos feministas e os estudos pós-coloniais interagem entre si e contém em suas agendas assuntos que promovem uma re-leitura das experiências subalternas? Sabemos que os estudos feministas e os estudos pós-coloniais dialogam entre si, bem como criam espaços de tensões e completudes – quando os estudos feministas carecem de lentes para um olhar crítico sobre o colonialismo e/ou colonialidade do poder, ou quando os estudos pós-coloniais parecem ignorar assuntos sobre gênero e sobre as mulheres de cor. Em se tratando do feminismo descolonial, a ênfase é colocada nos questionamentos acerca do patriarcado e do colonialismo, pois, já sabemos, não há como falar de um projeto crítico descolonial sem uma reflexão sobre estudos de gênero.

---

<sup>65</sup> “Naquela noite, Hester deitou ao meu lado, como costumava fazer às vezes. Eu coloquei a cabeça próximo à sua bochecha rosada e a abracei forte. Surpreendentemente, um sentimento de prazer tomou conta de mim. Você é capaz de sentir prazer ao abraçar um corpo semelhante ao seu próprio? Pra mim, o prazer sempre vinha em forma de outro corpo cujos espaços se encaixavam nas minhas curvas e cujas saliências se aninhavam nas planícies suaves da minha carne. Será que Hester estava me mostrando uma outra forma de prazer?”

Deepika Bahri (2004) nos explica que os estudos pós-coloniais surgiram como uma resposta à ausência de perspectivas sobre as minorias marginalizadas, incluindo, assim, as mulheres de cor de comunidades diaspóricas ou do “terceiro mundo” (para usar a terminologia de Chandra Mohanty). Devemos estar atentas para o sentido de pós-colonial aqui, pois é comum deslizar nos conceitos pós-colonial e “terceiro mundo” para querer dizer não-branco/não-europeu, ou como diz Bahri, “não-europeu-mas-dentro-da-Europa”. Feminismo pós-colonial é, portanto, usado alternadamente com o termo feminismo de terceiro mundo, feminismo descolonial ou feminismo periférico, apesar de sabermos que esses termos estão muito além da própria geografia.<sup>66</sup> Por feminismo pós-colonial/descolonial entendo como feminismo periférico (ou de terceiro mundo), segundo a lógica de Bahri. Notemos que as mesmas relações entretecidas que a crítica pós-colonial sofreu e sofre, como falei no capítulo I, ocorrem de igual forma na crítica feminista descolonial.

A grande questão aqui, sobre uma perspectiva crítica feminista decolonial, é que devemos estar atentas às representações literárias de mulheres levando em conta o sujeito que fala. Gayatri Spivak em “Can the Subaltern Speak?” nos chama à atenção para a violência epistêmica que é cometida quando o sujeito colonizado/subalterno é tratado como “o outro” que possui sua subjetividade e voz apropriadas pelo discurso ocidental. Este, na tentativa de representá-lo, se apropria de seu discurso e, sem compreender as subjetvidades do sujeito oprimido, o silencia, mais uma vez. Afinal, quem pode falar por quem? E quem ouvirá? – questiona Spivak.

Mohanty argumenta em seu ensaio “Under Western Eyes” (1982), que há uma relação hierárquica dos feminismos periféricos com o feminismo do ocidente. Feministas ocidentais acabam sendo constantemente acusadas de caírem no erro de falar pelo outro (pelas outras mulheres de cor) ou de manter o outro na subalternidade, deixando esse outro permanentemente em seu lugar de objeto no discurso. Quando as diferenças entre as teóricas feministas ocidentais (ditas pós-coloniais) confrontam as teóricas feministas de terceiro mundo (ou periféricas) e trazem à tona o tema “mulheres de cor”, o assunto entra em conflito justamente por causa das políticas de localização. Quem pode falar pelas mulheres de cor sem se apropriar do

---

<sup>66</sup> O termo “terceiro mundo” foi usado por Chandra Mohanty nos anos 80, quando os países chamados subdesenvolvidos eram também conhecidos por países de terceiro mundo na divisão do sistema-mundo naquela altura.

seu discurso ou colonizar as suas diferenças? Como dar voz a essas mulheres, transformá-las em agente no discurso sem se apropriar de suas vozes?

Em meio a todos estes questionamentos, desejo, portanto, trazer algumas reflexões. Por feminismo descolonial, entendo como o feminismo que intersecciona categorias (gênero-raça-classe-localização) e dá voz às mulheres de cor para falarem de suas experiências e contarem suas contra-histórias a partir de suas próprias perspectivas e complexidades – a partir da perspectiva do subalterno. Segundo Lugones, o feminismo descolonial se encontra numa teia entre a resistência dos sujeitos e a subjetividade ativa – que é a noção de agenciamento necessária para que a relação opressão ⇔ resistência seja uma relação ativa, ou seja, para que os sujeitos oprimidos resistam à colonialidade de gênero a partir da diferença colonial. Lugones (2014: 940) afirma que para descolonizar o gênero é preciso tecer uma “crítica da opressão de gênero racializada, colonial, capitalista heterossexualizada visando uma transformação social”. Ela é a favor da inclusão – o aprender sobre os povos – para que a feminista descolonial possa habitar os espaços subjetivos aprendendo sobre outras mulheres na intersecção e estabelecendo um diálogo de resistência e coalizão simultaneamente.

Ao trazer e expor nesta pesquisa uma voz que não é (e ao mesmo tempo é, ainda que subjetivamente) a minha, desejo potencializar um lugar de fala para que a voz da protagonista ressoe no discurso. Quero pensar em voz aqui como discurso, como lugar de fala. É com essa voz que venho dialogando subjetivamente há alguns anos, principalmente em termos de fragmentação e re-localização. Spivak nos fala sobre como a posição de sujeito é construída dentro do discurso ao invés de simplesmente ser preexistente ao discurso. É neste aspecto que desejo tornar o ‘objeto’ de investigação ativo neste trabalho – ao fazer sua voz ressoar através de suas falas no romance.

É na voz historicamente silenciada de Tituba que ela exerce sua própria autonomia como sujeito no romance. Assim como a própria autora, que delegou à personagem voz e autonomia numa tentativa de redenção da épica heroína negra, pretendo não somente trazer a narrativa para perto das teorias que vão cimentando esta pesquisa, mas, também, colocar a protagonista em diálogo com estas teorias. Alego, ainda, que Tituba figuraria como a própria mediadora de teorias ao inflamar a sociedade puritana do século XVII com suas intervenções descoloniais na Nova Inglaterra. Ela é a *alien*, a viajante no mundo que invade o mundo dos puritanos, que traz o caos para a América puritana



da época. Bernard Rosenthal (2004: 75) a define como “the Dark Eve, the evil woman spoiling the Puritan Garden of Eden”.<sup>67</sup>

Na minha análise, penso que Tituba figura como uma mediadora de teorias/saberes pela sua capacidade de construir pontes. Explico: A personagem se move entre vários mundos e entre várias visões de mundo; se move entre geografias, línguas e religiões diferentes. Ao entrar em contato com cada um desses espaços, ela estabelece relações para se re-significar e re-interpretar a cultura do outro. No processo de cruzar fronteiras geográficas, geopolíticas e psicológicas, Tituba encontra brechas para manifestar a sua descolonialidade – embora não esteja consciente disso. O que quero dizer é que, estando a protagonista constantemente em trânsito, ela leva na bagagem contra-saberes (saberes outros) para fender o sistema patriarcal/puritano no novo mundo. Na tentativa de se traduzir no espaço do outro – espaço este onde ela está inserida não apenas passivamente, mas, ao contrário, de forma atuante nas brechas que encontra em prol de uma epistemologia de fronteira e de uma linguagem descolonial. Tituba se desloca da África para o Caribe pelo “atlantic middle passage”; da ilha de Barbados para a colônia de Massachusetts Bay; de Boston para Salem; novamente retorna a Salem e de lá, retorna a sua ilha natal. Entre rupturas e descontinuidades, ela reinterpreta a cultura do outro. Claudia Lima Costa (2013: 579) nos ensina que quando nós falamos, já estamos engajadas em traduzir, “tanto para nós mesmas como para os outros”, ou seja, no processo de tradução cultural “o eu se abre para o outro”. Quando nos abrimos para o outro, nos deslocamos de nós mesmos para hospedarmos o outro culturalmente, ainda que temporariamente. Se se traduzir significa, então, se deslocar, é o trânsito da personagem e as relações que ela estabelece que me levam a vê-la como uma tradutora entre culturas. Como seria, então, se traduzir no espaço de fronteira?

## II.II – A EPISTEMOLOGIA DE FRONTEIRA E O QUE SE MOVE NO ESPAÇO FRONTEIRIÇO

*Will I ever find my way back to you, my lost, beloved country? (2000: 79)*<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> “A Eva Negra, a mulher diabólica que corrompeu o Jardim Puritano do Éden.”

<sup>68</sup> “Será que eu algum dia encontrarei meu caminho de volta pra você, meu amado, perdido país?”

Antes de tratar da epistemologia de fronteira, gostaria, primeiramente, de pensar no próprio espaço de fronteira – aquela “zona híbrida, babélica, onde os contactos se pulverizam e se ordenam segundo micro-hierarquias pouco susceptíveis de globalização”, nas palavras de Boaventura de Sousa Santos (1993: 33). Na zona fronteira as identidades são criadas, refeitas, produzidas e inventadas, exatamente por ser uma zona híbrida onde há a necessidade de invenção de novas formas e novas representações de sociabilidade. A fronteira define o espaço agonista entre as diferentes identidades pós-coloniais e entre estas e o centro (antigas metrópoles). É o espaço de confronto onde o processo de articulação das diferenças culturais entre um e outro ocorre. Mas, no espaço de fronteira, está também a zona de contato entre o espaço de um e do outro. Mary Louise Pratt (1992) nos traz uma noção da zona de contato como um local de encontro e fricção, principalmente em contextos de relações de poder assimétricas, onde o diálogo não é colaborativo e não existe uma compreensão intercultural. Dessa forma, nem sempre há negociação nas trocas de valores entre culturas diferentes, o que torna a zona de fronteira agonista e antagônica. De fato, em relações de poder desiguais, geralmente sobressaem os discursos totalizantes. Por isso, existe uma relação confusa entre o-aqui-e-o-lá, geradora de novas identidades e hibridismos culturais, já que na zona de contato nasce o processo de criouliização e re-inscrição de identidades.

Mediante o conflito de pôr (ou não) os pés de um lado e/ou do outro, nasce uma dupla visão – uma consciência bipartida. O choque de línguas, de identidades e de vozes caracteriza a “inquietude psíquica” (nas palavras de Glória Anzaldúa ao se referir à *mestiza* (2005: 705)) devido ao estado de transição constante e de transferência de valores culturais. O cruzamento entre colonizador e colonizado gera, portanto, identidades que estão – tal como todas as outras – constantemente em processo e nunca estarão completas, nunca estarão acabadas. Cabe lembrar aqui que, ao falar das identidades na pós-modernidade, Stuart Hall (1994: 392) nos orienta: “we should think, instead, of identity as a production which is never complete, always in process, and always constituted within, not outside, representation.”<sup>69</sup> Para Hall, as identidades estão sempre sendo marcadas, posicionadas em contextos linguísticos que nunca são neutros, mas são sempre marcados pelo

---

<sup>69</sup> “nós devemos pensar, ao contrário, na identidade como uma produção que nunca está completa, mas está sempre em processo, e sempre constituída dentro, não fora, de representação [do discurso].”

poder. Partindo desta ideia, entendemos que o sujeito pós-colonial está em constante construção, sendo ancorado contextualmente, tomando posições diferentes, se deslocando conforme seu “localismo” e seu “particularismo” (Santos, 1997: 13), se autoconstruindo e se ancorando de acordo com o seu contexto – quando a diferença o inferioriza, ou quando a igualdade o descaracteriza (Santos, 1997: 30).

São as várias marginalidades que compõem a identidade de Tituba que fazem dela uma figura transcultural na zona de contato. Não é difícil pensar no contraste de cenários vividos pela protagonista. De um lado, o cenário multicultural das plantações de cana de açúcar na ilha antilhana, onde africanos e ameríndios estabeleciam uma relação intercultural num local de conotações mágicas. De outro lado e como contraponto, temos a Nova Inglaterra, fria, hostil, sombria aos olhos de Tituba.

What kind of a world was this that had turned me into a slave, an orphan, and an outcast? What kind of a world that had taken me away from my own people? That had forced me to live among people who did not speak my language and who did not share my religion in their forbidding, unwelcoming land? (2000: 49)<sup>70</sup>

É por isso que o espaço de fronteira estará continuamente em atrito (o que é inevitável), afinal, o agonismo nunca desaparece, mas torna-se necessário. Os momentos de ancoragem temporária passam pelo reconhecimento de que tenho também que aceitar e que ouvir o outro – em toda a sua diferença, em toda a sua intransigibilidade, acentuando a incompletude e o descentramento da minha própria perspectiva cultural. É exatamente sobre o desafio de expandir a consciência rumo a um esforço epistemológico para incluir o outro que a epistemologia de fronteira se propõe como um projeto transmoderno, que pressupõe uma resposta descolonial partindo de culturas e de lugares epistêmicos subalternos.

Falamos anteriormente que o sistema-mundo patriarcal-colonial-eurocêntrico excluiu os saberes subalternos da produção de conhecimento. Como haverá, então, uma descolonização do

---

<sup>70</sup> “Que tipo de mundo é esse que me tornou uma escrava, órfã e exilada? Que tipo de mundo é esse que me arrancou do meu povo? Que me forçou a viver entre pessoas que não falam a minha língua e que não compartilham da mesma religião em sua terra hostil e ameaçadora?”

conhecimento que é completamente produzido hegemonicamente pelos grandes centros sem pensarmos em novos lugares de fala – e de escuta, por onde o subalterno possa falar e ser ouvido? Como fazer com que as cosmologias e espistemologias do subalterno sejam incluídas num projeto descolonial do sistema-mundo? Grosfoguel (2010: 73; 74) explica que os nacionalismos e os fundamentalismos do terceiro mundo vieram como resposta à imposição colonial eurocêntrica. Porém, o sistema-mundo incorporou o binarismo e o sistema de colonialidade da Europa, e essas respostas à imposição colonial acabaram por se tornar reproduções mal feitas do autoritarismo e da colonialidade do pensamento eurocêntrico. Como solução para descolonizar essa reprodução, Mignolo sugere um pensamento crítico de fronteira como uma crítica à modernidade eurocêntrica. Não se trata de um fundamentalismo antimoderno, mas de uma resposta transmoderna descolonial que emerge das margens como crítica à modernidade. O pensamento de fronteira é o que existe entre a tradição e a modernidade. Ou seja, contrariando os fundamentalismos, a solução, segundo ele, seria redefinir a retórica emancipatória da modernidade, desviando o olhar para uma outra espistemologia: a epistemologia do subalterno. Situando as experiências e cosmologias de quem vive e fala, isto é, sobre a perspectiva do oprimido, o pensamento de fronteira ajudará a redefinir concepções a partir do local em prol de uma democracia global. Mignolo (2007: 35) explica que o pensamento fronteiriço surge da diferença imperial/colonial de poder na formação das subjetividades: “De ahí que el pensamiento fronterizo no sea connatural a un sujeto que habita la casa del imperio, pero sí lo sea en la formación de sujetos que habitan la casa de la herida colonial”<sup>71</sup> – completa ele.

A partir da perspectiva de Tituba, portanto, gostaria de considerar o espaço intersticial como um lugar da própria magia, o espaço do mágico. O mágico na vida da personagem caracteriza-se por ser um espaço de fronteira que pode ser tanto de confronto como de abertura. De confronto, porque na zona fronteiriça ocorre, de igual forma, conhecimentos rivais dotados de critérios diferentes. Tituba tem a sua identidade de feiticeira confrontada em relação às estruturas sociais, políticas e religiosas da época. Isso gera um desconforto em toda a população que acaba por considerá-la criminoso ao desconfiar do menor sinal de curandeirismo para tentar salvar Betsey e Elisabeth Parris de

---

<sup>71</sup> “Desde então que o pensamento fronteiriço não seja conatural a um sujeito que habita a casa do império, mas que o seja na formação de sujeitos que habitam a casa da ferida colonial.”

suas enfermidades. Em contrapartida, o espaço da magia torna-se uma zona de contato não apenas conflitante, mas de abertura e recepção a novos encontros e alianças. É na fronteira da magia que Tituba encontra Judah White, também feiticeira em Boston e, numa relação de amizade, estabelecem trocas de saberes. Judah White a ensina os nomes e as propriedades de cada erva na floresta (2000: 51), já que Tituba, longe de sua terra, não encontra as mesmas ervas que costumava utilizar em seus encantamentos. Ao substituir os elementos da natureza (como as ervas, por exemplo) para realizar sua magia e manter o seu contato com o sobrenatural, Tituba hibridiza esse espaço mágico na própria zona de fronteira. Esse hibridismo simbólico acontece pela junção/substituição de elementos para que a feitiçaria ocorresse com êxito. Os elementos da natureza (as ervas, os animais, a terra) são colaboradores para a construção dessa ponte que a personagem estabelece e, considerando aqui o espaço de fronteira também como um espaço de magia, há a recepção de novas energias, saberes e alianças. Tudo isso colabora para que o espaço de fronteira seja produtor de “ecologia de saberes” (2009: 11) – como ensina Santos a propósito do diálogo horizontal entre conhecimentos diferentes. Portanto, e como tenho sugerido, a arte de Tituba, ainda que esteja interagindo no espaço fronteiriço, se caracteriza como prática descolonial numa América ainda colonial. Entretanto, é o seu empoderamento sobrenatural que se estabelece como ponte para comunicação, interação e recepção de outros diálogos dia/multitópicos.

Outro fator que nos prova que Tituba estabelece pontes e diálogos no espaço de fronteira é quando pensamos nela como *marron*. A figura do *marron* é crucial na cultura antilhana porque o *marron* é o escravo fugitivo, o quilombola, que montava as suas comunidades clandestinas para lá dos bosques e inspirava resistência e medo. É uma figura mítica, mas que possui um importante papel na constituição da cultura e da identidade caribenha. Glissant define *marronnage* como um ato de desobediência, de resistência e de total recusa do sistema escravista. Em *Chronique des sept misères*<sup>72</sup>, Patrick Chamoiseau identifica duas formas de quilombismo (*marronnage*): o *grand marron* e o *petite marronne*. Enquanto o primeiro diz respeito ao escravo que foge e fica completamente à margem das plantações, o último (que apesar da escrita na forma feminina em francês) se refere ao ex-escravo/a que habita um espaço de fronteira, o limiar intersticial entre a plantação e os quilombos

---

<sup>72</sup> Chamoiseau, Patrick. *Chronique des sept misères*, 1986, citado por Bécél, Pascale, “Moi, Tituba Sorcière... Noire de Salem as a Tale of Petite Marronne” in *Callaloo*, 18, 1995. 608-615.

longe dela. Ao retornar para Barbados anos depois de extinto o tribunal de bruxas nas colônias inglesas, Tituba passa algum tempo vivendo no acampamento dos *marrons*. Apesar de lá estar, ela decide ir às plantações curar escravos enfermos, ajudar mães a darem luz a seus filhos/as, ensinar poções às mulheres. Mesmo quando decide deixar o acampamento e voltar para a sua velha cabana, Tituba é engajada em ajudar escravos e escravas e é conhecida como a curandeira, a conselheira, a consoladora que passa a viver às margens das plantações para realizar a sua arte. Desse modo, a personagem reforça sua presença na zona de contato entre liberdade e escravidão, porque decide transitar entre esses mundos literal e metaforicamente. Seguindo a lógica de Chamoiseau, Tituba se caracteriza como uma *petite marronne*, e essa identidade lhe é cabida precisamente por meio de sua arte. É a arte de dinamizar o sobrenatural que define a identidade, a trajetória e a sobrevivência de Tituba. Novamente, a personagem estabelece pontes pelos diferentes mundos por onde passa, e nos encontros que emergem em diferentes contextos de sua existência.

Uma personagem bastante emblemática para ilustrar essa dinâmica babélica e agonista na zona fronteira é a própria figura do Atlântico. O oceano representa claramente a fronteira por ser um espaço que separa as ilhas caribenhas das metrópoles, por exemplo. No romance, nos deparamos com a recorrente angústia de Tituba enquanto habitava a casa dos Parris nas colônias inglesas por estar afastada dos seus espíritos consoladores por causa das águas. “Cross the waters, O my fathers, Cross the waters, O my mothers, I’m so alone in this distant land!” (2000: 69)<sup>73</sup>, suplica Tituba. Falamos aqui em como o mar traz possibilidades de encontros e diálogos interculturais, e as intermináveis possibilidades troca, o que promove sentimentos de fragmentação e incompletude nas identidades que habitam a zona de contato. Sabemos que as memórias de Tituba estão constantemente envolvidas pela figura do mar, sua grande testemunha. Ao retornar a Barbados, a bordo do *Bless the Lord* a caminho de Bridgetown, o navio dá indícios de que irá afundar e Tituba é desafiada por um dos marinheiros a comandar o vento para que o pior não acontecesse.

I have never dreamed I could command the elements. The man was in fact presenting me with a challenge. I turned to him and said: “I need some live animals.”[...]

---

<sup>73</sup> “Cruze as águas, ó meus pais, cruze as águas, ó minhas mães, estou tão sozinha nesta terra distante!”

Milk! Blood! Didn't I have the essential liquids plus the docile flesh of the sacrificial victims?

I stared at the sea; it was like a forest that had burned to the ground. Suddenly, a bird emerged from the motionless cinders and rose straight up into the sun. Then it stopped, wheeled in a circle, then hovered again before soaring upward. I knew it was a sign and that the prayers in my heart would not remain unanswered. (2000: 139)<sup>74</sup>

Enquanto está, mais uma vez, a bordo de um navio, sob o testemunho das águas, Tituba é confrontada e desafiada a praticar sua arte para salvar a embarcação. É precisamente no contexto do navio como um sistema cultural e político em ação – para lembrar das palavras de Gilroy – sobre as águas do Atlântico, que o dinamismo combativo na zona de contato ocorre. É a bordo do *Bless the Lord* que o sistema de trocas culturais ocorre. No contexto dessa cena, esse sistema de trocas é totalmente híbrido e fundido por vários outros sistemas: religiosos, linguísticos, políticos. Tituba realiza curas para salvar os doentes que estavam na embarcação; sela amizade com um marinheiro, Deodatus, a quem cura, e usa a sua arte, mais uma vez, para que a embarcação não percesse. Tantas zonas de contato conflitantes se movem no espaço de interstício que parece, simultaneamente, fundir outras tantas fronteiras – a fronteira simbólica do navio sobre o mar; a fronteira entre praticar ou não a sua arte num contexto fronteiriço de nem lá e nem cá, com pessoas que a julgavam antes mesmo que ela embarcasse, ainda que alforriada, no navio de volta pra casa. Cercada de hostilidade, a personagem vai habitando fronteiras que refazem a sua identidade inacabada a cada agonismo que sofria.

Para dinamizar ainda mais a zona de contato, pensemos na identidade de Tituba como *mulatto*, ou crioula: Abena era ashanti e seu pai, um marinheiro branco do navio negreiro. Tituba é fruto da própria mestiçagem entre brancos e negros ocorrida e perpetuada ao longo do

---

<sup>74</sup> “Eu nunca havia imaginado que eu pudesse comandar os elementos. O homem estava, na verdade, me presenteando com um desafio. Eu virei pra ele e disse: “Preciso de alguns animais vivos.” [...] Leite! Sangue! Já não tinha eu os líquidos indispensáveis junto a doce carne das vítimas sacrificadas?

Eu olhei para o mar; era como uma floresta que havia se queimado. De repente, um pássaro surgiu, como das cinzas, e voou em direção ao sol. Depois, parou, começou a voar em círculos, parou novamente e voltou a subir. Eu sabia que era um sinal e que as orações em meu coração não permaneceriam sem resposta.”

sistema escravocrata e colonial, e sua condição miscigenada é, por si só, o limiar e o embate entre mundos friccionais. Não é à toa que podemos figurar Tituba como a nova mestiça de Anzaldúa quando a posicionamos no processo psicológico da consciência bipartida. Anzaldúa defende que a nova *mestiza* supostamente enfrentaria a dupla (ou as múltiplas) consciência(s) ao desenvolver uma tolerância às contradições, uma tolerância às ambigüidades – tal como ocorre com a própria escritora em seu contexto de vida: “Aprende a ser uma índia na cultura mexicana, a ser mexicana de um ponto de vista anglo-americano. Aprende a equilibrar as culturas. Tem uma personalidade plural, opera em um modo pluralístico.” (2005: 706). É importante lembrar aqui que o esforço epistemológico ao considerar um diálogo intercultural (e perceber o quanto somos incompletos quando não observamos uma cultura a partir do centro, de dentro) é sempre descentrado e incompleto, pois a expansão da consciência cultural, por assim dizer, é algo temporário e dinâmico (para recorrer a Hall à propósito das ancoragens identitárias que nunca são fixas e, como não posso deixar de pensar, em Platão, que nos alerta quanto ao agonismo existente nos homens – *agon*, ou o combate de palavras, sempre conflitante). Acredito que o que prevalece é o sentimento da dualidade, “o sentimento paralelo de não pertencimento a qualquer lugar” (Boyce Davies, 2010: 752); uma necessidade de constante negociação que, certamente, perdurará numa eterna agonia.

Tal como Anzaldúa afirma sobre as identidades que operam de modo pluralístico no espaço de fronteira, sugiro que recorramos aos inícios dos anos 60 no Caribe, quando a discussão a respeito de um novo olhar sobre as identidades começou a ser levantada. Nomeadamente no Caribe Francês, pensadores como Glissant articulavam a criação de uma nova configuração cultural para as ilhas. Essa configuração daria ênfase à multiplicidade, à combinação de sincretismos, à concepção das identidades como constelação e a uma nova maneira de ver o mundo a partir de encontros que promovem abertura. Esse novo olhar para as identidades ficou conhecido como *Antillanité* e teve a obra *Poetics of Relation (Poétique de la relation)*, de Glissant, como inspiração, porque abraça as interações com o outro, a complexidade dessas interações, a heterogeneidade, a relacionalidade, a própria mestiçagem. Richard Burton (1993: 15) define esse olhar como “[...] made up not of a single



substance or essence but of a multiplicity of relations, a constellation of forces held in place by a complex process of attraction and repulsion.”<sup>75</sup>

*Antillanité* surgiu, nomeadamente, como resposta à *Negritude*. Este último, fundado em Paris nos anos 1930 por intelectuais franceses e caribenhos imigrados, como Aimé Césaire, defendia rigorosamente o fim da herança colonial e assimilatória nas colônias francesas. Apesar de ser um movimento anti-assimilatório, a *Negritude* baseou-se em questões de distinção racial e ontológica sem considerar questões históricas. Acreditava-se numa cultura essencialmente negra, caindo na cilada de defender um universalismo negro ao mesmo tempo em que desconsiderava a identidade antilhana – fronteiriça – que se formou nas ilhas, juntamente com fatores históricos e linguísticos que criouliaram o Caribe.<sup>76</sup> O risco de se defender um particularismo universalista levou essa corrente a essencializar um africanismo ‘puro’ em detrimento de uma cultura e identidade crioulas. Césaire, influenciado por movimentos nacionalistas, foi acusado de negar a identidade ameríndia das Antilhas e de propagar certa crioulofobia por admitir sua hostilidade na recusa por falar e escrever em Crioulo. Portanto, como contraponto ao discurso hegemônico da *Negritude*, houve a necessidade de se ter um olhar efetivamente antilhano que se movesse na zona de contato e abraçasse o Caribe com suas identidades africanas, europeias, ameríndias e asiáticas que compõem a constelação fronteiriça caribenha. Enquanto o pensamento da *Negritude* frisava reter a essência ‘negra’/africana, a ênfase do discurso antilhano, contrariamente, ressaltava a (re)criação de identidades constituídas no espaço intersticial a partir da diferença e das relações interculturais. Como Glissant afirma: “As *Sameness* rises *within* the fascination with the individual, *Diversity* is spread *through* the dynamism of communities. [...] *Diversity* is accepted difference.” (1999: 98)<sup>77</sup>. Assim, *Antillanité* acaba por dar ênfase na mestiçagem cultural e racial como uma possibilidade dos sujeitos se (re)inventarem, de (re)criarem novas identidades translocais e transcendent

---

<sup>75</sup> “constituído não de uma única substância ou essência, mas de uma multiplicidade de relações, de uma constelação de forças ligadas umas às outras por um processo complexo de atração e repulsão.”

<sup>76</sup> No capítulo IV deste trabalho, apresentarei alguns dados históricos importantes para compreendermos a situação e a condição das ilhas francófonas nas Antilhas.

<sup>77</sup> “A medida que *Sameness* [a semelhança] cresce dentro da fascinação pelo indivíduo, *Diversity* [a diferença/diversidade] se espalha através do dinamismo das comunidades. A diversidade é a aceitação da diferença.”

contrariando totalmente a ideia de uma raça ‘pura’ que a *Negritude* propagava.

A noção trazida por Glissant de constelação, ou mesmo de arquipélago, para tratar as identidades dialoga com a ideia de Anzaldúa de viver a pluralidade. O pluralismo, neste caso, rejeita a noção de uma única raiz (ideia disseminada pela *Negritude* para sugerir que os negros deveriam retornar a mãe África, por exemplo), priorizando a noção de multiplicidade e polivalência das identidades multi/bipartidas. As raízes no contexto das identidades caribenhas, descoloniais, nunca estão fixas.

Por exemplo, em *Crossing the Mangrove*, Condé articula essa noção das identidades em fluxo contínuo e que buscam diferentes ancoragens através da errância. O protagonista Francis Sancher não é capaz de ‘atravessar o manguezal’ para voltar às suas origens e se depara com a desrealização desta travessia para alcançar o passado, para tocar numa identidade fixa e mitificada. “You don’t cross a mangrove. You’d spike yourself on the roots on the mangrove trees. You’d be sucked down and suffocated by the brackish mud.” (1995: 158)<sup>78</sup>. As raízes de um manguezal não estão fixas, mas navegam livremente de modo multidirecional formando uma rede de raízes que se interconectam umas às outras – tal como é a identidade cultural na zona híbrida de fronteira. Em entrevista, Condé afirma:

If there is something that I discovered when I settled in Guadalupe is that a writer should never settle anywhere. Looking for one’s native land, dreaming about it, doing everything to go back, that is a fantasy, a myth. Once one is there, one realizes that one has only one desire: to leave. I dare say that a writer should be perpetually on the move, going from one place to another, searching, trying to understand and decipher things different and new all the time... I discovered that root is a very negative word. It ties you down. (Scarboro, 208)<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> “Você não atravessa um manguezal. Você se machucaria nas raízes de suas árvores. Seria sugado e sufocado pela lama salobra.”

<sup>79</sup> “Se existe uma coisa que eu descobri quando eu voltei a residir em Guadalupe é que um/a escritor/a nunca deveria se estabelecer em lugar nenhum. Procurar por sua terra de origem, sonhar com isso e fazer de tudo para voltar é uma fantasia, um mito. Uma vez estando lá você percebe que só tem um desejo: ir embora. Eu ousou dizer que um/uma escritor/a deveria estar em constante

A ideia de fluxo contínuo e de estar constantemente em movimento favorece o entrecortar da vida de Condé, porque recria as identidades culturais da autora nas fronteiras por onde ela habitou. Considerando a identidade fronteiriça algo multivetorial e proliferador, portanto, desmontamos a noção de Césaire de ‘retorno’ (para pensar em sua obra *Cahier d’un Retour au Pays Natal*) à uma identidade fixa, enraizada, com base ontológica. O que Condé ressalta em sua fala é precisamente o oposto; ela se refere às identidades sem começo ou fim, mas que se encontram em diferentes possibilidades de transformação e interação social. É, ainda, pensando nessa instabilidade e mutabilidade das identidades por serem não-fixas, que podemos considerar as noções de raiz e rizoma – para citar Deleuze e Guattari – como aliadas a essa configuração antilhana de conceber o mundo: consideramos as identidades como um sistema complexo sem centro e aberto a possibilidades, formando um emaranhado com inúmeras ligações que não se sabe onde cada uma delas começa ou acaba. Rizoma de raízes e caules, ora subterrâneos, ora visíveis, onde tudo anda ligado, emaranhando-se em sentidos diferentes e em caminhos diversos tanto no espaço como no tempo. As identidades se movem nesse *mangrove* intravessável.

É a partir da figura das raízes do manguezal que o conceito de *Antillanité* foi se estendendo e se emaranhando, tal qual seu significado se propõe, e pensadores caribenhos passaram definitivamente a encarar a identidade caribenha sob o olhar da *Créolité*. Foi por meio do manifesto *Eloge de la Créolité*, de 1989, unindo ideias de Patrick Chamoiseau, Jean Barnabé e Raphael Confiant que esta linha de pensamento se consolidou para continuar e expandir a noção do olhar antilhano para além de um pensamento cultural. *Créolité*, além de expandir a noção das raízes do manguezal como identidades complexas do Caribe e dar continuidade à crítica ao falso universalismo em nome da diferença, concentra o olhar antilhano na língua. O próprio Fanon nos ensina que falar uma língua é assumir uma cultura. *Créolité* assume a língua como ato político. Nas colônias francesas do Caribe, a relação entre o francês e o crioulo é uma relação de tensão porque é uma relação política, agonista e antagônica; é, sobretudo, uma relação de colonialidade do poder. O crioulo é, portanto, a língua da resistência contra o purismo francês nas Antilhas; representa a identidade cultural que fora reprimida,

---

movimento, sempre se mudando de um lugar para o outro, sempre em busca, tentando entender e decifrar coisas novas e diferentes todo o tempo... Eu descobri que raiz é uma palavra muito negativa, porque te amarra.”

nomeadamente, em Guadalupe. O crioulo é a própria descolonialidade porque representa a quebra, a ruptura entre Guadalupe e França – é a língua descolonial que fomenta a libertação política entre metrópole e colônia. Burton afirma que o crioulo é “the expression par excellence of the underlying Africanness of Guadeloupéanité.” (1993: 18)<sup>80</sup>.

Na Martinica e em Guadalupe, a população crioula que se formou era bastante distinta da metrópole em termos culturais. Era uma população autóctone que combinava elementos africanos, europeus e ameríndios. É importante ressaltar que o crioulo não é um dialeto. A língua crioula se formou a partir do contato com o francês (em termos de derivação de vocabulário) e outras línguas de origem africana (em termos de sintaxe e morfologia). É, portanto, um sistema composto linguisticamente pelo contato entre duas ou mais línguas, porém, com estruturas próprias, com uma identidade própria. O crioulo não é uma corruptela da norma culta da língua francesa.

Os primeiros africanos ao chegarem às Antilhas adaptaram o crioulo como primeira língua. Devido à associação com os afro-descendentes, o crioulo se tornou a língua dos negros – “inferior and even unworthy of the status of language. It was referred to as dialect, ‘broken French’, etc. It was socially marginalized and the object of language planning by default” (Mazama, 2003)<sup>81</sup>. Assim, entendemos as razões pelas quais o crioulo ficou excluído da esfera literária: pela tensão com o Francês, pela inadequação e pela insuficiência que a própria língua apresentava na escrita.

Em entrevistas, Condé admite não ter aprendido crioulo pela inacessibilidade à língua; por não ser permitida por seus pais a interagir socialmente com falantes de crioulo<sup>82</sup>. A autora, militante nos

<sup>80</sup> “a expressão por excelência da representação africana de Guadalupe.”

<sup>81</sup> “inferior e até mesmo indigno do status de ser uma língua. Era conhecido como um dialeto, ‘francês quebrado’ [coloquial, vernáculo], etc. Era socialmente marginalizado e objeto de planejamento linguístico por definição.”

<sup>82</sup> Em *Penser la Créolité* (1995), a escritora defende que o crioulo deveria ser ensinado nas escolas de Guadalupe – o que de fato não ocorreu durante os anos de formação de Condé. De qualquer forma, quando interrogada sobre o porquê de não escrever seus livros em crioulo, Condé assim afirma: “I refuse to accept that kind of dichotomy between French and Creole. As I like to say, Maryse Condé does not write in French or Creole. Maryse Condé writes in Maryse Condé. Each of us has to find a voice, a way of expressing the emotions, the inner impressions that we have, and to do that we should use all the languages that are at our disposal. In my last novel, *Célanire Coucoupé*, there is a glossary at the end of the book. In it you will find words in African languages, in Creole

movimentos anti-coloniais e pró-independentes, diz não ter a fluência necessária para escrever seus romances em crioulo, devido ao caráter assimilatório de sua educação e formação nas escolas coloniais francesas de Guadalupe<sup>83</sup>. Em entrevista à Marianela Gonzáles, Condé admite que:

As a child, they [my parents] read me stories of Little Red Riding Hood or Cinderella. They even prevented me from taking an interest in popular music. So, obviously, Caribbean orality did not mark me as a writer. However, I have no doubt that it may be important for others: the life of a writer defines her creation; [the writer] is the subject of her work. [...] French is seen as the

---

languages, in Spanish. In order to express the story I wanted to tell, in the manner I wanted, I had to use many resources. That kind of narrow choice between French and Creole is a political choice. In politics it is necessary to speak in the language that can be best understood by our people, that is closest to our people, but when we write, we should be totally free to choose the medium that is best suited to our desires and aspirations.” (Nunez, 2000: 49) “Eu me recuso a aceitar esse tipo de dicotomia entre Francês e Crioulo. Como eu costume dizer, Maryse Condé não escreve nem em Francês, nem em Crioulo. Maryse Condé escreve em Maryse Condé. Cada um de nós precisa encontrar uma voz, uma maneira de expressar as emoções, as impressões mais íntimas que temos, e para fazer isso devemos usar todas as línguas que estão ao nosso dispor. No meu último romance, *Célanire Coucoupé* (Who Slashed Célanire’s Throat?), há um glossário ao fim do livro. Nele você encontrará palavras em línguas Africanas, em línguas Crioulas, em Espanhol. Para expressar a história que eu realmente quero contar, do modo que eu quero, eu tive que usar muitos recursos. Essa escolha estreita entre o Francês e o Crioulo é uma escolha política. Politicamente é necessário falar na língua que possa bem entendida pelo nosso povo, na língua que se aproxima do nosso povo, mas quando escrevemos, deveríamos ser totalmente livres para escolher aquilo que melhor se encaixa aos nossos desejos e aspirações.”

É importante explicar aqui que grande parte das obras de Condé vem acompanhada de um glossário ou traduções nas notas de rodapé. A presença do crioulo em seus romances, indiscutivelmente, representa sua atitude descolonial, a subversão à colonialidade francesa sobre Guadalupe.

<sup>83</sup> Em *Tales from the Heart*, a autora descreve o incidente onde sua mãe prestava socorro a uma prima que estava a dar à luz: “It was the first time I had heard her [my mother] speak Creole”. (1998: 100). Ainda em sua autobiografia, Condé revela alguns raros momentos em que conversava em crioulo com crianças, nas raras vezes em que conseguia escapar dos olhos vigilantes de sua mãe.

language of colonization. In the Francophone Caribbean, people who write in French are [seen as] traitors and those who do so in Creole are seen as closest to the people. That is the underlying idea and I think that it is not fair. What happens in my case is that I was not educated in Creole, but rather in French. Perhaps I could have written in Creole and be what they want; but if I must express “the truth,” and the truth is that I write in French.<sup>84</sup>

O francês é a língua oficial de Guadalupe, imposta desde a colonização. Seus falantes interagem com maior acessibilidade em termos políticos, econômicos e sociais, tanto dentro da ilha como fora dela, no intercâmbio entre metrópole e colônia. Em se tratando de uma sociedade que sofre os poderes da assimilação e alienação, Mazama explica: “In order to be truly civilized, it has been suggested in many postcolonial societies that one must act white, speak white, and look white.” (2003).

Não podemos negar a tensão, mais uma vez, na zona de contato entre escritores antilhanos: o crioulo guadalupense é a língua da maioria da população em Guadalupe e, por isso, não pode deixar de ser visto como um fator que marca efetivamente a identidade guadalupense contrastando-a com as outras ilhas. *Créolité* reforçou o reconhecimento e a importância do crioulo, pois sua preservação significa[va] um rompimento com o discurso colonial da metrópole, uma atitude

---

<sup>84</sup> “An interview with Maryse Condé” em *Repeating Islands*, postado em 28 de novembro de 2010-disponível em <http://repeatingislands.com/2010/11/28/an-interview-withmaryseconde-2/> “Quando eu era criança eles [meus pais] me contavam histórias da Chapeuzinho Vermelho ou Cinderela. Eles evitavam até mesmo que eu me interessasse por música popular. Então, obviamente, a oralidade Caribenha não me marcou como escritora. Entretanto, eu não tenho a menor dúvida de que essa oralidade seja importante para outros: a vida de um/uma escritor/a define a sua criação [artística/literária]; [o/a escritor/a] é o sujeito de seu trabalho. [...] O francês é visto como a língua da colonização. No Caribe Francófono, as pessoas que escrevem em Francês são consideradas traidoras e aquelas que o fazem em Crioulo são vistas como as que estão mais próximas ao povo. Essa é uma noção mais básica, mas acho que não é justa. O que ocorre no meu caso é que eu não fui educada em Crioulo, mas em Francês. Talvez eu pudesse escrever em Crioulo e ser o que eles quisessem que eu fosse; mas se eu realmente devo dizer “a verdade”, a verdade é que eu escrevo em Francês.”

descolonial. O movimento crioulista em Guadalupe vai, portanto, se situando além da raiz ou do rizoma, mas no entrecruzar do manguezal, pois abraça a mestiçagem cultural e linguística e ajuda a posicionar as identidades dentro desse mosaico de identidades, de línguas e de culturas: o caleidoscópio mutante que se move no espaço de fronteira caribenho.

Anzaldúa nos fala sobre uma “prole híbrida” e “uma espécie mutável” (2005: 704) gerada na zona fronteira e que produz, segundo ela, uma consciência em formação: a consciência *mestiza* que é, precisamente, a consciência das fronteiras. Se a consciência mestiça é produto do que se move e se forma no espaço intersticial, podemos claramente falar, então, de uma consciência crioulistada, ou seja: a própria consciência antilhana.

Porque eu, uma mestiza,  
 continuamente saio de uma cultura  
 pra outra,  
 porque eu estou em todas as culturas ao mesmo  
 tempo,  
 alma entre dos mundos, tres, cuatro,  
 me zumba la cabeza con lo contradictorio.  
 Estoy norteadada por todas las voces que me hablan  
*simultáneamente* (Anzaldúa, 2005: 704)

No capítulo IV, argumento que Condé, por dar um outro final para a história de Tituba, contraria a noção da heroína alienada porque expande e transforma a consciência da personagem, a qual vai se metamorfoseando da alienação à descolonialidade. Sugiro pensar nessa metamorfose como produto do processo que se move na fronteira. Para que a metamorfose ocorra, é necessária uma consciência receptora de mensagens múltiplas que, certamente, entrarão em choque e causarão uma “colisão cultural”, nas palavras de Anzaldúa (2005: 705). Porém, é esse processo que leva Tituba a caminho de uma nova consciência que inclui uma multipluralidade de ideias, culturas e vozes em busca de formar a consciência da mestiça que usa suas energias como mediadora, ressignificando as mensagens que recebe e “[dando] forma a novos mitos” (*idem*).

A consciência de Tituba são todas estas: a consciência antilhana, a consciência crioula, a consciência mestiça. É na figura de Tituba que encontramos as múltiplas consciências que fazem dela uma mulher da fronteira: *a mestiza*. Olhemos para Tituba para além da cor de sua pele: Tituba, uma mulher negra antilhana, carrega consigo culturas, bagagens

– herdadas, impostas, adquiridas no processo descolonizador que a transforma de “bode expiatório” em “sacerdotisa mor nas encruzilhadas”. (Anzaldúa, 2005: 707).

Não há como tratar das identidades sem uma abordagem precisa das memórias que corroboram para que a história narrativizada das subjetividades venha ser explorada. No capítulo que segue, abordaremos as conceitualizações que fazem do processo de escavação do passado e da escrita de si necessários para compreendermos porque a narrativa de Tituba está intrinsecamente ligada à crítica descolonial.



## CAPÍTULO III: A QUESTÃO DA MEMÓRIA E A ESCRITA DE SI

*And that is the story of my life. Such a bitter, bitter story. [...] For now that I have gone over to the invisible world I continue to heal and cure. I am hardening men's heart to fight. I am nourishing them with dreams of liberty. Of victory. I have been behind every revolt. Every insurrection. Every act of disobedience.[...]*

*My people will keep my memory in their hearts and have no need for the written word. It's in their heads. It's in their hearts and in their heads. (2000: 175; 176)<sup>85</sup>*

### III.1 – MEMÓRIA E HISTÓRIA

Neste capítulo tratarei da questão da memória, história, autobiografia e a importância de olhar para o passado de modo a revisitá-lo, ressignificando-o no presente. A iniciativa de Condé em pensar na autobiografia de uma personagem que fez parte da História e da história da escravatura nas Américas é um ato de *escrevivência* – para citar Conceição Evaristo: “a nossa escrevivência não pode ser lida como histórias para “ninar os da casa grande”, e sim para incomodá-los em seus sonos injustos.”<sup>86</sup> A experiência vivida narrada pela arte de contar histórias é precisamente o que constitui a natureza da autobiografia. Dessa experiência, o exercício de rememorar fragmentos para depois juntá-los, como afirma bell hooks (“the bits and pieces of my heart” (1998: 432)), transformam a narrativa no todo necessário para que entremos numa viagem autobiográfica para jamais esquecer. Por que

---

<sup>85</sup> “E esta é a minha história de vida. Amarga, muito amarga história. Agora que eu entrei para o mundo invisível, eu continuo a curar e a aconselhar. Tenho endurecido o coração dos homens para a luta. Tenho nutrido suas mentes com sonhos de liberdade. De vitória. Tenho estado nos bastidores de cada revolta. De cada ato de desobediência. Meu povo vai guardar a minha memória em seus corações e não haverá necessidade da palavra escrita. Estará em suas mentes. Em seus corações e em suas mentes.”

<sup>86</sup> <http://nossaescrevivencia.blogspot.com.br/2012/08/da-grafia-desenho-de-minha-mae-um-dos.html>

será tão necessário, então, fazer com que os mortos falem? Por que é importante que a voz de Tituba seja ouvida na narrativa descolonial?

Mignolo (2007: 45) afirma que o pensamento descolonial também reintroduz memórias e subjetividades. Na teorização sobre memória, portanto, encontramos o conceito de *mneme* – que em grego significa a memória involuntária; a lembrança que surge espontaneamente (ou o ato de desenterrar a vida passada do esquecimento); e o conceito de *anamnesis* – que é a busca consciente; provém de uma atividade de espírito, de um esforço. É na teoria da anamnese que Platão reconhece a escrita como um instrumento da memória artificial. De tal forma que, a partir daí, ele nos ensina a respeito dos princípios hipomnésicos como ferramentas para desenvolver e registrar as ideias, isto é, os registros, inscrições e anotações acerca de uma memória passada a que se pode recorrer. Esses registros são os arquivos. Eurídice Figueiredo nos explica que “como o arquivo é hipomnésico, ou seja, ele é documento ou monumento, as ruínas, os artefatos descobertos nas escavações arqueológicas, os documentos escritos de toda ordem, funcionariam como elementos de arquivo.” (2010: 163). Literariamente, portanto, o escritor/a que deseja resgatar dados do passado para que não fiquem armazenados no esquecimento, o faz através desse processo arqueológico de (re)arrumar o passado, escavando-o, como ressaltou Walter Benjamin: “quem pretende se aproximar do próprio passado soterrado deve agir como um homem que escava.”(apud Figueiredo, 2010: 164). Essa escavação, portanto, não se limita a escrever a história e recontá-la linearmente, mas, segundo Benjamin, trata-se de estabelecer ligações históricas entre o passado e o presente em forma de constelação. É nessa articulação do vínculo entre passado e presente que as “velhas” e “novas” narrativas de escravos, a saber, as primeiras autobiografias do século XVIII e XIX – se situam: como testemunhos-arquivos individuais que tinham como objetivo alcançar todo um povo. Portanto, é a partir da memória individual que chegaremos à memória coletiva da escravidão, através de testemunhos que, uma vez transmitidos oralmente, tornaram-se documentos para que, a partir daí, possamos ser capazes de “escovar a história a contra-pelo”. (Benjamin).

“History is what hurts [...] because the painful effects of past events continue to pressure the present moment”<sup>87</sup>, afirmou Frederic Jameson em “The Political Unconscious: Narrative as a Socially

---

<sup>87</sup> “A História é aquilo que dói [...] porque os efeitos dolorosos do passado continuam a pressionar o momento presente.”

Symbolic Act”<sup>88</sup>. Nancy Peterson complementa a afirmação no contexto norte-americano, ao explicar sobre as escritoras afro-descendentes:

History is what hurts for these writers and their texts because the history they remember is painful, because minority histories have never come into full cultural consciousness, because mainstream American history is so relentlessly optimistic and teleological that it has become painfully difficult to articulate counterhistories that do not share these values, and because postmodern culture works against the sustained engagement with memory and commitment to complexity that is crucial for these stories. (2001:1)<sup>89</sup>

O que Peterson nos faz saber é que o principal objetivo da escrita de mulheres de cor é trazer à consciência e dar visibilidade a essas contra-histórias de modo a ferir a narrativa convencional dominante. Por isso, a literatura torna-se um terreno fecundo para tal, pois é um espaço não-oficial e não-autorizado para escrever história. Como são histórias ditas não-oficiais, os textos literários alcançam assuntos e eventos que costumam ser marginalizados ou ignorados, como aponta Peterson (2001: 5). Na mesma direção, Adrienne Rich explica que a literatura das mulheres de cor chama atenção para o que ficou esquecido, ou não ficou documentado – como um meio de resistir à amnésia do passado. Ela aponta para o esforço das escritoras afro-americanas que acabam por se tornarem historiadoras, “criando um novo tipo de ficção histórica, escrevendo romances cuja intenção é servir de recurso para a história da mulher negra” (1985: 137, 148). À propósito da reescrita histórica, Rich também nos fala, em seu texto “When We Dead Awaken”(1975), da importância da re-visão como um ato de olhar o passado com novos olhos (the act of looking back); como se entrássemos num texto/numa história antiga com uma nova perspectiva crítica; um novo

---

<sup>88</sup> *Apud* Peterson, Nancy (2001:1).

<sup>89</sup> “A História é o que dói para estes/as escritores/as e seus textos porque a história que eles/as lembram é dolorosa, porque a história das minorias nunca entrou efetivamente na consciência cultural, porque a história Americana convencional é tão otimista e teleológica que se tornou dolorosamente difícil articular contra-histórias que não compartilham dos mesmos valores, e porque a cultura pós-moderna trabalha contra o engajamento da memória e o comprometimento com a complexidade que é crucial para estas histórias.”

direcionamento, de modo que aquela história continue vivificada (tal como vemos em *I, Tiuba*, por exemplo.).

É importante termos em mente que as primeiras narrativas de escravos no contexto da Nova Inglaterra (hoje EUA) tinham uma tremenda preocupação com o futuro, porque provavam para a sociedade que os afro-descendentes eram tão racionais quanto os brancos. Sobre isso, Henry Louis Gates (1992: 53) afirma que “Europeans had wondered aloud whether or not the African “species of men”, as they most commonly put it, *could* ever create formal literature, could ever master the “arts and sciences.””<sup>90</sup> Por este motivo essas primeiras autobiografias tinham como propósito fundamental denunciar o sistema escravocrata por meio de histórias, efetivamente, reais. Neste contexto havia pouco espaço para a imaginação. As escritas de si necessitavam ser extremamente credíveis, pois havia um contexto e um propósito político naquela altura.

Ora, o tempo passou e uma nova categoria surgiu – as novas narrativas de escravos. Críticos contemporâneos da tradição afro-americana, sobretudo Valerie Smith em seu estudo “New-slave Narratives” (2007)<sup>91</sup>, têm usado este gênero literário para incluir diversos estilos de obras afro-americanas, com perspectivas diferentes. As novas narrativas de escravos (neo-slave narratives), uma vez enriquecidas pelas primeiras narrativas de séculos atrás, trazem consigo um artefato que merece toda a atenção: a possibilidade de imaginação. Já sabemos que escritoras afro-americanas contemporâneas brincam com a imaginação articulando em seus textos um passado vivo através da memória. É através de suas próprias contra-histórias que elas lutam contra uma amnésia do passado. Vimos que é através da memória que a recuperação do passado ocorre via imaginação. Portanto, re-visitar o passado e re-imaginá-lo propicia a formulação dessas contra-histórias. Assim como Rich, Terry Dehay também afirma que “the act of re-visioning [the act of looking back] creates fresh connections with the

---

<sup>90</sup> “Os europeus questionavam se as “espécies de homens” africanos, como eles costumavam chamar, poderiam algum dia criar literatura formal, se poderiam algum dia dominar “as artes e as ciências”.”

<sup>91</sup> Ver: Smith, Valerie “New-slave Narratives” in *The African American Slave Narrative*. Audrey A. Fisch (Org.) Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

past, which can supply an alternative culture or cultures to stand in opposition to the dominant culture [...] (1994)".<sup>92</sup>

A escritora Sherley Anne Williams caracteriza as primeiras autobiografias de escravos como "*liberation-narratives* – for these are stories of how their narrators threw off their shackles and published between 1831 and 1865 – played an important part in the fight to abolish slavery in this country" (1993: 246)<sup>93</sup>. No entanto, a crítica que a escritora faz se assenta no fato de que esses primeiros textos asseguravam sua ênfase na escravidão como instituição, isto é, no próprio sistema escravocrata, e garantiam quase nenhum detalhe sobre a vida do escravo como indivíduo; seus pensamentos, sentimentos, intimidade, relação com outros/as escravos/as e a comunidade. O que Williams notadamente observou foi que detalhes da vida pessoal do/a escravo/a ficavam fora de questão, enquanto constituíam um fator elementar que deveria ser assegurado e revelado em seus textos. Esta questão nos faz entender que, embora donos/as de sua história, os/as afro-descendentes tinham ainda que se apropriar dela e conquistar a sua voz, ainda silenciada não só pela necessidade de autenticação, mas também pela adoção ventríloqua dos modelos de linguagem dos textos brancos.

Toni Morrison, em "The Site of Memory", também revela a lacuna deixada nos textos: "não havia nenhuma menção a respeito da vida íntima dos escravos." (1987: 70). Morrison atuou no contexto da "arqueologia literária" para remontar a história de seu romance *Beloved* (1987). Seu trabalho envolve rasgar o véu – como ela afirma – "to rip that veil drawn over "proceedings too terrible to relate"":

The exercise is also critical for any person who is black, or who belongs to any marginalized category, for, historically, we were seldom invited to participate in the discourse even when we were its topic. (Morrison, 1987: 70)<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup> "O ato de revisar (olhar pra trás) estabelece conexões recentes com o passado, que podem abastecer culturas alternativas para se levantarem em oposição à cultura dominante."

<sup>93</sup> "narrativas de liberdade" – por que estas são histórias de como seus narradores abandonaram suas correntes e publicaram entre 1831 e 1865 – tiveram um papel fundamental na luta pela abolição da escravatura neste país."

<sup>94</sup> "O exercício é crítico para qualquer pessoa que é negra, ou que pertencer a qualquer categoria marginalizada, porque, historicamente, nós fomos raramente convidados a participar do discurso mesmo quando nós éramos o assunto."

Para a escritora, remover esse véu requer, primeiramente, confiar nas suas próprias lembranças. Ela também afirma que depende da lembrança dos outros, afinal, a memória pesa no que ela escreve. Estas memórias que vêm de dentro (*these memories within*) são o subsolo desse trabalho. Entretanto, a memória e as lembranças não dão total acesso à vida íntima dessas pessoas. Apenas a imaginação pode ajudar. São as lacunas deixadas pelas primeiras autobiografias e, obviamente, pelo esquecimento, que dependem de mais informação que apenas o exercício da imaginação pode dar para, só, então, (re)imaginar e (re)construir uma narrativa que não necessita ter, prioritariamente, compromisso com a realidade, mas se assenta no compromisso de reconstruir um mundo sobre as ruínas – e esta é a natureza e a magia da ficção nas novas-narrativas de escravos: explorar um mundo, (re)construir a realidade de pessoas que não puderam escrevê-la; implementar as velhas histórias a fim de revelar uma outra verdade. É por fim ao silenciamento, tal como Condé fez ao reimaginar os eventos históricos ocorridos em Salem pelos olhos de Tituba. É na intimidade autor-personagem que o processo de redenção aparece – quando Condé transforma Tituba numa heroína épica que estará para sempre presente na memória coletiva do seu povo.

Fiction, by definition, is distinct from fact. Presumably is the product of imagination – invention – and it claims the freedom to dispense “what really happened”, or where it really happened, or when it really happened, and nothing in it needs to be publicly verifiable, although much in it can be verified. (Morrison, 1987: 72)<sup>95</sup>

A partir da análise que vai da imagem que rememora (porque traz à memória) para o texto (e que parte da memória individual para a coletiva), pensemos, por exemplo, no romance *Beloved* para ilustrar como história e memória são articuladas, literariamente.

A obra é baseada na história real de Margaret Garner, uma escrava fugitiva de Kentucky, culpada pelo assassinato de sua própria filha para que esta não fosse vendida e retornasse à escravidão. O

---

<sup>95</sup> “A ficção, por definição, é diferente do fato. Presumidamente é o produto da imaginação – a invenção – e reivindica a liberdade para dispensar “o que realmente aconteceu”, ou onde realmente aconteceu, ou quando realmente aconteceu, e nada precisa ser publicamente verificado, embora há muito que possa se verificar.”

romance se propõe a preencher algumas lacunas: a vida e a história dos afro-descendentes que passaram pela escravidão, e retrata a história de um infanticídio e suas consequências na vida da mãe-escrava-fugitiva na comunidade onde vivia. Somos apresentados, então, a uma recuperação histórica; uma recuperação do passado, e esse passado é o que, efetivamente, dá identidade aos personagens. O frequente contar de histórias na narrativa sugere o que Caroline Rody identifica como “talking cure” (2001: 26), baseado em memórias traumáticas de quem viveu a escravidão e tenta, portanto, se recuperar do trauma recontando-as.

Antes da filha-fantasma (Beloved) chegar, o primeiro encontro de Sethe (a mãe, protagonista) e Paul D (ex-escravo que vivia na mesma fazenda onde Sethe morava, ironicamente chamada *Sweet Home*), 18 anos depois, era um eterno contar de histórias. Vemos os personagens repetindo e lembrando detalhes de suas vidas durante a escravidão – sempre narrando os eventos para um suposto ouvinte. O leitor pode perceber o passado ativo abraçando o presente, mais uma vez, por meio da reimaginação – *(re)membering* e *(re)memory* – tropos latentes do romance.

A figura de Beloved sugere a própria lembrança da escravidão – foi por causa da escravidão (ou para não voltar para ela) que Beloved foi morta. Agora, a filha-fantasma deseja reparar a violação do amor materno do qual ela seria merecedora se estivesse viva. Dessa forma, Morrison reverte a ordem do lamento – onde os vivos choram pelos mortos – temos uma filha morta chorando e procurando pela mãe-viva.

Para além disso, há também um lamento constante em torno da maternidade violada acompanhado a uma busca saudosa pelas mães ao longo da obra, o que nos sugere, no entanto, que Morrison tenha propositalmente trazido à tona a trágica experiência das crianças e suas mães dentro do regime escravista a que eram submetidas, forçadas a se separarem; mães cuja maternidade fora banida e crianças cuja infância também fora.

No romance de Gayl Jones, *Corregidora* (1975), encontramos, de igual forma, a importância de contar histórias que presentificam as memórias passadas e, precisamente, a noção da história oral que necessita ser passada adiante – como estratégia para vivificar a memória da escravatura. Narrado em primeira pessoa, a protagonista Ursa Corregidora é uma cantora de blues nos anos 40. Nos fragmentos abaixo, ela narra a história de suas avós:

He fucked his own whores and fathered his own breed. They did the fucking and had to bring him the money they made. My grandmama was his daughter, but he was fucking her too. She said when they did away with slavery down there they burned all the slavery papers so it would be like they never had it.

Who told you all'at?

My great-grandmama told my grandmama the part she lived through and my grandmama told my mama what they both lived through and my mama told me what they all lived through and we were suppose to pass it down like that from generation to generation so we'd never forget. Even though they'd burned everything to play like it didn't happen. (Jones, 1988: 9)<sup>96</sup>

Do mesmo modo, quando falamos em *I, Tituba*, Condé adota diferentes estratégias para legitimar a necessidade de se contar a história passada a futuras gerações [*pass it on*]: a música de Tituba cantada pelos escravos após a sua morte (como mencionei no capítulo I); a figura de Samantha – a filha a quem Tituba escolhe – ela mesma – para adotar, amar e ensinar sobre sua trajetória e seus poderes. Em Samantha encontramos a história de Tituba se pensarmos na personagem como a continuação do processo de resistência, descolonização e não-apagamento da história caribenha; as muitas histórias que são contadas por Tituba às crianças em Massachusetts sobre a cultura caribenha e suas espiritualidades (2000: 42). O exercício de Tituba como contadora de histórias possui, ao mesmo tempo, a função de transcendê-la ao Caribe, pois, saudosa, Tituba relembra seus sentimentos em relação à sua terra – o que a conforta no contexto de exílio.

---

<sup>96</sup> “Ele transava com suas próprias prostitutas e engravidava suas próprias crias. Elas transavam e tinham que dar a ele o dinheiro que faziam. Minha avó era filha dele, mas ele transava com ela também. Ela dizia que quando acabassem com a escravidão eles iriam queimar todos os papéis e seria como se a escravidão nunca tivesse existido. Quem te contou tudo isso? Minha bisavó contou para a minha avó a parte que ela viveu e minha avó contou para minha mãe o que as duas viveram e minha mãe me contou o que todas elas viveram e era pra nós passarmos adiante de geração a geração de modo que nunca esqueceríamos. Mesmo que eles tivessem queimado tudo para fingir que nunca tivesse existido.”



No romance, há inúmeras passagens sobre contar histórias de gerações passadas. No início da narrativa, Tituba fala sobre Jennifer, esposa de Darnell Davies, com quem foi forçada a se casar. Jennifer e Abena se tornaram amigas: “[...] my mother would tell her stories that her mother had told her in the village of Akwapim, where she was born” (2000: 3) <sup>97</sup>. Quando Yao tenta consolar Abena da humilhação que sofrera no navio, ele diz: “Do you know the story of the bird who laughed at the leaves of the palm tree? [...] Who doesn’t? [...] My grandmother used to tell it to me every evening.” (2000: 5) <sup>98</sup>. Durante a viagem de volta a Barbados, Tituba se deleita ao ouvir histórias sobre a África contadas por um marinheiro de quem se aproxima (2000: 137). Esses personagens cumprem a função do *griot* (derivado de *griotism*) que na cultura africana se caracteriza como um poeta ou um contador de histórias na comunidade (em especial na África ocidental) que se constitui como a pessoa que nutre o povo culturalmente e religiosamente com histórias orais. <sup>99</sup>

Nas obras de Morrison, Jones e Condé encontramos diferentes reconstruções para manter a memória viva. É interessante ver como as autoras constroem a escrita de si na esfera da consciência bipartida, e como a narrativização da história é construída. A memória da escravidão na escrita de autoria feminina (as novas narrativas de escravos) problematiza a complexa história de raça e relações de poder através da imaginação. Enquanto em *Beloved* o fantasma e o sobrenatural representam o passado encarnado (somente possível numa reconstrução fantástica e fantasmagórica), em *I, Tituba*, representa emancipação e liberdade do mundo patriarcal. Tituba diz: “Mama Yaya taught me [...] that man is not the master riding through his kingdom on horseback” (2000: 09) <sup>100</sup>. Ainda que numa perspectiva fantástica e transgressora, a reescrita ficcionalizada da história da escravidão acaba por colocar em cena o próprio escritor/a que se compromete, numa

---

<sup>97</sup> “minha mãe lhe contava histórias que a mãe dela tinha contado a ela na vila de Akwapim, onde ela nasceu.”

<sup>98</sup> “Você conhece a história do pássaro que ria nas folhas da palmeira? [...] Quem não conhece? [...] Minha avó costumava me contar essa história toda noite.”

<sup>99</sup> Ver K. Martial Frindéthié “The Black Renaissance in Francophone African and Caribbean Literatures” Review by: Roxanna Curto in *Callaloo* Vol. 33, No. 1, 2010. pp. 350-352.

<sup>100</sup> “Mama Yaya me ensinou [...] que o homem não é o senhor que cavalga pelo seu reino a cavalo.”

política de ação, a dar visibilidade ao que vem sendo apagado – a memória da escravatura, o epistemicídio da literatura que fende a perspectiva dominante e hegemônica, “num ato de insubordinação e de inscrição ativa no mundo”, como afirma Figueiredo (2013: 155). Sabemos que não é possível mudar o conteúdo sem mudar a forma, sem deformar. Diante do agonismo vivido nos finais do século XX entre a linguagem emancipatória/descolonial e o discurso centralizador e regulatório, linguagens alternativas surgem, buscando produzir novas formas de designação para, aqui, delinear culturas outras, linguagens outras, metáforas outras, num processo de inclusão de novos epistemas para dar uma resignificação à história perdida. É nesta resignificação que reside a visão política das obras que as escritoras pretendem trazer à tona. Veremos, então, como a escrita de si se constitui como poderosa ferramenta epistêmica decolonial no espaço da literatura de autoria feminina.

### III.II – O CONTRIBUTO DA ESCRITA DE SI

É impossível negar que a teoria da autobiografia e seus pressupostos nos apresentam questões cada vez mais complexas. Encontramos alguma dificuldade em lidar com a distância do/a próprio/a autor/a da autobiografia e sua real experiência; seus “desvios de realidade” – como afirma Paul De Man (2012) – perpetuados por um sujeito que tem sua identidade supostamente incontestável por um nome próprio e um nome na capa; bem como a polêmica em tratar a autobiografia como gênero literário<sup>101</sup> e a (in)dissociabilidade entre fato e ficção inscritos nas obras autobiográficas. À propósito dos “desvios de realidade”, hooks os caracteriza como “the intruding traces – those elements of real life however distinguished.” (1998: 429)<sup>102</sup>.

Apesar de reconhecer que a noção do pacto autobiográfico pensado por Philippe Lejeune já foi (e ainda é) alvo de incansáveis críticas, acho pertinente colaborar para sua desconstrução à luz da obra de Condé e do que eu chamo de pacto epigráfico entre ela e Tituba.

---

<sup>101</sup> Em seu texto “Autobiografia como Des-figuração”, Paul de Man já levanta a problemática em definir a autobiografia como um gênero literário (por ser um gênero “menor” dentro de uma hierarquia), mas a identifica como uma figura de leitura relacionada à imagem da prosopopéia – que seria, segundo ele, o tropo da autobiografia.

<sup>102</sup> “os rastros intrusos” – aqueles elementos da vida real que podemos distinguir”.

Lejeune nos faz saber que o objeto profundo da autobiografia é o nome próprio, o trabalho sobre ele e sobre a assinatura, isto é, o pacto autobiográfico, fundamentado, segundo ele, na afirmação da identidade autor-narrador-personagem, defendendo a ideia de que este “pacto” seja firmado entre autor e leitor. O teórico arrisca uma legitimação do gênero autobiográfico – “narrativa retrospectiva em prosa que uma pessoa real faz de sua própria existência, quando focaliza sua história individual, em particular a história de sua personalidade.” (Lejeune, 2008: 14). Entretanto, as relações entre autobiografia e romance histórico, reveladas na autobiografia ficcional de Condé, não parecem tão linear quanto se pensa, pois possuem fronteiras muito mais tênues e esferas bem mais conflitantes do que argumenta Lejeune. O que temos certeza, já de antemão, é da impossibilidade de totalização que possa efetivamente definir uma autobiografia. hooks (1998: 430) nos fala sobre as limitações da autobiografia: até que ponto é a narrativa de uma história pessoal ou uma coleção de eventos e memórias não exatamente como ocorreram, mas contadas da maneira como nos lembramos e, também, com o que mais podemos criar em torno dessas memórias.

A linha que pode demarcar os limites entre a vida de um autor e a sua obra é bastante incerta. Por isso, apostar todas as fichas no nome próprio – como sugere Lejeune, acreditando que através da relação nome próprio (autor)-narrador-personagem chega-se a uma especificação do ser, pode ser uma tentativa bastante escorregadia. Afinal, como garantir que a assinatura de um romance, por exemplo, sempre irá corresponder ao indivíduo que o escreveu? Como reconhecer e reproduzir a intenção do autor?

Pensemos em *I, Tituba*: visto que é no nome próprio que pessoa e discurso se articulam (Lejeune, 2008: 22), trata-se, portanto, de uma narração “homodiegética”, como diria Gérard Genette (*apud* Lejeune, 2008: 16), pois, apesar de escrita em primeira pessoa, o narrador e o personagem principal não são os mesmos. Além disso, é interessante ressaltar que desde o título da obra, o nome de Tituba repercute, e o revelador “*I, Tituba*” sugere que todo o poder lhe fora conferido para categorizar sua identidade. Ao descrever: “*Black witch of Salem*”, colocando o/a leitor/a a par de quem se trata, do que faz e de onde vem, Tituba parece querer nos dizer algo mais, parece querer revelar e nos apresentar um outro conceito epistemológico para a palavra bruxa. Mais uma vez, estamos diante de uma outra ponte, entre duas cosmovisões (ou cosmologias): *witch* tal qual o ocidente a concebe e *witch* tal qual o Caribe a conhece.

Agora, como dissociar o problema da pessoa do problema da identidade? Quem é Maryse Condé por sua vez? Que semelhanças poderá o leitor encontrar na figura de Tituba e na autora? <sup>103</sup> Quem é o “Eu, Tituba” que fala no texto?

Conhecendo a autobiografia de Condé <sup>104</sup>, e mais que isso, entrevistas e debates sobre a sua vida, é possível verificar inúmeras semelhanças. A própria escritora se constitui como um centro de cruzamentos entre várias culturas (Caribe-França-África-EUA), sofrendo com o exílio e a expatriação, e, por isso, acaba por se manter numa posição diaspórica, tal como Tituba, caracterizando o sentido de errância. A vida de Tituba é marcada por relações inter-raciais e interculturais, caracterizando os hibridismos da obra, tal como é a vida de Condé. Tanto Condé como Tituba exprimem seu contato e o diálogo com culturas diferentes, tanto como também negociam essas diversas ancoragens identitárias ao longo de suas vidas. Assim como Condé possui uma política de ação, marcada pela subversão a quaisquer radicalismos <sup>105</sup>, Tituba exerce esse poder de subverter pela sua capacidade de dominar o sobrenatural e dinamizar o mundo invisível, deixando clara a deformação do mundo racional segundo a percepção dos seus senhores. Um outro ponto que também exemplifica esta fusão de identidades autor-personagem são os estratagemas encontrados tanto por Condé, como por Tituba para desordenar e denunciar a ordem patriarcal do sistema dominante. Contudo, Maria Tereza Gomes de Almeida Lima afirma que

---

<sup>103</sup> Wander Melo Miranda levanta a questão ao dizer que a fronteira entre “fato autobiográfico” e “ficção” subjetivamente verdadeira é bastante complexa, pois o grau de fingimento de determinados textos pode ser tão variável “que torna difícil a diferenciação entre uma autobiografia autêntica e uma composição já romaneada.” (Miranda, 1992: 32). Sendo assim, muitos textos podem até “fingir” o relato verídico de experiências pessoais deixando o leitor incapaz (ou não) de desfazer a ambiguidade entre o ‘eu’ real e a recriação ficcional.

<sup>104</sup> Condé, Maryse. *Tales from the Heart, True Stories from my Childhood*. New York: Soho Press, Inc., 2001.

<sup>105</sup> Em entrevistas Condé explica grandes desilusões que sofreu ao ser militante, principalmente quando faz o percurso “volta a África”, influenciada pelos movimentos da *Négritude*. Hoje ela diz ser uma escritora que preza a liberdade e pretende romper com militâncias radicais que acabam por minar a liberdade do escritor. Para mais, ver:

<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001211/121198e>

e

<http://repeatingislands.com/2010/11/28/an-interview-with-maryse-conde-2/>.

mesmo que haja uma correspondência entre a vida do escritor e as histórias narradas por ele, se o escritor não deixar evidente essa correlação através do “pacto”, segundo o pesquisador francês [Lejeune], o texto deverá ser lido como um romance autobiográfico. Nesses textos, o conteúdo é que define o gênero. (Lima, 2010)

O romance autobiográfico não assegura, por sua vez, uma autoridade ao autor, pois fica descomprometido com as referências. Entretanto, cabe ao/a leitor/a o papel investigativo de descobrir o que estará por detrás das revelações escritas no texto e até que ponto aquelas informações têm relações com a realidade e a verdade. Encontramos-nos, então, num entre lugar, nos limites conflituais e friccionais do espaço de fronteira entre uma autobiografia ficcional e um romance autobiográfico. E porque não dizer ainda que *I, Tituba* mereceria um lugar na autoficção? Ora, a autoficção está livre de ter um compromisso com o real, pois esta é contada nos sentidos da fabulação, ou seja, trabalha o verossímil ficcionalizado e comprometido com a totalidade de começo-meio-fim dentro de um romance. Luís Antônio Giron já nos orienta que a autoficção consiste na quebra de paradigmas, na derrubada de fronteiras (Giron, 2012)<sup>106</sup>. Contudo, eu insistiria que o romance em questão fosse, de fato, tratado como uma autobiografia ficcional, com base no real, na história – que não se desvincula da obra, mas contém brechas por onde o/a leitor/a é capaz de ver a própria escritora e sua política de ação fundidas na figura da personagem.

Sabemos que Condé vem a ser um dos fiéis exemplos de exílio e expatriação<sup>107</sup> e o/a leitor/a constata inteiramente essa ideia não através

---

<sup>106</sup> Luís Antônio Giron, “A onda e a praga da autoficção”, em <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI82259-15230,00-A+ONDA+E+A+PRAGA+DA+AUTOFICCAO.html>

<sup>107</sup> Maryse Condé nasceu em uma família burguesa de classe média alta na ilha de Guadalupe, no Caribe. Aos 16 anos, mudou-se para Paris onde ingressou na universidade e desde então procurou se engajar em movimentos políticos, tanto na literatura, como na vida. Influenciada pelos movimentos da *Négritude*, Condé casa-se com um africano, deixa Paris e muda-se com ele para a África. Surpreendentemente, a escritora admite em entrevistas que se sentiu muito mais estrangeira na própria África pelo choque cultural que teve, e percebe que raça, como ela mesma afirma, não é um fator essencial, mas o que é importante é a cultura. De tal forma que decide se separar de seu marido e retornar a sua terra natal. Mais tarde, Condé muda-se para os EUA, onde coordenou o departamento de literaturas caribenhas em Nova York.

de quaisquer pactos, mas ao ler a autobiografia da autora e suas entrevistas. Em sua autobiografia, Condé afirma que seus pais eram “dois indivíduos alienados” (2001:06) e promete para ela mesma não se tornar de tal forma alienada:

I swore in a confused sort of way never to become alienated. [...] I became a child who answered back and argued. Since I did not quite know what I was aiming for, I merely contested everything my parents suggested. (2001: 7).<sup>108</sup>

A vida da escritora é marcada por sua tentativa de desalienação em face de uma criação na burguesia rica da ilha onde nasceu, Guadalupe, Caribe. Uma vez compreendendo o contexto de sua vida e um pouco da história de sua carreira, identificamos estas brechas de identidade nos textos. Como nos explica Leonor Arfuch, “[...] a literatura constitui um vasto laboratório de identidade, é pela variação constante, a transmutação, o forçamento dos limites, a perda, a dissolução. O romance é o território privilegiado para a experimentação.” (2010: 126). Por isso, vimos que ao passo em que ela dá voz a personagem Tituba (estabelecida através do pacto epigráfico entre ambas), voz esta que a autoriza escrever a sua própria autobiografia, Condé escreve, ao mesmo tempo, a biografia da personagem. Ao escrever a biografia da personagem, a autora acaba por fazer valer a sua própria voz num caráter também autobiográfico, ao passo em que não temos como limitar o que é a biografia de Tituba, ou a autobiografia da Condé, onde uma começa e a outra termina. Portanto, ao falar, por exemplo, dos cruzamentos e encontros transculturais da personagem, torna-se complexo definir se quem está a falar é Tituba ou Condé, afinal, a experiência transcultural faz parte da história de Tituba, mas também marca a história de Condé. Percebe-se a complexidade de se estabelecer limites, fronteiras, demarcações na fusão entre a biografia de uma, mas que por vezes é a autobiografia da outra.

Arfuch (2010: 128) observa que há um “leque de possibilidades de inscrição da voz narrativa no espaço biográfico”. Por essas possibilidades existirem, deparamo-nos facilmente com uma verdadeira polifonia no decorrer das narrativas de si, polifonia tal que dá luz à

---

<sup>108</sup> “Eu prometi de uma maneira meio confusa nunca me tornar alienada. [...] Eu me tornei uma criança que respondia e argumentava. Ainda que eu não soubesse ao certo qual era o meu objetivo, eu simplesmente contestava tudo que os meus pais sugeriam.”

subjetividade inscrita nos romances. Ora, as diferentes vozes inscritas numa obra não são frutos das transdiscursividades do próprio sujeito, como já nos advertiu Foucault? Não há que negar que existe uma experiência polifônica intrínseca em cada indivíduo, ou seja, muitas vozes (internas e externas) que chacoalham e ressoam muito antes de chegarem ao texto. Contudo, Arfuch também deixa claro que o que está em jogo não é uma política que suspeita da veracidade ou da autenticidade da voz [vozes] biográfica, mas há de se aceitar o descentramento do sujeito enunciador e sua “ancoragem sempre provisória”.<sup>109</sup>

A grande faceta do eu-(auto)biográfico em *I, Tituba* reside, portanto, nesse limiar entre a biografia da personagem e a autobiografia da autora. Se Tituba confiou a Condé, intimamente e ficcionalmente, a sua história de vida contada oralmente, posso considerar que a história oral acabaria por sofrer algum deslocamento ao entrar no processo do texto escrito. Carole Boyce Davies (1992: 3) diz que nesse processo, os dois textos estão ativos – o oral e o escrito. “[...] because of the collaborative process involved, the autobiographical ‘I’, with its authority, is replaced by a less stable ‘we’.”<sup>110</sup> Seguindo a lógica de Davies, poderíamos considerar, assim, que a própria Condé, executando o papel de editora do texto oral, reconstrói a história de Tituba. Ora, se considerarmos essa colaboração entre autora-personagem – já marcada desde a epígrafe – veremos na narrativa muito mais do que apenas a reconstrução da história de uma mulher, mas duas histórias que, apesar de distintas, se cruzam, se aliam, porque são vozes que dividem experiências comuns. Neste caso, a mediação autoral-editorial de Condé valida e facilita a narrativização da história de Tituba porque articula a problemática das identidades diaspóricas no texto (auto)biográfico. Embora saibamos que Condé reconstrói a história de Tituba com sua voz descolonial no contexto do século XX, a identificação entre autora e personagem legitima a narrativa quando pensamos nas posições do sujeito e suas variáveis: raça, gênero, localização, sexualidade, por

---

<sup>109</sup> A propósito das ancoragens provisórias citadas por Arfuch, voltamos ao conceito de Stuart Hall sobre identidades em processo. Obviamente que a mesma questão não fica de fora na Literatura. Tanto Condé como Tituba se ‘ancoram’ de maneiras diferentes e se ‘revestem’ de novas identidades em cada lugar por onde andaram e diante de novas realidades que encontraram nestes percursos – na errância e na diáspora.

<sup>110</sup> “porque no processo colaborativo que está envolvido, o “eu” autobiográfico, é substituído por um “nós” menos estável.”

exemplo. São esses vetores que colaboram para que a mediação autor-personagem se situe na tentativa de não encobrir diferenças sobre o sujeito narrado dentro das relações de poder que possam surgir entre autor-personagem. Ao contrário, essas variáveis colaboram para dar visibilidade à voz da personagem que desarticula e descoloniza toda a narrativa reivindicando seu espaço através de uma política de ação. É nesse sentido que a escrita autobiográfica vai explorando limites por meio de práticas outras – práticas orais, escritas, ou a liberdade de estabelecer alianças na epígrafe, por exemplo.

O limiar entre a biografia da personagem e autobiografia da autora e as fronteiras entre autobiografia ficcional e ficção autobiográfica não testam limites apenas em *I, Tituba*. Em *Heremakhonon*, o primeiro romance de Condé, publicado em 1976, as semelhanças encontradas na história da personagem fictícia Veronica Mercier e na vida de Condé durante os anos em que viveu na África ofuscaram a crítica literária. O semelhante percurso que ambas traçam indo da alienação ao ativismo, fomenta o retorno para uma ‘real’ identidade e origem que, mais tarde, encontra a desilusão. Assim como Condé, Veronica passa por multiterritorialidades que parecem irreconciliáveis quando sai de Guadalupe para Paris, mais tarde para a África e retorna a Paris. A protagonista vive todo o processo de diferentes ancoragens identitárias na triangularização Caribe-França-África. Veronica é tão nômade quanto Condé e Tituba. Tropos latentes na obra como deslocamentos, subjetividade e identidades fragmentadas e a busca incessante pelas origens levou a crítica a acreditar que Veronica seria o espelho de Condé, seu próprio alter-ego. Sanyu Mulira em seu artigo “A Life Lived Between Autobiography, Fiction, and History: Maryse Condé” (2016) argumenta que *Heremakhonon* foi escrito numa altura em que Condé estava, politicamente, engajada em advertir seus compatriotas na diáspora sobre a desilusão de se querer retornar às origens de uma terra natal que não mais existe. Ouve-se, portanto, na obra, a voz histórica de Condé se manifestando politicamente contra as desilusões pregadas, principalmente, pela Négritude. “I aim to suggest that Condé’s harsh presentation of Veronica’s heritage voyage to Africa is a veiled manifesto of her own Pan-Africanist political stance.”, afirma Mulira. (2016: 74)<sup>111</sup>.

---

<sup>111</sup> “Meu intuito é sugerir que a dura representação que Condé faz sobre a viagem de Verônica de volta às origens na África é uma manifestação velada de sua própria posição política Pan-Africanista.”



Tal como ocorre com Condé, Paris é o lugar de confronto para Veronica. É lá que tanto autora e personagem vão se deparar com a alienação racial a que foram submetidas e se encontrarão no estado de dupla consciência decorrente da inadequação de não se sentirem efetivamente francesas para viverem em Paris e tampouco caribenhas para que retornassem às ilhas. Assim, pensa-se no retorno à ‘mãe’ África. Quando consideramos o retorno mitificado ao passado e a busca pelas origens, lembramos, igualmente, do personagem Francis Sancher (como argumentei no capítulo II) e de outros personagens das obras de Condé tais como Marie Noële em *Desirada*, Coco em *Tree of Life*, e, ainda, de Celanire em *Who Slashed Celanire's Throat*, por exemplo. A fragmentação das personagens nas obras de Condé diz muito sobre a sua vida diaspórica e sobre suas identidades constantemente em processo. Estas múltiplas identidades da autora se inscrevem perfeitamente no espaço biográfico da literatura, precisamente como aponta Arfuch mencionada em linhas anteriores.

É importante frisar, mais uma vez, como o passado é reconstruído pela memória; a memória vivida (da própria Condé) que se tornou memória inventada, pela fantasia e por mitos que centralizam a narrativa do sujeito diaspórico afro-descendente na imagem da ‘mãe’ África. Assim, a(s) identidade(s) se produz(em) através de inúmeros processos de rupturas, descontinuidades, i/emigrações e também de assimilação com a metrópole. Não posso deixar de citar Hall quando afirma que “cultural identity is not a fixed essence at all, lying unchanged outside history and culture [...] It is not a fixed origin to which we can make some final and absolute Return” (1994: 395)<sup>112</sup>.

Mulira nos revela que as mulheres caribenhas da diáspora francófona sempre foram marginalizadas por contarem suas narrativas históricas e testemunhais (a ideia do *témoigage* ou testemunho era basicamente masculina em tempos de *Négritude*). Talvez, por esta razão, houvesse uma ânsia, na altura dos anos 1970, de se encontrar uma obra escrita a partir da perspectiva da mulher para que pudessem julgar autobiográfica, e não apenas uma ficção inspirada na experiência vivida da autora. Além disso, a autobiografia (e o espaço autobiográfico) atua como ferramenta onde a escritora pode criar um espaço para a sua própria voz, ainda que ficcionalizada. Dialogando com Mulira, meu argumento é que Condé utiliza sua experiência vivida como plataforma

---

<sup>112</sup> “Identidade cultural não é uma essência fixa, que permanece imutável fora da história e da cultura [...] Não é uma origem fixa para onde possamos fazer um retorno final e absoluto.”

e ponto de partida para suas personagens. Para além disso, é politicamente importante que autora e personagem estejam neste constante estado de simbiose – tal como é com Tituba e com Veronica – porque, além de fazer cair por terra a noção do pacto de Lejeune, são histórias de vida que dialogam entre si, dividem experiências comuns e servem como testemunho e forma de protesto no terreno fecundo da literatura. Sarah Mosher (2010: 144) afirma que “many of her [Condé’s] works fall under the category of autobiographical fiction to such an extent that the boundary between fact and fiction is often blurred”.<sup>113</sup> É na fronteira entre fato e ficção que Sidonie Smith e Julia Watson se referem à ficção autobiográfica como “unstable fiction” (2001: 186), porque o que se estabelece na fronteira entre autobiografia e ficção é sempre desestabilizador. Mosher (2010: 147) caracteriza a narrativa de Condé como uma *métissage* entre o discurso ficcional e o autobiográfico. Em entrevista dada à Françoise Pfaff, Condé explica sobre a questão autobiográfica em *Heremakhonon*:

The whole section on childhood and the family milieu is true to life. There are things you don’t invent. Also autobiographical is the portrayal of West Indian society in terms of the important Blacks, the ones who see themselves as high-class Black bourgeoisie but who are, on the whole terribly alienated. These are the only people I saw during my childhood. They are proud to be black, but they don’t even know what it is. In the final analysis, to be Black for them is to act like a White person, to become ‘whitened.’ This whole section is truly autobiographical, whereas the rest of the novel contains little autobiographical material.<sup>114</sup>

---

<sup>113</sup> “Muito do seu trabalho [seus textos] recae na categoria de ficção autobiográfica de modo que a fronteira entre fato e ficção fica constantemente embaçada.”

<sup>114</sup> “A seção sobre a infância e o universo familiar é realmente verdadeira. Há coisas que você não inventa. Além disso, autobiografia é o retrato da sociedade antilhana em termos dos Negros mais importantes, aqueles que se vêem como os burgueses negros da classe alta, mas que são terrivelmente alienados. Essas foram as únicas pessoas com quem eu convivi durante a minha infância. Elas são orgulhosas por serem negras, mas não imaginam o que isso significa. No fim das contas, ser negro pra elas significa agir como brancos, se tornar ‘esbranquiçado’. Toda esta seção é realmente autobiográfica, enquanto o resto

Condé parece testar os limites do gênero autobiográfico em seus textos, sobretudo em *Heremakhonon* e em *I, Tituba* de forma criativa, política e descolonial porque desarticula estruturas dominantes de quaisquer pactos, testa os limites do eu-autobiográfico em face das diferentes culturas e localismos por onde se ancora, sugere a inscrição de novas identidades no espaço autobiográfico possibilitando que se problematize questões de raça e gênero, por exemplo. Outro fator importante destas práticas autobiográficas descoloniais nas obras de Condé está nas intervenções políticas e sociais a que se propõem. Como apontam Smith e Watson em *De/colonizing the Subject, The Politics of Gender in Women's Autobiography* (1992: xix), “deploying autobiographical practices that go against the grain, she may constitute an “I” that becomes a place of creative and, by implication, political intervention.”<sup>115</sup> Assim vemos o eu-(auto)biográfico no papel de agente descolonial e desestabilizador de narrativas hegemônicas.

Em *I, Tituba* encontramos o que há muito vem sendo escavado: as narrativas e autobiografias de escravos a propósito da tradição afro-americana. Sendo *I, Tituba* uma autobiografia ficcional, consegue transcender mais de dois séculos de repetição da estratégia e da tradição afro-americana. No texto escrito vemos aquilo que vem, supostamente, ser a realidade histórica, a memória da escravatura, garantindo um *status* documentário destes registros nas autobiografias de (ex) escravos, pois, como ressalta Henry L. Gates (1995: xix), a experiência histórica e a experiência textual reforçam-se uma a outra. Entretanto, defendendo a ideia de que Tituba seria a voz inconsciente, política e descolonial de Condé. Como tal, devo afirmar que tanto Tituba como Condé defendem os mesmos objetivos no grito descolonial ouvido em todo romance. Há uma profunda intimidade entre autora e personagem, tal que, a certa altura, elas são capazes de se fundir. É nesse ponto que vemos a complexa dinâmica das narrativas de si, pois, enquanto se pensa na narrativa de si, fala-se da narrativa do outro; e quando se pensa na narrativa do outro, fatalmente fala-se na de si. O caminho que a subjetividade percorre é fragmentado, pois, questionando a relação do (auto)biográfico com a história, encontramos pactos de verossimilhança na história contada. Contudo, nesta mesma história contada encontram-se variáveis do mesmo ‘pacto’ que acabam por produzir efeitos

---

do romance contém pouco material autobiográfico.” Pfaff, Françoise. *Conversations with Maryse Condé*. University of Nebraska Press, 1996.

<sup>115</sup> “utilizar práticas autobiográficas que vão contra a corrente constitui um “eu” que se torna um lugar de intervenção criativa e, logo, política.”

altamente desestabilizadores, ou seja, nos deparamos com uma escritora que fala e é falada pela personagem, que narra e também é narrada, quase simultaneamente. Na literatura de Condé vemos expresso o desejo de gritar pelas raízes através da memória do passado, ilustrado pelas ferramentas que a (re)imaginação proporciona. Assim, vejo o quão significativo é para estas escritoras afro-americanas transcreeverem suas origens. E Condé decidiu que as origens seriam gritadas por Tituba.

### III.III – SITUANDO O EU-AUTOBIOGRÁFICO FEMININO NEGRO

Primeiramente, gostaria de explicar porque recorro às narrativas de si no contexto norte-americano nesta seção. Sabemos que Condé passou por uma vida quadrangular entre Guadalupe, França, África e, por último, Estados Unidos. Esses diferentes *crossings*, bem como sua ancoragem no contexto norte-americano como professora de literatura francófona em universidades norte-americanas (Columbia, Berkeley, Virginia, Maryland, Harvard) e o modo como conheceu a história de Tituba – através de uma biblioteca nos EUA, possibilitam que eu a veja também inserida na cultura afro-norte-americana em decorrência dessas interações. Para além disso, Condé descreve historicamente e ficcionalmente a histeria da vila de Salém e coloca Tituba como a boca que se manifesta contra a hipocrisia e condena o radicalismo exacerbado dos puritanos que, segundo a autora, pouco mudou até os dias de hoje (Scarboro, 203). Vemos, portanto, que Tituba está, tal como Condé, também inserida no contexto norte-americano. Outro fator que me permite ver a obra interagindo com a tradição afro-norte-americana é o revisionismo – escritoras revisam seus trabalhos entre si e não há como não inserir a história de Tituba no contexto de histórias autobiográficas norte-americanas. Sobre isso, me apoio no tropo do “Signifying Monkey”, de Gates, como método de revisar textos de escritores/as afro-americanos/as e que revoluciona a teoria do texto afro-americano ao dar ênfase à pose sofisticada da dupla voz que os/as negros/as desenvolveram em contexto de escravatura, a partir de tradições retóricas vernáculas africanas, da América Latina e do Caribe – especialmente na figura subversiva originária da cultura Yoruba de Esu-Elegbara. Assim, a habilidade de *signify upon* (“significar”) é uma ferramenta de subversão: escritores/as ‘significam’ sobre outros/as escritores/as e obras ‘significam’ sobre outras obras, ou seja estabelece-

se uma tradição sobre uma intertextualidade subliminar.<sup>116</sup> Esse processo acaba por desafiar paradigmas ideológicos nas obras, principalmente obras escritas por autores homens. Nas palavras de Condé, o desafio caracteriza a desordem (*disorder*) porque os textos de autoria feminina são perturbadores e transgressores. Também julgo importante iniciar esta seção trazendo algumas práticas epistêmicas descoloniais (para citar Mignolo, como veremos a seguir), isto é, exemplos de autobiografias e narrativas de escravos/as que foram textos precursores da abolição da escravatura nos EUA, porque serviram para inflamar o sistema dominante e desconstruir a narrativa iluminista que firmava que afro-descendentes não eram intelectualizados e, portanto, não poderiam ser letrados. São textos epistemologicamente descoloniais, apesar de serem, muitas vezes, mediados por homens brancos. Veremos, no decorrer da discussão, como as experiências da mulher negra e de homem negro se distanciam em termos de relações de gênero e sexualidade. Por isso, acho pertinente tratar das autobiografias de Harriet Jacobs, Booker T. Washington e Frederick Douglass. É este o caminho que percorro para chegar, então, à autobiografia de Tituba – como ato descolonial que renasce pela imaginação de Condé, pois, como temos visto, não há como pensar em descolonizar os limites da escrita autobiográfica sem falar nas narrativas de autoria feminina, sobretudo, de mulheres negras. É preciso chamar a atenção para a questão da identidade da mulher negra na escrita autobiográfica.

Mignolo (2007: 28) afirma que a prática epistêmica descolonial surgiu naturalmente como consequência da formação e implantação da matriz colonial de poder que, nas palavras de Quijano se entende por:

um princípio organizador que envolve o exercício da exploração da dominação em múltiplas dimensões da vida social, desde a econômica, sexual ou das relações de gênero, até às

---

<sup>116</sup> Para mais sobre a teoria do Signifying Monkey ver: Gates Jr., Henry Louis. *The Signifying Monkey, A Theory of African-American Literary Criticism*. Oxford: Oxford University Press, 1988. Um exemplo claro de revisionismo e reescrita que ilustra a metáfora do *signifying upon* é o romance *Windward Heights*, escrito por Condé e publicado em 1998. A obra se tornou uma reescrita imaginativa pelas lentes de Condé do clássico *Wuthering Heights* (1847) de Emily Brontë. Para mais, ver: “Maryse Condé’s *Windward Heights*, A Rewriting of Postcolonial Revisionism” in Mardorossian, Carine. *Reclaiming Difference, Caribbean Women Rewrite PostColonialism*. New World Studies. Charlottesville: University of Virginia Press, 2005.

organizações políticas, estruturas de conhecimento, instituições estatais e agregados familiares (Quijano, 2000)<sup>117</sup>

Mignolo explica a existência de uma genealogia do pensamento descolonial a partir de histórias de quem passou pela experiência da escravidão. À propósito da genealogia do pensamento descolonial, ele afirma:

Ambos son tratados políticos decoloniales que, gracias a la colonialidad del saber, no llegaron a compartir la mesa de discusiones con la teoría política hegemónica de Maquiavelo, Hobbes o Locke. Reinscribirlos hoy en la genealogía del pensamiento político decolonial es una tarea urgente. Sin esta genealogía, el pensamiento decolonial sería nada más que un gesto cuya lógica dependería de algunas de las varias genealogías fundadas en Grecia y Roma, reinscrita en la modernidad imperial europea en algunas de las seis lenguas imperiales ya mencionadas: italiano, castellano y portugués, para el Renacimiento; francés, inglés y alemán, para la Ilustración. (Mignolo, 2007 : 28)<sup>118</sup>

Mignolo, então, (2007: 32) descreve a história de Otabbah Cugoano, um escravo alforriado que pôde publicar *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery* em 1787, em Londres; e a história de Waman Poma de Ayala, que enviou sua obra *Nueva Corónica y Buen Gobierno* ao rei Felipe III, em 1616. Estes são exemplos de rupturas descoloniais no sistema patriarcal/colonial/escravocrata desde o século

---

<sup>117</sup> “um princípio organizador que envolve o exercício da exploração da dominação em múltiplas dimensões da vida social, desde a econômica, sexual ou das relações de gênero, até às organizações políticas, estruturas de conhecimento, instituições estatais e agregados familiares.”

<sup>118</sup> “Ambos são tratados políticos descoloniais que, graças à colonialidade do saber, não chegaram a compartilhar a mesa de discussões com a teoria política hegemônica de Maquiavel, Hobbes ou Locke. Reinscrevê-los hoje na genealogia do pensamento político descolonial é uma tarefa urgente. Sem esta genealogia, o pensamento descolonial seria nada mais que um gesto cuja lógica dependeria de algumas das várias genealogias fundadas na Grécia e Roma, reinscrita na modernidade imperial europeia em algumas das seis línguas imperiais já mencionadas: italiano, castelhano e português, para o Renascimento; francês, inglês e alemão, para a Ilustração.”

XVII. No contexto afro-norte-americano, temos as primeiras narrativas/autobiografias de escravos, publicadas desde o século XVIII e que foram de imensa importância em tempo de colônias inglesas escravocratas, porque surgiram como o estopim para a abolição. Como temos falado, estes textos representavam, politicamente, a construção da narrativa de si, que abarcava a voz de toda afro-descendência dispersa pelo Novo Mundo e que lutava pela liberdade. As narrativas de escravos eram a resposta à sociedade fruto de uma descendência iluminista que alegava que negros não eram capazes de dominar a escrita e não eram capazes de serem letrados. Obviamente que estas narrativas necessitavam de mediação pelos abolicionistas (brancos) que, por sua vez, também tinham interesse político nas publicações.

Muito embora a história destas autobiografias tenha começado por volta de 1760, é importante deixar claro que as vozes que as moldaram eram, muitas vezes, limitadas pelo poder, e a questão acabava por se tornar política, pois quem permitia, viabilizava e promovia as publicações eram os abolicionistas por uma causa coletiva.<sup>119</sup> Dessa forma, os escravos (ou ex-escravos) negociavam a sua voz para terem sua história escrita e publicada. As narrativas e autobiografias de escravos se tornaram textos bastante populares há mais de dois séculos, vistas como modelos de inspiração, e, hoje, são reinventadas, recriadas e inovadas, pois emergem da experiência da própria história<sup>120</sup>.

Se pudermos, então, traçar uma genealogia descolonial, tal como sugere Mignolo, teremos as narrativas de escravos como vozes descoloniais epistemológicas que denunciavam o sistema escravocrata com histórias efetivamente reais inflamando, assim, uma consciência coletiva, visto que uma história individual reflete a realidade do todo neste caso. Compreendemos, portanto, a importância das narrativas de si por marcar a distância entre ex-escravo e senhor: “that very voice of deliverance and of redemption which would signify a new order for the black” (Gates, 1992: 64)<sup>121</sup>. “A new order”, para Gates, significa

---

<sup>119</sup> Havia uma problemática quanto a autenticação das obras. Elas eram quase sempre autenticadas por homens brancos, políticos, abolicionistas.

<sup>120</sup> *The Autobiography of Miss Jane Pittman*, de Ernest Gaines (1971); *Biografia de un Cimarrón*, de Miguel Barnet (1980, traduzido para o Português como *Cimarron, Memórias de um Escravo Fugitivo*); *Dessa Rose*, de Sherley Anne Williams (1986); *Black Boy*, de Richard Wright (1945) são mais alguns exemplos.

<sup>121</sup> “aquela voz de libertação e redenção que significaria uma nova ordem [vida] para a negritude.”

transgredir as estruturas políticas e econômicas da época. Condé afirma que “the black man was not entitled to have any talent, and during slavery to be caught reading a book meant death.” (2000: 154). Contudo, é preciso chamar a atenção para a experiência da mulher negra e a maneira como homens negros e mulheres negras narrativizavam a experiência de vida na escravidão.

Se tomarmos como exemplo a narrativa de vida do ex-escravo e fundador do Instituto Tuskegee, Booker T. Washington em *Up From Slavery* (1901), no contexto de guerra civil e em meio a conflitos separatistas, veremos que Washington lutava para afirmar os negros na sociedade através da educação/letramento e do trabalho. Para ele, a verdadeira liberdade estava na palavra, na linguagem e na expressão de si próprio. O objetivo de Washington era preparar a negritude para participar ativamente na sociedade. Não me surpreende que ele já pensasse em termos de direitos humanos naquela altura, partindo do local a fim de alcançar, naquele contexto, o global, ou seja, o maior número possível de pessoas que pudessem receber alguma instrução e valorizar o trabalho. Em sua autobiografia, ele explica: “we wanted to give them such a practical knowledge of some one industry, together with the spirit of industry, thrift, and economy, that they would be sure of knowing how to make a living after they had left us” (1951: 126)<sup>122</sup>. A narrativa de vida de Washington dá ênfase à afirmação da afro-descendência na sociedade de modo a provar a civilidade dos negros publicamente, mas em nada menciona a vida das mulheres durante e após o período de Emancipação e Reconstrução.

Comparando *Up From Slavery* com a autobiografia de Harriet Jacobs, *Incidents in the Life of a Slave Girl, Written by Herself*, publicada em 1861, que revela a luta de uma escrava contra a opressão sexual do seu senhor, entramos na esfera privada da vida da mulher negra. Na introdução da obra, Jean Fagan Yellin fala sobre o modo como Jacobs apresenta Linda Brent “in terms of motherhood, the most valued “feminine” role”, e deixa claro que o mais importante na narrativa é “a woman struggle against her oppression in slavery as a sexual object and as a mother.” (1987)<sup>123</sup>. Apesar de todas as

---

<sup>122</sup> “a gente queria dar a eles um conhecimento prático de produção [de mercado], juntamente com o espírito de produção, poupança e economia, onde eles poderiam ter certeza de saber como se virar para viver depois de nos deixar.”

<sup>123</sup> “a luta de uma mulher contra a opressão na escravatura como um objeto sexual e como mãe”.



dificuldades que a desempoderava, Jacobs foi capaz de fugir e manipular o poder de seu senhor. A construção da identidade narrativa da mulher negra se difere se comparada a do homem negro. No caso de Jacobs, o feminismo político sai da esfera privada para a pública, mesmo que de forma mediada. Ainda que a sua história tivesse trazido à consciência fortes nuances do feminismo negro e ajudasse a estabelecer afiliações entre mulheres exploradas sexualmente por seus senhores e parceiros, devemos reconhecer que a sua narrativa de vida está intimamente associada ao culto da verdadeira mulher (“the true womanhood”) do século XIX. Na história, Jacobs parece se comprometer moralmente com a sociedade através do princípio cristão da mulher virtuosa. Por diversas vezes, ela se justifica para seu/a leitor/a por não ter mantido a castidade:

I wanted to keep myself pure; and, under the most adverse circumstances, I try hard to preserve my self-respect; but I was struggling alone in the powerful grasp of the demon Slavery; and the monster proved too strong for me. I felt as if I was forsaken by God and man; as if all my efforts must be frustrated; and I became reckless in my despair. (2005: 64).<sup>124</sup>

A preocupação de Jacobs em usar ideais cristãos em termos de moralidade para justificar sua obediência aos princípios rumo à pureza da mulher parece servir como escudo contra as ameaças do próprio sistema escravocrata que a oprimia (“the pure principles inculcated by my grandmother, and the good mistress of my childhood” (*idem*)). William Andrews (1992: 226) chama a isto de “[the] all-embracing message of repentance and acceptance of the gospel of Christ.”<sup>125</sup> Ao

---

<sup>124</sup> “Eu queria me manter pura; e, apesar das mais adversas circunstâncias, eu tentei muito preservar o respeito por mim mesma; mas eu estava lutando sozinha contra o poderoso demônio da Escravidão; e o monstro provou que é muito forte para mim. Eu me senti como se eu tivesse sido abandonada por Deus e pelos homens; como se todos os meus esforços tivessem que ser frustrados; e eu me precipitei no meu desespero.”

<sup>125</sup> “A mensagem abrangente de arrependimento e aceitação do evangelho de Cristo”. Andrews (1992: 225) afirma que em nenhuma outra tradição autobiográfica afro-americana do século XIX existiu uma preocupação tão forte com a moral baseada nos ideais do Cristianismo que fosse tomada como padrão, como um modelo a partir do qual as mulheres afro-americanas eram julgadas pela sociedade.

mesmo tempo, a noção da “mulher virtuosa” elevava a mulher branca à posição de “anjo do lar”, noção esta que influenciou a sociedade novecentista desde o período vitoriano na Inglaterra. Lembremos que a mulher vitoriana era caracterizada pelas virtudes de auto-sacrifício, espírito de devoção; sua educação tinha como base princípios de auto-renúncia. A auto-abnegação era considerada uma responsabilidade religiosa e a ideia de que a mulher havia nascido para sofrer era bastante difundida.<sup>126</sup> Logo, era importante para Jacobs provar em sua narrativa seu compromisso como boa mãe associado ao seu ativismo moral. Andrews caracteriza a narrativa de Jacobs como “the rhetoric of

---

<sup>126</sup> O ideal vitoriano de feminilidade seguia os padrões da burguesia inglesa que adotava o modelo da “perfect lady” (ou o anjo do lar). Um dos principais papéis do anjo do lar era voltar-se para o casamento e gerar filhos. Sua educação era voltada para a subordinação e a obediência à autoridade do marido. O lar era seu reduto e a família, sua comunidade. Sua maior tarefa era honrá-la e guardá-la, pois o lar era a pedra angular, um santuário, lugar sagrado, coberto de espiritualidade encontrada na figura angelical da esposa, uma vez que era imposto a ela o dever de ser a principal responsável pela atmosfera espiritual e harmoniosa da casa. Em “Professions for Women” (1931), Virginia Woolf desconstrói a ideia do anjo do lar e do auto-sacrifício: “It was she who used to come between me and my paper when I was writing reviews. It was she who bothered me and wasted my time and so tormented me that at last I killed her. You who come of a younger and happier generation may not have heard of her – you may not know what I mean by the Angel in the House. I will describe her as shortly as I can. She was intensely sympathetic. She was immensely charming. She was utterly unselfish. She excelled in the difficult arts of family life. She sacrificed herself daily. [...] In short she was so constituted that she never had a mind or a wish of her own, but preferred to sympathize always with the minds and wishes of others. Above all – I need not say it – she was pure. Her purity was supposed to be her chief beauty – her blushes, her great grace. In those days – the last of Queen Victoria – every house had its Angel. And when I came to write I encountered her with the very first words. The shadow of her wings fell on my page; I heard the rustling of her skirts in the room. Directly, that is to say, I took my pen in my hand to review that novel by a famous man, she slipped behind me and whispered: “My dear, you are a young woman. You are writing about a book that has been written by a man. Be sympathetic; be tender; flatter; deceive; use all the arts and wiles of our sex. Never let anybody guess that you have a mind of your own. Above all, be pure.” I did my best to kill her. My excuse, if I were to be had up in a court of law, would be that I acted in self-defence. Had I not killed her she would have killed me [...]”.

<https://ebooks.adelaide.edu.au/w/woolf/virginia/w91d/chapter27.html> (acessado em 20 de agosto, 2016)

antislavery moral absolutism” (1992: 229), pois, Jacobs, influenciada pelos princípios patriarcais brancos da sociedade acaba se aliando às mulheres brancas, e o fato de condenar a escravidão (ela se refere como “demon slavery”) é, também, porque o sistema escravagista impedia que as mulheres escravas pudessem alcançar a posição de “mulher virtuosa” que as mulheres brancas ocupavam. Aqui, Jacobs acaba sendo vítima de dois sistemas intimamente ligados: o patriarcal e o escravocrata. Ao culpabilizar a si mesma pela transgressão sexual (fora dos princípios do casamento) e pedir a compreensão dos leitores/as, ela se compromete a ser uma mãe virtuosa, assume sua responsabilidade moral perante a sociedade para tentar superar o status de *fallen woman* devido aos seus encontros com Dr. Flint. A ambiguidade no discurso de Jacobs ocorre porque, ao tentar olhar o mundo simultaneamente com as lentes da mulher branca e com as lentes da mulher escrava e sua experiência vivida, ela, certamente, entra em conflito. Jacobs apresenta, indiscutivelmente, sintomas da consciência bipartida: ao desejar provar para a sociedade que é capaz de ser uma mulher e mãe segundo os princípios cristãos, ela tem, ao mesmo tempo, consciência de seu lugar como mulher e escrava. Assim, para ela, a liberdade estava em se espelhar em mulheres brancas de modo a ganhar a confiança das mesmas como leitoras. Embora pareça ambivalente, isso é, sem dúvida, uma estratégia de sobrevivência. Além do mais, esse senso de responsabilidade de Jacobs ajudou a transformar o olhar sobre as questões da mulher negra, questões de gênero e, mais tarde, a ascender a discussão sobre relações de poder na sociedade.

Em *Up From Slavery* encontramos, curiosamente, a mesma estratégia de absorção do modelo norte-americano através de uma retórica confessional e até mesmo emocional adotada por Washington<sup>127</sup>. Sua incorporação ao sistema também passou por

---

<sup>127</sup> *Up from Slavery* e o discurso de Washington foram alvos de inúmeras críticas após a publicação da obra. Robert B. Stepto em *From Behind the Veil* (1991), por exemplo, destaca algumas de suas principais críticas ao caráter manipulador decorrente de estratégias mais sofisticadas de narrativa utilizadas por Washington, acusando-o de ter total controle autoral para o que se chamou de autobiografia de um ex-escravo naquela altura. Stepto caracteriza a narrativa como “authenticating narrative” e “the author’s tale” (1991: 35) por sua retórica formal, emocional e manipuladora a qual Washington usa como veículo para se promover e, conseqüentemente, promover o Instituto Tuskegee. A este processo, Stepto define como “the myth of uplift” (*idem*). Além disso, ele argumenta que Washington utiliza tropos e mecanismos retóricos que minimizam a sua história passada e a imersão no passado da escravatura para

caminhos de comprometimento com a moral, o letramento e a educação. Washington (1951: 98) reconhece que “no white American ever thinks that any other race is wholly civilized until he wears the white man’s clothes, eats the white man’s food, speaks the white man’s language, and professes the white man’s religion.”<sup>128</sup> Ele permanece ao longo da narrativa se afirmando com base no ideal de responsabilidade moral e de *book-learning*: “I saw colored men who were members of the state legislature, and county officers, who, in some cases, could not read or write, and whose morals were as weak as their education.” (1951: 85).<sup>129</sup>

Apesar das críticas que sua autobiografia recebeu por seu caráter assimilatório, a retórica de Washington muito se assemelha a de Jacobs pelo estilo não-transgressor (se comparado às novas narrativas ficcionais do século XX)<sup>130</sup> e por conter um peso de responsabilidade moral, de aprovação e aceitação em face da sociedade. Como explanei no início do capítulo, essas primeiras narrativas, de caráter ainda mediado, tinham o claro propósito de conquistar um grupo de leitores/as que mantinham interesses políticos e detinham o acesso aos meios de comunicação da época.

Em “The Narrative Self: Race, Politics, and Culture in Black American Women’s Autobiography” (1998), Nelly McKay traz um estudo sobre a história de vida de Frederick Douglass (*The Narrative of the Life of Frederick Douglass*, 1845) e como, em sua narrativa, ele utiliza da força física como recusa à brutalização de seu senhor Edward Convey. A identidade de Douglass transmuta entre a esfera do ser e do

reforçar uma postura arraigada no presente e direcionada a um determinado público alvo. Anos após a publicação da obra, Washington foi, também, acusado de adotar uma postura absorviva em face da sociedade norte-americana quando não traz publicamente a necessidade de ter cidadãos negros e brancos dividindo os mesmos espaços na sociedade. Para mais, ver: Stepto, Robert B. *From Behind the Veil: A Study of Afro-American Narrative*. Urbana: University of Illinois Press, 1991.

<sup>128</sup> “nenhum Americano branco jamais pensou que nenhuma outra raça fosse totalmente civilizada até que se vista a roupa do homem branco, que se coma a comida do homem branco, que se fale a língua do homem branco, que se professe a religião do homem branco.”

<sup>129</sup> “Eu via homens de cor que eram membros da legislatura estadual, e agentes do município que, em alguns casos, não podiam ler ou escrever, e cuja moral era tão fraca quanto a educação.”

<sup>130</sup> É importante deixar claro que a narrativa de Jacobs foi, sem dúvida, um valioso passo descolonial para a época, principalmente porque trata de assuntos sobre sexualidade ainda no contexto de escravatura.

se sentir escravo para a conscientização de sua identidade como homem viril (“from slave to man”) de modo a se assumir e se afirmar como homem valente frente ao domínio branco e, a partir daí, elaborar seu plano de fuga. Na narrativa, Douglass fala de sua transformação entre ser ‘coisificado’ e virar homem ‘forte’. Faz-nos, por isso, compreender as impossibilidades de se constituir uma identidade em tempo de regime escravagista, e nos leva a perceber o percurso da conscientização e humanização que o conduzirá à constituição de sua identidade e de sua liberdade. Entre outras coisas, ele se refere a si mesmo em termos de compreender e assumir a sua masculinidade que lhe garante mobilidade e domínio. McKay se refere a isso como “masculine heroism explicitly enacted to recuperate the manhood they lost to white patriarchy as slaves” (1998: 99)<sup>131</sup>. Contrariamente, não observamos uma tentativa de recuperação da feminilidade na narrativa de Jacobs. A construção de sua identidade como mulher passou por processos muito mais complexos, inclusive após a publicação do romance. O racismo institucionalizado numa época de segregação racial e opressões sexistas são alguns fatores que impediram que a reconstrução da identidade da mulher negra pós-escravatura ocorresse do mesmo modo como foi com ex-escravos. Devemos considerar a diferença sexual inscrita na experiência de Jacobs, na definição de papéis sociais no século XIX e a sua imobilidade (pensemos em seu esconderijo como metáfora para o enclausuramento). Para os ex-escravos, a recuperação da masculinidade forjada em termos de domínio sobre os mais frágeis (crianças, mulheres) era uma reação ao sistema que brutalizou seres humanos e mais tarde, os segregou. Os conceitos de masculinidade, portanto, confrontaram os padrões coloniais de domínio e controle sobre as pessoas: ex-escravos acabavam internalizando a violência ao tratar, em especial, as mulheres do mesmo modo como eram tratados por seus senhores a fim de, inconscientemente, se reconhecerem e se afirmarem como seres que deveriam agir conforme o costume e os valores do homem branco ocidental. Essa internalização da violência, domínio e poder é claramente observada em *Corregidora*, por exemplo. Ursa é vítima de relacionamentos abusivos, violência física, verbal e psicológica que sofre, inclusive, por parte de seu marido, Mutt Thomas (“What is it a woman can do to a man that make him hate her so bad[...]?” (1988:

---

<sup>131</sup> “heroísmo masculino explicitamente inato para recuperar a masculinidade que eles haviam perdido para o patriarcado branco como escravos.”

173)<sup>132</sup>. Mesmo após mais de 20 anos divorciada, Ursa e Mutt reatam e ela não se desvencilha do relacionamento (como se estivesse subordinada a continuar vivendo a tradição de suas avós – abusadas e torturadas por seus senhores), ainda que Mutt pareça não mais se incomodar com o fato de Ursa cantar em bares. O paralelo entre afeto/desejo e violência parece complicar ainda mais a relação entre Ursa e Mutt – “how much was love and how much was hate”; “Two humps on the same camel? Yes. Hate and desire both riding them” (1988: 102)<sup>133</sup>. O romance gira em torno da dominação e controle que os homens com quem Ursa se relaciona têm sobre ela. Além disso, a história de vida de Ursa, sua avó, bisavó e tataravó são marcadas por abusos e torturas sexuais que sofreram na escravidão. Jones vai, também aqui, à esfera privada da vida da mulher negra, trabalhadora, em meados do século XX. A narrativa explora as tensões entre homens e mulheres afro-descendentes e os conflitos resultantes de seus relacionamentos abusivos, simbolicamente revelando como os corpos das mulheres negras eram abusados e suas identidades, destruídas.

Em “Order, Disorder, Freedom and the West Indian Writer” (2000), Condé rejeita a ideia de uma ‘nova ordem’ (para lembrar alegoricamente das palavras de Gates mencionadas anteriormente) para enfatizar que a desordem foi iniciada pela mulher, segundo o mito de Bambara, pois, por desordem entende-se ter poder para criar novas coisas e modificar as que já existem (2000: 160). Ou seja, no jogo literário da escrita de si, Condé reivindica criatividade e liberdade para a mulher escritora. É importante vermos como o eu-autobiográfico feminino, em termos de escravatura e de experiência vivida a partir do próprio corpo da mulher, passou por diferentes pactos com o/a leitor/a desde as primeiras autobiografias. A autobiografia de Jacobs, por exemplo, nos deixa um legado visionário de transformação e descolonização de pensamento. Vemos, desde Jacobs, como o espaço literário de empoderamento, auto-definição e emancipação da voz autobiográfica feminina vai sendo usado, a medida que Condé testa seus limites, como instrumento para descolonizar estruturas patriarcais e coloniais. Assim, chegamos em *I, Tituba*, onde Condé privilegia questões de sexualidade, raça e gênero de modo que a própria Tituba possa expressar essas questões livremente no romance. Tituba se

---

<sup>132</sup> “O que é que uma mulher pode fazer a um homem para que ele a odeie tanto?”

<sup>133</sup> “o quanto era amor e o quanto era ódio”; “Duas corcundas no mesmo camelo? Sim. Ódio e desejo caminhando juntos”.

relaciona sexualmente com o Outro pelos diferentes lugares por onde passa. Metaforicamente, Tituba se abre para receber o Outro, diferente dela, (para lembrar da noção de relacionalidade de Glissant) como ocorre quando se apaixona por John Indian (escravo mestiço, descendente de índios); com o judeu Benjamin; o maroon Christopher, e com o escravo revolucionário Iphigene. Condé também nos deixa livres para ver que Hester e Tituba se relacionam sexualmente na prisão (como sugeri no capítulo II a propósito da intersecção de categorias).

Condé tem argumentado que desde *Antillanité* e *Créolité* as perspectivas do romance antilhano continuam a privilegiar o homem e sua sexualidade. Estas ‘novas ordens’ (se pensarmos nos movimentos da *Négritude*, *Antillanité* e *Créolité*) que, a princípio, declaravam-se libertadoras e emancipatórias, continuavam a manter a mulher antilhana no espaço da submissão e do apagamento. *Disorder*, segundo Condé tem argumentado, refere-se ao ato transgressor e descolonizador de contar a h/História a partir da perspectiva da mulher subalterna. Segundo a escritora, quando se transgride a imagem do homem (do macho), transgride-se, igualmente, a tradicional e mitificada imagem da África. Quando a história é contada a partir da perspectiva da mulher antilhana, os mitos sobre o retorno à ‘mãe’ África caem por terra e o protagonismo do homem negro, hétero, revolucionário, também. O meu argumento é que na perspectiva da mulher antilhana diaspórica, o papel da autobiografia contribui para descolonizar o próprio pensamento através da escrita. A própria Condé adota modelos narrativos para que o eu-narrador/autobiográfico se identifique como sujeito em sua própria história. Logo, as novas narrativas de si, engajadas em manter a *disorder* e uma retórica subversiva (e, por que não dizer, já descomprometidas em fidelizar leitores/as – desde Zora Neale Hurston em 1937 com a publicação de *Their Eyes Were Watching God*, por exemplo) se encarregam em transformar seus leitores e alcançar uma auto-definição dos sujeitos subalternizados num mundo pretensamente multicultural.

Continuaremos o caminho da *disorder* – entendida, também, como prática epistêmica descolonial de Condé através de Tituba – no próximo capítulo. Pretendo chegar mais perto do Caribe francófono e de suas filhas para discorrermos sobre a crise de identidade nas personagens femininas, bem como a instabilidade emocional e psicológica a que são sujeitas, e como Tituba funcionaria como um contraponto se comparada às personagens de Condé. Recorro, desde já, às palavras da autora quando se refere à escrita de autoria feminina antilhana: “Their writings imply that before thinking of a political

revolution, West Indian society needs a psychological one.” (2000: 161)<sup>134</sup>.

---

<sup>134</sup> “A escrita delas implica que antes mesmo de se pensar numa revolução política, a sociedade antilhana necessita de uma revolução psicológica.”



## CAPÍTULO IV: UM OLHAR SOBRE O MOSAICO: A ESCRITA DE AUTORIA FEMININA NA LITERATURA CARIBENHA

*How strange it is, this love of our own country.  
We carry it in us like our blood and vital organs.  
We only need to be separated from our native  
land to feel a pain that never loses its grip welling  
up inside us. (2000: 48)<sup>135</sup>*

### IV.L – HISTORICIZANDO O CARIBE FRANCÓFANO E O CONFRONTO (PLURI)IDENTITÁRIO

Sem dúvida, a literatura caribenha francófona provocou forte impacto e grande influência na crítica literária mundial. Os territórios francófonos do Caribe – Martinica, Guadalupe e Guiana Francesa que são considerados hoje Départements d’Outre Mer (DOMs) (departamentos ultramarinos franceses – com exceção do Haiti, cuja história de luta e revolução levou a nação à independência em 1804), levaram para a esfera literária nomes bastante influentes como Aimé Césaire, Edouard Glissant, Maryse Condé e Patrick Chamoiseau.

Cada um em seu tempo, estes/a escritores/a percorreram longas trajetórias em busca de uma definição para a identidade caribenha. Assim, o caminho que pretendo percorrer neste capítulo tem como ponto de partida a busca pela(s) identidade(s) e o desejo de alcançar essa auto-definição nas Antilhas – o que gera sempre muita instabilidade quando se olha para si mesmo e para o outro. Neste processo, não há como não considerar a questão da emigração para a França que, sobretudo, nos faz pensar na literatura caribenha francófona como uma tradição literária diaspórica, uma literatura imigrante que reflete os confrontos identitários de seus/suas escritores/as. Aliás, devo ressaltar que para os/as escritores/as e/imigrantes, uma vez residentes na metrópole e confrontados, pela primeira vez, com questões raciais, escrever epistemologicamente a partir das Antilhas representava uma atitude descolonial.<sup>136</sup> Pretendo, portando, discorrer sobre essa instabilidade das

---

<sup>135</sup> “Que estranho é este amor pelo nosso país. Carregamos ele em nós como se fosse o próprio sangue e órgãos vitais. Só precisamos estar separados da nossa terra natal para sentir a dor que brota e aperta dentro de nós.”

<sup>136</sup> A residência na França propiciou a estes/as autores/as a inserção como intelectuais de modo que pudessem ter suas obras lidas e disseminadas por outros intelectuais franceses. A conexão com a tradição literária francesa

identidades, que nas palavras de Condé se define como uma crise na literatura caribenha – “a malaise” (2000: 151) – e como o fator da e/imigração influenciou a maneira como escritores/as caribenhos/as concebem o mundo a partir da sua realidade. Sob a perspectiva de Condé, entretanto, temos visto como ela explora as diferenças na interação de gênero, raça e sexualidade através de Tituba, que funcionaria, dentro desta análise, como agente da *disorder*. Ou seja, se os olhares de Césaire, Glissant e Chamoiseau conclamaram um *answer back* aos modelos hegemônicos, lembremos que Condé define estes olhares como as novas ordens que privilegiavam uma visão de mundo masculinista e heterossexual silenciando as mulheres escritoras e suas abordagens. Para além destas questões, veremos que a crise nas identidades ressoa nas personagens femininas dos romances de Condé. É nesse ponto que Tituba se contrapõe às várias personagens como a heroína satírica.

A questão da e/imigração merece uma atenção aqui: acho pertinente recorrer aos estudos de Robert Aldrich e Malachi McIntosh sobre como a política de assimilação do projeto colonizador francês promoveu a ascensão de intelectuais caribenhos na França e patrocinou as e/imigrações; bem como atentar para como Condé relata o processo em sua autobiografia *Tales from the Heart*. É preciso, de igual forma, trazer para a discussão a noção de DeLinda Marzette sobre imigração e exílio. Em seu texto “Diasporic Fissures and Afro-Caribbean Identity in the Plays of Simone Schwarz-Bart and Maryse Condé” (2013: 58), Marzette argumenta que os movimentos migratórios que envolveram as mulheres eram historicamente prescritos pelos homens. Ora, a jornada de Condé a Paris não foi, necessariamente, uma escolha pessoal, antes, foi fruto da educação que recebera e que iria supostamente se cristalizar ao chegar à pátria mãe e se juntar aos seus/suas “irmãos/as”. Anos mais tarde, o trajeto à África foi, de igual forma, fruto do pensamento da *Négritude* e de seu casamento com o ativista africano Mamadou Condé, em 1959. Ainda segundo Marzette, a ideia de mobilidade é um privilégio de poucos “that have the power to find their own place/position and lay claim to it.” (*idem*).<sup>137</sup> Esse privilégio de explorar novos mundos e se inserir em políticas sociais, nós sabemos, é bastante comum para os homens. “By and large, women were not free to move out and traverse new grounds, explore new horizons, or name their own

---

representava uma forma de recepção de seus textos – cujos pensamentos e ideias eram prioritariamente a partir da perspectiva caribenha.

<sup>137</sup> “que tem o poder de encontrar seu próprio lugar/posição e reivindicá-lo”.

worlds and their places within them in a Whitmanesque fashion”<sup>138</sup>, afirma Marzette (*idem*). Não nos esqueçamos que o papel da mulher caribenha ainda era o entorno do lar. Condé (2000: 163) confirma isso quando se refere à entrevista às setenta mulheres guadalupenses que registravam a mesma queixa: devido à ausência e irresponsabilidade dos pais, as mães vitimizadas ficavam sobrecarregadas por serem forçadas a serem as cuidadoras principais e assumir a educação das crianças. Enquanto isso, a sociedade era saciada com as representações dos “heróis messiânicos” – os revolucionários que desejavam mudar a sociedade. A questão migratória parece paradoxal quando pensamos nesses dois caminhos, porém, estão sempre inseridas nas relações de poder, geralmente intermediadas e monitoradas por homens.

Condé afirma (2000: 154) que não se pode negar que o passado histórico das Antilhas pese maciçamente sobre o presente se pensarmos em termos sociais, culturais, as relações familiares e a relação entre homens e mulheres, por exemplo. Ao pensarmos na História da colonização do Caribe francófono, nos recordamos da estratégia oficial para legitimar e garantir o que se chamou de ‘política amigável’ e paternalista entre colonizadores (franceses) e colonizados (ameríndios e africanos): a missão cristã de evangelização das ilhas. Lembremos, de igual forma, que durante a revolução francesa, mais precisamente após a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (*Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen* – 1789), mulatos caribenhos passaram a exigir seus direitos, o que provocou inúmeros conflitos entre mulatos e europeus até que pudessem ter, anos mais tarde, resguardados seus direitos como cidadãos.<sup>139</sup> Apesar da Declaração dos Direitos do Homem, o governo revolucionário francês pouco se importou ou viabilizou formas de emancipação dos escravos nas colônias, como bem aponta Aldrich (1996: 17; 18). Uma convenção nacional aboliu a escravidão nas colônias francesas em 1794 – “Hope that freed slaves would volunteer to join the war against the British, and that conditions in the West Indies would calm down was more of a motivation for the

---

<sup>138</sup> “Na maioria das vezes, as mulheres não são livres para se mudar e atravessar novas terras, explorar novos horizontes, ou nomear seus próprios mundos e seus lugares sem estarem dentro de uma moda whitmanesque [branca e masculina].”

<sup>139</sup> Para mais sobre conflitos entre mulatos e békés, ver: C. L. R. James, *The Black Jacobins: Toussaint L’Ouverture and the San Domingo Revolution* (London: Penguin, 2001), pp. 54-62.

action than desire to free slaves”.<sup>140</sup> Como em todas as colônias do Caribe e, muito embora os princípios de *liberté, égalité, e fraternité* eram, aparentemente, princípios para todas as pessoas, apenas aos ex-escravos homens foram concedidos direitos como cidadãos – ainda que com as devidas restrições: ex-escravos não podiam votar (esse direito só foi concedido em 1870). Aldrich (1996: 21) observa que a vida dos negros pouco mudou após a emancipação. Com o fim da escravidão nas colônias, muitos ex-escravos deixaram as plantações para outras áreas das cidades e o governo francês se viu obrigado a importar mão-de-obra para trabalhar na zona rural. Os mulatos, por sua vez, filhos de pais livres, cujos direitos estavam em pauta há décadas, faziam, já agora, parte da elite econômica e intelectual da sociedade. Antes da emancipação dos escravos, o acesso à escolarização era viabilizado estritamente a brancos e aos poucos mulatos nas ilhas. Essa situação mudaria no início do século XIX: o governo francês concedeu acesso aos mulatos e novas escolas foram abertas. O oposto disso foi que, para a maioria negra que residia em áreas rurais, o acesso ainda era praticamente vedado. Existia uma lei entre os anos de 1853 a 1871 que firmava o pagamento de tributos às escolas. Em outras palavras, o objetivo parecia ser, claramente, restringir o acesso de ex-escravos nas escolas, uma vez que apenas a elite mulata era capaz de arcar com os custos de educação. De certo modo, esta era a intenção do governo francês que parecia estar mais interessado em beneficiar mulatos do que negros africanos. Foi por conta dessa segregação – ainda que inibida ou velada – que a elite mulata desfrutou de muitas vantagens na estrutura da sociedade colonial. Veremos que, a partir do século XX, uma nova classe vislumbrava o caminho d’além mar para terras francesas a fim de obter melhores oportunidades em termos de educação e cultura.

No fim do século XIX a França demonstrava estar cada vez mais interessada e envolvida com suas colônias antilhanas em termos de administração e desenvolvimento desses territórios. Como Aldrich ressalta (1996: 89), a política e a filosofia de assimilação e de missão

---

<sup>140</sup> “A esperança de que os escravos livres iriam voluntariamente se unir na guerra contra os Britânicos, e que a situação nas Ilhas Ocidentais se acalmaria era mais uma motivação para agir do que de fato desejo de libertar escravos.” Na altura, Napoleão, assumindo o controle da nação francesa e gerando mais instabilidade nas colônias, restabeleceu a escravidão nas ilhas do Caribe em 1802 – culminando, assim, na revolução do Haiti e sua independência em 1804. Foi somente em 1815 que o tráfico de escravos se findou nas colônias francesas.

civilizatória efetivamente se consolidou no final do século. A estratégia seria a seguinte: ‘replicar’ a metrópole em terras coloniais – como extensão da França, como uma espécie de criação de minimetrópoles espalhadas pelo Atlântico e, assim, garantir aos colonos das ilhas os mesmos direitos e responsabilidades de um cidadão francês (da metrópole). Essa política tinha em pauta potencializar um projeto assimilatório e, para seu sucesso, o governo francês iniciou o processo inaugurando os chamados *lycées* em Guadalupe e na Martinica. O objetivo dos *lycées* era preparar os estudantes para mais tarde se profissionalizarem, formando bacharéis que seriam preparados para o ensino superior (ver Condé, 1998: 125). Aqueles que se beneficiassem dessa educação formariam uma classe privilegiada na sociedade – classe esta completamente assimilada e desejosa por tudo que era francês, por tudo que vinha da metrópole. A motivação pela busca de uma educação superior e da vida cultural francesa resultou em centenas de emigrações para a metrópole, nomeadamente, para Paris. *Em Tales from the Heart*, Condé descreve:

I left my former self ashore as soon as I set foot on the deck of *Alexandria*, a banana boat that made the crossing in ten days. We were a dozen passengers, boys and girls, going to study in France. [...] The atmosphere was morbid. No flirting, dancing, or joking, and we were desperately homesick. (1998: 131)<sup>141</sup>

Em *Black Skin White Masks* (1964), Frantz Fanon descreve o desejo do homem negro caribenho em adotar a cultura da *patria mère* e se tornar branco à medida que renuncia sua cor e sua selva. Esses/as estudiosos/as eram ensinados, antes mesmo de chegarem à França, a acreditarem que eram, efetivamente, cidadãos franceses. Educados de forma a assimilar que faziam parte da elite intelectual ainda nas colônias, eles eram chamados de *évolués* – cidadãos da elite culta, concebidos pela sociedade como pessoas que alcançaram um maior estágio na evolução da espécie em termos darwinianos, afinal, eram instruídos, ignoravam sua cultura local e estariam prontos para residir na Europa e fazer parte da comunidade literária francesa. Eram, claramente,

---

<sup>141</sup> “Eu deixei meu outro eu em terra assim que pisei no deck do *Alexandria*, um navio que fez a travessia em 10 dias. Éramos uma dúzia de passageiros, garotos e garotas, indo estudar na França. [...] A atmosfera era mórbida. Ninguém flertava, dançava ou brincava. Estávamos desesperadamente com saudades de casa.”

as peles negras com máscaras brancas (para citar Fanon – sendo ele próprio um exemplo de *évolué*) separadas de seus costumes locais e vivendo o *french way of life*.

Simone Schwarz-Bart nos revela a cristalização da educação colonial europeia:

African-Caribbean children of the French-speaking islands learn “to respect the flag of France our mother, to revere her greatness and majesty and the glory that went back to the beginning of time, when we were still monkeys with their tails cut off.” (1982: 52)<sup>142</sup>

Os *évolués*, portanto, eram ensinados, através do projeto cultural de assimilação, a se verem como pessoas que conseguiram ultrapassar barreiras sociais e, portanto, se tornaram iguais aos cidadãos da metrópole. Eles só não contavam que seriam radicalmente surpreendidos pelo tratamento que receberiam dos próprios franceses quando chegassem à França. Só então, toda a igualdade era desmontada e o sonho francês caía por terra. É importante mencionar aqui que devido a todo o processo de assimilação das colônias e a política francesa que via as ilhas como uma extensão da França, os intelectuais que saíam para residir na metrópole não eram considerados imigrantes, mas emigrantes. Diferente do que ocorreu nas colônias anglófonas, por exemplo, onde os habitantes das ilhas permaneceram na Inglaterra para se tornarem imigrantes legais logo após a Segunda Guerra (quando as ilhas se tornaram independentes); nas colônias francófonas, os anos que sucederam a Guerra apenas serviram para fortalecer ainda mais o vínculo entre metrópole e colônias e reforçar a dependência das ilhas em relação à França. Em 1946 Guadalupe, Martinica e Guiana Francesa se tornaram departamentos ultramarinos franceses<sup>143</sup>.

Era bastante comum que escritores/as nascidos na alta burguesia caribenha e educados em escolas coloniais viessem a descobrir que eram

---

<sup>142</sup> “Crianças afro-caribenhas das ilhas francófonas aprendem “a respeitar a bandeira da França nossa mãe, reverenciar sua grandeza e majestade e a glória que voltou ao começo dos tempos, quando ainda éramos macacos com seus rabinhos cortados.”

<sup>143</sup> Alistair Hennessy adverte que Guadalupe, Martinica e Guiana Francesa são territórios que têm estado sob controle europeu mais que quaisquer outros na história dos impérios. Para mais, ver: “Series Preface”, in *French and West Indian: Martinique, Guadeloupe and French Guiana Today*, ed. by Richard D. E. Burton and Fred Reno (London: Macmillan, 1995)

diferentes e se tornassem conscientes de sua *caribbeanness* apenas quando chegavam efetivamente à Europa (McIntosh, 2010: 167): “Maryse Condé recalls first realizing she was not French at age sixteen, because of the way she was treated in France.” (Rody, 2001: 227)<sup>144</sup>. Em *Caribbean Discourse* (1999), Glissant afirma que

it is very often only in France that migrant French Caribbean people discover they are *different*, become aware of their Caribbeanness; an awareness that is all the more disturbing and unliveable, since the individual so possessed by the feeling of identity cannot, however, manage to return to his origins (there he will find that the situation is intolerable, his colleagues irresponsible; they will find him too *assimilé*, too European in his ways, etc), and he will have to *migrate again*. (1999: 23)<sup>145</sup>

O inesperado choque de identidades provocou rapidamente uma reconfiguração das mesmas. São identidades que se produziram através de inúmeros processos de rupturas, descontinuidades, i/emigrações e também de assimilação com a metrópole. Essa reconfiguração esbarra, como não poderia deixar de ser, na questão da dupla consciência (*double consciousness*) que está no limiar entre estes dois pólos. Existe nesses/as autores/as um desejo ambivalente: a necessidade de ser francês/a; a necessidade de adequação (descrita por Fanon – que é, no entanto, um processo psicológico) e, simultaneamente, a necessidade de se engajar e explorar essa nova identidade – a diferente – que os/as conecta às ilhas, isto é: a identidade caribenha e o sentido complexo e ambivalente do que *caribbeanness* realmente vem a significar.

Buscando em Césaire as metáforas da *Présence Africaine*, *Présence Européenne* e *Présence Americaine*, Hall (1994: 398-401) nos explica que estas presenças caracterizam o Caribe hoje, sendo inegável a

---

<sup>144</sup> “Maryse Condé se recorda da primeira vez que percebeu que não era Francesa quando tinha 16 anos, por causa do modo como era tratada na França.”

<sup>145</sup> “É bastante frequente apenas na França que os imigrantes caribenhos-franceses descubram que são *diferentes* e tomem consciência de sua identidade caribenha [Caribbeanness]; uma consciência que é ainda mais perturbadora e suportável, desde que, uma vez tomado pelo sentimento da identidade, o indivíduo não consegue retornar às suas origens (e aí ele vai descobrir que a situação é intolerável e seus amigos, irresponsáveis; eles vão acha-lo muito assimilado, muito europeu, etc), e ele terá que *migrar novamente*.”

influência das muitas ambivalências sociais e culturais sofridas na região. A presença africana vem a ser o lado reprimido desta triangularização. É o lado que foi violado e que ainda fala nas Antilhas, seja pela cor da pele, seja pelo retorno imaginário às africanidades através da memória, do mito, da imaginação, da narrativa inventada do passado. A presença européia está no discurso colonial, na língua e na narrativa da nação; no desejo de assimilação e no sentimento de honra dirigido à metrópole. A presença americana, por sua vez, é o território do Novo Mundo, o continente americano, este ponto de junção/colisão de culturas outras, onde os hibridismos, os sincretismos e as crioulações ocorreram e entraram numa tentativa de negociação. O Caribe é, portanto, a própria zona de contato e espaço de fricção de que falamos no capítulo II. A presença de africanos no Novo Mundo constitui a própria diáspora, segundo Hall: “The ‘New World’ presence – America, *Terra Incognita* – is therefore itself the beginning of diaspora, of diversity, of hybridity and difference, what makes Afro Caribbean people already people of a diaspora.”<sup>146</sup>

A descoberta de novas identidades tão complexas (as identidades caribenhas) aliadas ao sentimento de não-pertencimento e o desejo de aceitação na França certamente refletem nas obras de Condé identidades ambivalentes, instáveis e cheias de contradições. Por isso, a autora afirma (2000: 162) que “mental breakdown, madness and eventually suicide, are common themes among women writers”. Tituba, a quem considero aqui como contraponto à loucura e à narrativa não-triunfalista, também registra seus momentos depressivos enquanto exilada na vila de Salém: “I was no longer myself” (2000: 63).<sup>147</sup> Veremos, a seguir, como a *malaise* pode ser representada em algumas personagens da autora.

Condé trata de forma recorrente dessas instabilidades em seus romances escritos a partir da perspectiva da mulher caribenha. *Tree of Life*, *Hérémakhonon* (1976), *Crossing the Mangrove*, *The Last of the African Kings* (1992) e *Desirada* (1997) são alguns exemplos claros de romances cujas personagens sofrem crises identitárias ao longo da narrativa e percorrem confusas trajetórias em busca de suas identidades – e, sequer, a encontram. Em *I, Tituba*, observamos que a reconstrução histórica da figura de uma mulher antilhana, afro-descendente, muito nos fala sobre a própria realidade caribenha. Como disse anteriormente,

---

<sup>146</sup> “A presença do “Novo Mundo” – América, *terra incógnita* – e, por isso, o começo da diáspora, da diversidade, do hibridismo e da diferença que faz do povo Afro-Caribenho um povo diaspórico.”

<sup>147</sup> “Eu não era mais eu mesma.”



a obra possui estratégias pós-modernas de leitura da narrativa quando pensamos nessa personagem de múltiplas consciências, fragmentada, paradoxal. Já falamos também sobre o processo diaspórico que entrelaça tanto a vida de Tituba como a vida de Condé. Apesar de Tituba ser originária de uma ilha anglófona, não se pode negar que, uma vez imersa no universo puritano das colônias da Nova Inglaterra, não tenha existido tentativas de aculturação da personagem por parte de seus senhores. Como em todo contexto de colonização, o processo de aculturação foi notório e recorrente (muito embora saibamos que a integridade das culturas originais se perdeu nos diferentes contextos de colonização, como já mencionei no início desse estudo). Porém, são a resistência e as atitudes descoloniais de Tituba frente ao processo de aculturação que a impedem de se colocar como uma *assimilé*.

Como contraponto à resistência de Tituba, temos na figura de John Indian um exemplo de *assimilé*. Quando Tituba se surpreende com o fato de John Indian ter um lar (“Your home? [...] Since when does a slave have a ‘home’?” (2000: 18))<sup>148</sup>, ele rebate dizendo: “I belong to Susanna Endicott, but she’s a good mistress...” (*idem*)<sup>149</sup>; demonstra claramente como ele fora convencido com o mito do paternalismo – estratégia usada para justificar e romantizar a escravidão. Ainda em Barbados, John Indian queria provar para todos que Tituba não era uma feiticeira. “We’ll go to church together, I’ll teach you the prayers.” (*idem*)<sup>150</sup>. Repetidamente, ele alertava Tituba: “The duty of a slave is to survive! Do you understand? To survive!” (2000: 22).<sup>151</sup> John Indian age em conformidade com o sistema – o sistema escravocrata, o sistema colonial, o sistema das plantações. Certamente ele banca o assimilado, mas, na realidade, o faz para sobreviver. Mais tarde ele confessa: “I wear a mask, my tormented wife. Painted the colors they want. [...] And behind all that, I, John Indian, am free.” (2000: 74)<sup>152</sup>. Quando ele vai para Salém, toma posse de sua máscara e se coloca como o caçador de bruxas, seguindo o repertório dos habitantes da vila e reforçando o status quo daquela comunidade. John banca o bom escravo, o domesticado. Ao apresentá-lo com uma máscara branca, Condé certamente o faz em termos fanonianos e critica o processo de

---

<sup>148</sup> “Sua casa? [...] Desde quando um escravo tem “casa”?”

<sup>149</sup> “Eu pertença a Susanna Endicott, mas ela é uma boa senhora.”

<sup>150</sup> “Nós iremos à igreja juntos. Eu te ensinarei as orações.”

<sup>151</sup> “O dever de um escravo é sobreviver! Você entende? Sobreviver!”

<sup>152</sup> “Eu visto uma máscara, minha esposa aflita. Pintada nas cores que eles querem. [...] E por trás dela, eu, John Indian, sou livre.”

assimilação e aculturação colonial sofrido no Caribe, tal como ela também o faz em *Tree of Life* e em *Tales from the Heart* (2001: 07), por exemplo. Quando Susanna Endicott adoece a ponto de não mais sair da cama, John Indian parece tirar a máscara quando convida outros escravos para uma festa em sua casa. Durante o encontro, os escravos bebem rum, contam piadas, dançam e se divertem. Tituba, cansada do ritmo carnavalesco que dura toda a noite, descreve: “I was terrified, unused to such noisy outbursts, and a little disgusted by the promiscuity.” (2000: 32)<sup>153</sup>. John Indian, surpreendido com a atitude da esposa, diz:

“Don’t put on such a face, or my friends will think you’re condescending. They’ll say your skin is black, but you’re wearing a white mask over it.  
 “It’s not that”, I whispered. “But what if someone hears all your noise and comes to see what’s going on?  
 “And so what?” he laughed. “They expect niggers to get drunk and dance and make merry once their masters have turned their backs. Let’s play at being perfect niggers.” (*idem*)<sup>154</sup>

A metáfora da máscara surge aqui num momento em que John Indian decide retirar a sua própria para brincar de ser negro, numa tentativa estereotipada. Ao bancar o negro perfeito, há, paradoxalmente, uma inversão na visão estereotipada do comportamento dos negros por John Indian. Aliás, o segundo encontro entre John Indian e Tituba foi, também, durante o carnaval – “the only season of the year when the slaves were free to enjoy themselves”, explica Tituba. (2000: 16)<sup>155</sup>. A inversão parece ocorrer quando vemos que, se é no carnaval que o uso das máscaras é comum (para que por detrás delas sejamos quem

---

<sup>153</sup> “Eu estava apavorada, não estava acostumada a tanto barulho, e estava um pouco enojada por causa da promiscuidade.”

<sup>154</sup> “Não faça essa cara, ou meus amigos vão pensar que você está sendo condescendente. Eles irão dizer que sua pele é negra, mas você está usando uma máscara branca sobre ela.”

“Não é isso, eu sussurrei. “Mas, e se alguém ouvir toda essa algazarra e vir saber o que se passa?”

“E daí?” ele riu. Eles esperam que os negros se embebdem e dancem e façam festa já que seus senhores deram as costas. Vamos brincar de sermos negros perfeitos.”

<sup>155</sup> “a única época do ano quando os escravos eram livres para se divertirem.”

quisermos ser), para John Indian, esse é justamente o momento do escravo retirar as suas máscaras e ser ele mesmo. Ser o negro perfeito na concepção de John Indian é retirar a máscara branca fruto da assimilação e agir segundo o olhar estereotipado do europeu, que via no negro a loucura, o *nonsense*, o retorcido, o fora de tom.

Não é difícil enxergarmos a experiência sócio-histórica caribenha implícita na metanarrativa. Ao tomarmos como exemplo a deferência de John Indian com sua senhora Susanna Endicott – quem lhe deu casa, boas roupas e o criou desde muito pequenino – pensamos, também, na relação das ilhas francesas com a metrópole. A posição sócio-histórica se perpetua, bem como a condição de dependência e da experiência colonial que se transformou numa relação paternalista e voluntária em relação ao opressor – tal qual observamos na relação de John Indian e sua senhora. Já em Tituba, a experiência sócio-histórica do Caribe se revela em termos de perdas, violações, descontinuidades, deslocamentos, fragmentação, esperanças e recomeços – qual é a própria identidade caribenha. A seguir, falaremos do processo de reimaginar, literariamente, a história das Antilhas, bem como a metáfora da ilha-mãe que emerge como ferramenta para empoderar escritoras que desejam explorar a história da mulher antilhana em suas obras. Afinal, por que é necessário lutar contra o não-apagamento da história? Em que momentos a maternidade surge como metáfora e alegoria à crise das identidades?

#### IV.II – O CARIBE COMO MÃE-DA-HISTÓRIA

Caroline Rody (2001: 108) explica que a partir dos anos 70 a literatura de autoria feminina nas Antilhas se engajou num comprometimento de reimaginar e reivindicar a história das ilhas através da metáfora do “Caribe mãe-da-história” (Caribbean mother-of-history). A proposta era colocar à prova a contraditória condição do Caribe. A metáfora proposta por Rody de ver o Caribe como mãe vai assegurar às escritoras caribenhas o desejo de retornar ao passado para recontar a própria história da região e, por este retorno, irem numa busca ao que supostamente seria o sentido de *caribbeanness*. É importante ressaltar que a questão da heterogeneidade das ilhas merece consideração e, por isso, recorro às palavras de Harold Bloom (1997) quando afirma que “[t]he immensely mixed political and social history of the Caribbean is

reflected by and in its writers.”<sup>156</sup> Pretendo deixar claro, portanto, que nesse mosaico multivetorial há fatores que surgem no âmbito político, econômico e cultural que diferenciam uma ilha da outra. A própria Condé rejeita a essência e a generalização da identidade e de uma única literatura caribenha (González, 2010)<sup>157</sup>. Assumindo, então, a existência de múltiplas identidades antilhanas, fica evidente que cada escritora celebra e ressalta em suas obras aquilo que lhe é importante e pertinente, conforme sua experiência, seu localismo e particularismo. Recontar essa história, então, significa ter em mente as questões das deslocções e migrações; os efeitos da colonialidade que ressoam ainda no presente (e onde se sobrepõem muitas vezes várias colonizações), e a imensa heterogeneidade entre as ilhas, tanto geográfica como linguisticamente. Outro fator a ser levado em consideração (e fruto da assimilação) são os indícios de grande alienação cultural (tal como Condé nos fala em sua autobiografia), visto que a região ficou por séculos sob o domínio colonial, o que contribuiu para limitar o crescimento das ilhas no que concerne ao avanço econômico, social e cultural, como vimos. Quanto aos aspectos linguísticos, o domínio colonial ainda privilegiou a língua da metrópole em detrimento dos diversos tipos de crioulo falados na região pela maioria das pessoas. Inevitavelmente que toda essa dinâmica

---

<sup>156</sup> “A imensa história social e política miscigenada do Caribe é refletida nos/nas e através de seus/suas autores/as.”

<sup>157</sup> “I don’t think that there is a “literature of the Caribbean.” There is literature from Guadeloupe, Martinique, Haiti, Trinidad, Jamaica . . . each one is very different and says different things. It is wrong to speak of “Caribbean literature” as if those who were born in the archipelago were obliged to say the same things. No, we are different and we say different things. I don’t even think that it makes sense to speak of “Caribbean identity.” There are multiple identities, unique identities. The same is true with Africa. Of whom do we speak? Senegal, Ghana. . . Each with a past, a different evolution. There is no “Africa,” but rather African countries. [ . . . ]” “Eu não acredito que exista uma “literatura Caribenha”. Existe a literatura de Guadalupe, Martinica, Haiti, Trindidade, Jamaica... cada uma é muito diferente e diz coisas diferentes. É errado falar de uma “literatura Caribenha” como se aqueles/as nascidos/as no arquipélago fossem obrigados a dizer as mesmas coisas. Não, nós somos diferentes e dizemos coisas diferentes. Eu acredito que nem faça sentido falar de uma “identidade caribenha”. Há múltiplas identidades, identidades específicas. O mesmo é verdade em relação à África. De quem estamos falando? Senegal, Ghana... cada um com seu passado, com uma evolução diferente. Não existe uma “África”, mas países africanos. [...]” Ver: González, Marianela (2010). “An interview with Maryse Condé” Disponível em <https://repeatingislands.com/2010/11/28/an-interview-with-maryse-conde-2/>

gerou imensa hibridização na região. Glissant salienta a questão ao afirmar que os/as caribenhos/as vivem num relacionamento instável com sua própria realidade. “It seemed that the French West Indies were destined to be always in an unstable relationship with their own reality” (1999: 5)<sup>158</sup>. Podemos pensar que tanta instabilidade contribuiu para gerar um sentido de não-história ou um apagamento da memória coletiva. Por isso, se considerarmos a região como um lugar sem lembranças e sem uma história ‘adequada’, podemos, metaforicamente, pensar no Caribe como a “mãe-do-esquecimento” (*mother-of-forgetting*) – como sugere Rody (2001: 109), e Maryse Condé reforça isso em *Crossing the Mangrove* ao se referir a Guadalupe: “Those days are long gone, alas, since Guadeloupe, that cruel stepmother, no longer nurtures her children, and so many of them are forced to freeze to death in the Paris suburbs.” (1995: 21)<sup>159</sup>.

O conceito de “mãe-do-esquecimento” está ligado à própria condição da insularidade se considerarmos a mitificada figura da África pré-colonial que, por sua vez, foi violada por um pai europeu que, não satisfeito, deslocou seus filhos e suas filhas para um terceiro espaço: as Índias Ocidentais. Dada esta relação, até então triangular, como poderiam os caribenhos vir a falar da história de uma mãe (África) que não conhecem e por isso não sabem quase nada a respeito? Tampouco falar de uma outra mãe adotiva (o próprio Caribe)?

O problema em se ter uma história apagada é que as imagens que o/a artista (o/a escritor/a) faz da sua terra são, em sua maioria, brancas e masculinas. Nourbese Philip explica o processo da “image-maker” (1990: 273) que se constitui como as várias técnicas verbais e metafóricas usadas pelo/a escritor/a para dar significado ao processo de imaginação. Nourbese argumenta que o poder do/a artista está em sua habilidade de criar novas imagens que contribuirão para mudar a consciência coletiva, a maneira como a sociedade percebe o mundo. A questão está em: que imagens criar, afinal? E em que língua? E então, pensa-se na experiência da “tribo” para que não se tenha uma mãe-do-esquecimento. É preciso, portanto, estabelecer uma conexão entre imagem e a expressão dessa imagem. Ao criar as imagens baseadas na experiência, há de se considerar que a ponte que conecta as imagens

---

<sup>158</sup> “Parece que as Índias Ocidentais estavam destinadas a estarem sempre numa relação bastante instável com a sua própria realidade.”

<sup>159</sup> “Aqueles dias se foram, lamentavelmente, desde que Guadalupe, aquela madrasta cruel, nunca mais nutriu seus filhos, e muitos deles foram forçados a congelar até a morte nos subúrbios de Paris.”

com a expressão das mesmas é quebrada pela língua dos senhores, e as narrativas sofrem uma tensão identitária. Philip sugere (1990: 277) que o/a artista caribenho crie as suas próprias imagens “restructuring, reshaping and if necessary, destroying the language”<sup>160</sup> (a que ela se refere como “father tongue” para falar da língua do colonizador)<sup>161</sup>. O posicionamento de Philip parte da relação política com a própria língua – ao que ela chama de “linguistic rape” e “forced marriage”. Tal como Condé, Philip chama à atenção para a escrita de uma história que recrie as histórias antilhanas, crioulas – “our histories and our myths, as well as integrate the most painful of experiences” (1990: 278).<sup>162</sup>

Em meados do século XX, abraçou-se a ideia do Caribe como a “ilha-mãe” que finalmente deveria ter sua identidade recuperada, apesar de todo o sentido de expatriação e exílio recorrente nas obras desses/as autores/as. A tentativa de recuperar o sentido de *caribbeanness* levou escritoras caribenhas, tais como Condé, Schwarz-Bart, Nourbese Philip, Edwidge Danticat que, movidas pelo cosmopolitismo, pelo exílio e pelo sentimento de expatriação, a recorrerem à imagem maternal em suas obras, abordando temas onde a relação mãe-e-filha tendencialmente surge impotente, traumática e onde a corrupção materna é recorrente. Há uma fusão entre as imagens da mãe e da ilha, caracterizando narrativas de impossibilidade e acentuando uma resistência aos finais felizes, ou seja, o romance trágico que propaga a “still-to-be-redeemed history” (Rody, 2001: 201) e que é constituído por histórias que constantemente aparecem irresolutas, acarretando deslocamentos, exílio, rompimentos e hibridismos. É importante ressaltar aqui que, contrariando a noção da maternidade traumática, Erica Lowson, em seu texto, “Black Women’s Mothering in a Historical and Contemporary Perspective”, descreve a maternidade como algo crucial no empoderamento da mulher negra e no sentido de comunidade. A comunidade é vista como um lugar de resistência e afirmação; uma fundação onde o ativismo político e econômico é articulado. Portanto, a maternidade fundada no coletivismo e nas práticas comunitárias gera uma consciência política e empoderadora. A participação das mulheres negras na maternidade

---

<sup>160</sup> “reestruturando, reformando e, se necessário, destruindo a língua”.

<sup>161</sup> Ver Nourbese Philip, “Discourse on the Logic of Language” in *She Tries her Tongue* (1988). Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=424yF9eqBsE>

<sup>162</sup> “nossas histórias e nossos mitos, assim como integrar as experiências mais dolorosas.”

dentro da comunidade é, também, uma forma de expressão emocional e espiritual.

Condé afirma: “when you write, you give your version of reality”<sup>163</sup> (Nunez, 2000: 50). Há, de fato, a sua maneira de ver o mundo embutida na vida de suas personagens. Curiosamente, reparamos uma forte relação mãe-e-filha na vida da escritora. Após a morte de sua mãe, Condé declara: “I looked for her everywhere, in nature, everywhere.”<sup>164</sup> Supostamente, há nas obras da autora um reflexo da sua percepção de ver o mundo embutida na vida de suas personagens.

A relação entre Tituba e Abena ocorre de forma traumática desde a concepção no navio que deportaria Abena em Barbados.

When did I discover that my mother did not love me? Perhaps when I was five or six years old. [...] I never stopped reminding my mother of the white sailor who had raped her on the deck of *Christ the King*, while surrounded by a circle of obscene voyeurs. I constantly reminded her of the pain and humiliation. So whenever I used to cuddle up to her, as children are wont to do, she would inevitably push me away. Whenever I would throw my arms around her neck, she would quickly duck her head. (2000: 6; 7)<sup>165</sup>

Apesar da distância afetiva entre mãe e filha, Tituba parecia não sentir falta do amor de Abena. “I did not suffer from this lack of affection, because Yao’s love was worth the love of the two.” (2000: 7)<sup>166</sup>. Consequentemente, Abena parece não criar laços afetivos com Tituba, nem mesmo no mundo espiritual. Embora se sentisse acalentada e aconchegada diante da presença espiritual de sua mãe, Tituba raramente a interpela e parece sentir um certo desconforto ao ouvir seus conselhos, principalmente nos momentos em que Abena insiste em

---

<sup>163</sup> “Quando você escreve, você dá a sua versão da realidade.”

<sup>164</sup> “Eu a procurava em todo lugar, na natureza, em todo lugar.”

<sup>165</sup> “Quando foi que eu descobri que a minha mãe não me amava? Talvez quando eu tinha cinco ou seis anos. [...] Eu nunca deixei de lembrar a ela do marinheiro branco que a estuprou no convés do *Christ the King* cercada de olhares obscenos. Eu constantemente a lembrava da dor e da humilhação. Então, toda vez que eu tentava me aconchegar nela, como crianças gostam de fazer, ela inevitavelmente me afastava. Toda vez que eu jogava meus braços ao redor de seu pescoço, ela rapidamente virava a cabeça.”

<sup>166</sup> “Eu não sofria por essa falta de afeto, porque o amor de Yao compensava o amor de dois.”

repreendê-la quanto às relações amorosas problemáticas que Tituba estabelece durante a vida.

Outro exemplo que ilustra a corrupção materna e a impossibilidade de recuperação nas obras de Condé é a relação entre Mira e Rosalie Sorane em *Crossing the Mangrove*. Confrontada com a situação da morte do pai do seu filho, Mira sente-se abandonada e revela:

I'll never go down to the gully again. It too betrayed me. Like Rosalie Sorane, my mother, who abandoned me to solitude from the first day I came into this world. The fruit it gave me to calm the hunger of my heart was, in fact, poisoned. (1995: 192)<sup>167</sup>

Encontramos o mesmo trauma vivido por Marie-Noëlle em *Desirada* ao sentir-se rejeitada por Reynalda:

Marie-Noëlle understood immediately that her presence inconvenienced her [mother] more than anything else. [...] But nothing, nothing could excuse the way she [Reynalda] treated Marie-Noëlle! So pretty, so gentle, so intelligent! Marie-Noëlle should have been the apple of her eye, the golden chain of her wrist! (2000: 30, 43)<sup>168</sup>

Na vida de Tituba a maternidade parece tomar caminhos cíclicos. Tituba faz um aborto quando se descobre grávida pela primeira vez enquanto ainda vivia aos serviços dos Parris. Ela planeja minuciosamente o aborto e faz as poções necessárias: “I had trouble getting over the murder of my child. I knew that I had acted for the best.” (2000: 52).<sup>169</sup> A recusa de Tituba pela maternidade é justificada quando ela revela: “there is no happiness in motherhood for a slave. It is

---

<sup>167</sup> “Eu nunca mais descerei à ravina novamente. Ela também me traiu. Assim como Rosalie Sorane, minha mãe, que me abandonou em solidão desde o primeiro dia em que vim a esse mundo. A fruta que ela me deu para acalmar a fome do meu coração estava, na verdade, envenenada.”

<sup>168</sup> “Marie-Noëlle entendeu imediatamente que a sua presença era inconveniente para a sua mãe mais do que qualquer outra coisa. [...] Mas nada, nada poderia justificar a maneira como ela [Reynalda] tratava Marie-Noëlle! Tão linda, tão gentil, tão inteligente! Marie-Noëlle deveria ter sido a menina dos olhos dela, a corrente de ouro do seu pulso!”

<sup>169</sup> “Foi complicado superar a morte do meu filho. Eu sabia que estava agindo da melhor forma.”



little more than the expulsion of an innocent baby, who will have no chance to change its fate, into a world of slavery and abjection.”(2000: 50).<sup>170</sup> Podemos entender essa recusa também como protesto (feminista) de escolha e poder pelo próprio corpo, uma vez que a personagem decide, ela mesma, não levar a maternidade adiante.<sup>171</sup> Para Tituba, já sabemos, a morte é apenas uma porta de emancipação e poder.

A maternidade parece insistir em bater à porta da personagem. Ao se descobrir grávida novamente – e já de volta a Barbados como uma mulher livre – Tituba recebe a gravidez com um outro olhar e, sentindo-se agraciada, decide ter o bebê. A sua escolha, no entanto, não é levada adiante, uma vez que o plano à casa grande havia sido descoberto e, como penalidade, e assim como sua mãe Abena, Tituba é capturada e enforcada. Contudo, o anseio pela maternidade – ou a reparação dela não morre. Como sabemos, a sua história continua no mundo invisível onde a morte narra as aventuras da vida. Tituba escolhe adotar Samantha, a quem ensina os segredos da natureza e da morte. “Once her mother and father are asleep, she joins me in the night that I have taught her to love. A child I didn’t give birth to but whom I chose! What motherhood could be nobler!” (2000: 177).<sup>172</sup> Tal como Mama Yaya, Tituba transmite seus saberes, seu amor pela natureza e seu conhecimento à filha a quem escolheu. Aqui, a figura de Samantha representa a história que será passada adiante, como falamos no capítulo III deste estudo. A habilidade de contar a história oral – e neste caso, caberá a Samantha contar a biografia de Tituba, nos faz pensar na recuperação da maternidade traumática, interrompida, descontinuada,

---

<sup>170</sup> “Não há felicidade na maternidade para uma escrava. É nada mais que dar à luz um bebê inocente, que terá nenhuma chance de mudar o seu destino, num mundo de escravidão e abjeção.”

<sup>171</sup> Acreditava-se que as escravas possuíam grande desejo sexual, por isso esperava-se grande fertilidade para que seus senhores lucrassem com seus filhos/as. Anneka Marshall explica que “The actual breeding of slave woman served to label them as animalistic as well as to maintain their treatment as less than human, since only animals can be bred against their will. Within the breeding system the exploitation of Black female reproductive labour was justified by sexually denigrating Black woman.” (1996: 09). Por causa da coisificação do ser humano, era comum que muitas mulheres abortassem em tempos de escravidão. A imagem da mulher negra como um ser libidinoso era usada para “suprir” as necessidades sexuais e econômicas de seus senhores.

<sup>172</sup> “Quando seu pai e sua mãe estão dormindo, ela fica comigo durante a noite que eu lhe ensinei a amar. Uma criança a quem não dei a luz, mas a quem escolhi! Que maternidade poderia ser mais nobre!”

associada à recuperação histórica das Antilhas (e aqui me refiro às ilhas francófonas, anglófonas e hispânicas) e articuladas de modo a vivificar o passado. Como mencionei no capítulo I e III, a música legendária sobre Tituba demonstra, de igual forma, mais um estratagema pensado pela autora para que a memória antilhana – a memória da escravatura – seja reconhecida e legitimada na identidade caribenha, desmontando, portanto, a ideia do Caribe como mãe-do-esquecimento.

Como temos falado, no romance caribenho existe uma constante preocupação com a crise da identidade. Aliás, muito do desenvolvimento da expressão artística/literária caribenha versa precisamente sobre essa temática. O romance caribenho de autoria feminina retrata personagens femininas como figuras que, na busca pela identidade, pelas origens ou pelo resgate do passado, seguem a linha do romance não-triunfalista e encontram a frustração. As heroínas, regidas sob o signo da expatriação, alienação e isolamento, são confrontadas com uma vida de sonhos não realizados. Se pensarmos na história de Marie Noëlle em *Desirada*, por exemplo, veremos que a narrativa sugere a inacessibilidade a uma mente consciente, tranquila e lúcida da personagem. Ao contrário, as repetições e recuperações das memórias traumáticas vêm propriamente caracterizar o trauma no romance. Marie Noëlle, apesar de tantas idas e vindas transatlânticas, tem seu objeto de desejo não alcançado: permanece toda a narrativa à procura de uma solução para sua falta de origem e sua inadequação. Não se sabe ao certo se sua mãe Reynalda foi, de fato, violentada pelo patrão italiano, Gian Carlo, ou se engravidou do bispo francês, deixando sua filha sem saber quem é seu pai. “From now on I shall quite simply have to live with the unknown, this area of darkness behind me. I come out of the dark. I came straight out of the brilliant head of my mother, totally unprepared and ill-equipped for life”, revela a personagem. (2000: 231).<sup>173</sup>

A fala de Marie Noëlle muito nos diz, simbolicamente, sobre a traumática história da ilha de Guadalupe – subjugada e relegada desde a escravidão, vivendo hoje os efeitos da colonialidade do poder. O ‘desconhecido’ falado pela personagem é, também aqui, o sentido de não-história, do Caribe como mãe-do-esquecimento. Mais uma vez, recorramos à questão da insularidade e à geografia das ilhas: La Désirade é uma pequena ilha localizada a leste de Guadalupe, de pouco acesso, onde se chega apenas por meio de barcos. No romance

---

<sup>173</sup> “De agora em diante eu devo simplesmente viver com o desconhecido, esta área da escuridão. Eu vim da escuridão. Eu vim direto da mente brilhante da minha mãe, uma mulher totalmente insegura e despreparada para a vida.”

*Desirada*, foi em La Désirade que tudo começou: as primeiras violações sexuais na família de Marie Noëlle, o nascimento das mulheres, e foi para lá que ela teve de ir destinada a reparar os traumas. Só então, pôde conhecer sua avó e juntar os cacos de sua identidade dilacerada. Dessa forma, percebemos a própria metáfora da ilha como um lugar de isolamento, de alienação, mas, também, de reconexão. Considerando a ilha como um lugar fechado e separado, a imagem que temos dela é, também, de um local de confinamento. Essas imagens que metaforicamente caracterizam a ilha nos trazem alguns ensinamentos: (1) ao pensar na história da protagonista Marie Noëlle, a ilha traz a ideia de alienação e frustração, como sugeri; (2) porém, quando falo das imagens de lugares isolados e separados que, conseqüentemente, trazem a ideia de exílio e expatriação, penso, por exemplo, na prisão onde Tituba esteve por dezessete meses. Apesar de considerar a cela um local de confinamento (metaforicamente como uma ilha separada), essa mesma cela, contraditoriamente, funcionou para Tituba como um lugar de estabelecer laços (como o que se criou ao conhecer Hester Prynne); e de tomar decisões (como pensar em seu discurso de defesa frente ao tribunal das bruxas quando foi interpelada); (3) ao pensar na ilha de Barbados, pensa-se na tenda isolada, separada, onde Tituba morou durante os anos em que esteve alforriada ao lado de Mama Yaya e para onde retornou 10 anos depois. A tenda – a ilha – tinha um sentido muito positivo, entretanto. Era local de reconexão e refúgio em face do sistema escravocrata existente naquela altura;

Outra associação positiva (4) que as imagens ilha-confinamento-isolamento me trazem é a casa do judeu onde Tituba viveu antes de retornar a Barbados. Embora ainda na condição de escrava, o lar da família D’Azevedo funcionou como uma prisão, em princípio. Porém, após o enlace afetivo com seu senhor, Tituba foi respeitada e a imagem da casa e do enclausuramento tornou-se um refúgio para ela;

Uma imagem (5) que metaforicamente se torna insular, trazendo associações com espaços fechados e separados, é a figura da ilha como útero materno. Em *Crossing the Mangrove*, a ilha de Guadalupe surge idealizada, representada como um lugar de escapismo e fuga, tal como vemos pela descrição da personagem Mira ao falar do Gully: um lugar mágico, que a sacia pela contemplação dos espíritos e a arrebatava numa espécie de regressão realizada pela própria natureza, que a faz voltar ao aconchego do útero materno, porque é um local privado, secreto e reconfortante – e daí associarmos essa imagem à ideia do Caribe como mãe:

I only like the gullies, alive, even violent. I bathe there. I sleep on their banks inhabited by batrachians. I twist my ankles on their slippery rocks. This is my realm and mine alone. Ordinary people are afear'd, believing the place to be the lair of spirits. So you never meet anyone there. [...] I had found my mother's bed. (1995: 32; 34)  
174

O útero materno é visto também como refúgio e consolo. Após confessar no tribunal das bruxas, Tituba retorna para sua cela em Ipswich. Ao se dar conta de que não mais encontraria Hester Prynne na prisão por ela ter se suicidado, Tituba declara:

I screamed down the door of my mother's womb. My fist broke her bag of waters in rage and despair. I choked and suffocated in this black liquid. I wanted to drown myself. [...] Mother, will our torture never end? If this is how things are, I shall never emerge into the light of day. I shall remain crouched in your waters, deaf, dumb, and blind, clinging like kelp to your womb. I shall cling so tightly you'll never expel me and I shall return to dust without you, without ever having known the curse of day. Mother, help me! (2000: 111)<sup>175</sup>;

Podemos pensar (6), ainda, na ilha antilhana como o corpo da mulher: em *I, Tituba*, a violação que os corpos femininos recebem desde Abena à Tituba simboliza a violação e degradação com que as ilhas foram submetidas desde a colonização. O corpo feminino é alvo de

---

<sup>174</sup> “Eu gosto das ravinas, vivas, violentas. É lá que eu me banho. É lá que durmo, nos bancos onde os batráquios habitam. Eu torço meus calcanhares em suas rochas escorregadias. Aquele é o meu reino, somente meu. Pessoas comuns ficam com medo, porque acreditam que o lugar é um covil de espíritos. Então, nunca encontro ninguém lá. [...] Lá eu encontrei o leito da minha mãe.”

<sup>175</sup> “Eu gritei da porta do útero da minha mãe. Meu punho estourou a bolsa com fúria e desespero. Eu me engasguei e me sufoquei no líquido escuro. Eu queria me afogar mesmo. [...] Mãe, nossa tortura nunca acabará? Se as coisas forem mesmo assim, eu nunca vou querer ver a luz do dia. Eu deveria permanecer encolhidinha nas suas águas, surda, cega e muda, agarrada como alga em seu útero. Eu ficaria tão agarradinha em você que você nunca daria a luz a mim e eu retornaria ao pó sem você, sem nunca ter experimentado a maldição de conhecer o dia. Mãe, me socorre!”

aviltamento, exploração e desonra no romance. Vemos essas imagens logo nas primeiras páginas com o estupro de Abena; encontramos exploração e repressão das mulheres brancas puritanas pela sociedade patriarcal; vemos Hester lutar contra a desonra de um adultério; ouvimos Tituba descrever os enforcamentos que presenciava (tanto de Abena como os de mulheres acusadas por feitiçaria) nas praças de Salém; testemunhamos a própria execução da protagonista ao final do romance. O corpo da mulher é ‘entregue’ nas mãos de homens brancos que acusam, julgam e executam. A exposição de seus corpos torna-se duplamente escárnio e conquista; conquista do colonizador e escárnio da sociedade que os controla. Michelle Smith explica que “the Caribbean, too, now drawn into this circle of “history”, of “signification and discourse”, can be read as having suffered the humiliation of a loveless possession” (1995: 604).<sup>176</sup> Essa “possessão sem amor” se deu por mãos francesas, inglesas, espanholas e holandesas ao chegarem às Antilhas e é reconstruída simbolicamente nos corpos femininos expostos à vergonha e à repressão;

Por fim (7), uma imagem metafórica bastante positiva da ilha é a ideia que a separação e o isolamento podem trazer se pensarmos na figura do *marron*. Como mencionei no capítulo II, os *marrons* são os escravos fugitivos que montavam as suas comunidades quilombolas em lugares afastados, separados, nos entornos da ilha. Sabemos que *marronnage* (o estado de quilombismo) possui uma conotação positiva na história antilhana. Assim, a ideia do quilombola que vive isoladamente reverbera a figura que inspira resistência e o desejo de alcançar a liberdade através da rebeldia – tal como o faz Tituba. Dessa forma, e diferente de outras personagens, Condé parece conferir um outro final para Tituba, contrariando a ideia da heroína alienada e sem esperança, colocando-a numa metamorfose que vai da alienação à conscientização – e, por isso, à descolonialidade. Prova-se, mais uma vez, que Tituba figura-se como a nova *mestiza* autora da *disorder*, como a incorporação de Sycorax que responde aos anos de apagamento histórico das Antilhas, isto é, o apagamento das narrativas da escravidão, como tenho sugerido. A narrativa da escravidão pelos olhos de Tituba, mulher caribenha, nos revela algo que Condé já havia afirmado (2000: 162): “There is nothing West Indian society hates more than facing the reality of color prejudice which reminds it of the days of

---

<sup>176</sup> “O Caribe, também, uma vez mergulhado neste círculo de “história”, de significação e discurso”, pode ser considerado como tendo sofrido a humilhação de uma posse sem amor”.

slavery, of the time when to be black was a curse and to possess a fair skin was regarded as a blessing.”<sup>177</sup> Na próxima seção, veremos como tem emergido uma perspectiva feminista na esfera literária no Caribe que tem procurado desafiar paradigmas e escrever a partir do olhar da mulher caribenha, i/emigrante, afro-descendente.

#### IV.III – AS FILHAS CARAÍBAS

No início deste capítulo, falei sobre a primeira onda emigrante que impactou os estudos literários. No entanto, escritoras que emergiram a partir dos anos 70 têm criticado a escrita caribenha da primeira onda como uma tradição composta exclusivamente por homens. A própria Condé reivindica a presença de outras mulheres emigrantes. Michèle Lacrosil e Mayotte Capécia são alguns nomes mais influentes de emigrantes caribenhos ainda na primeira onda literária. Lacrosil começou a publicar nos anos 60, enquanto Capécia começou grande parte da produção ainda nos anos 40. Ao que concerne a crítica literária, por exemplo, Carole Boyce Davies (1990: 12) ressalta que, quando George Lamming escreveu “The Peasant Roots of The West Indian Novel”, em 1978, ele não fez referência a absolutamente nenhuma mulher em seu texto “despite the fact of the centrality of women in the peasant culture here in the Caribbean, as elsewhere”<sup>178</sup>, diz ela.

É curioso, embora incoerente, observarmos que, enquanto escritores emigrantes da primeira onda se envolviam em movimentos políticos e sociais e lutavam por libertação, a discussão sobre a condição das mulheres, sua luta e sua libertação não fora colocada em pauta. Ou seja, enquanto antilhanos influentes estavam engajados em lutas políticas, os assuntos sobre a emancipação e direitos das mulheres pareciam ficar invisíveis, o que nos prova, até certo ponto, que a sociedade caribenha não estava engajada na luta feminista. Um dos fatores que muito contribuiu para as desigualdades de gênero foi o fato de que as mulheres caribenhos – escritoras, artistas – não fossem reconhecidas como peças fundamentais na luta contra o sexismo e o patriarcado. Apesar disso, há, hoje, grupos feministas importantes no

---

<sup>177</sup> “Não há nada que a sociedade antilhana odeie mais do que encarar a realidade do racismo, porque isto lembra os dias de escravidão, o tempo em que os negros eram uma maldição e possuir uma pele clara era considerado uma benção”.

<sup>178</sup> “Apesar do fato de que houve um protagonismo das mulheres camponesas aqui no Caribe, bem como em outros lugares.”

Caribe, como o CAFRA (Caribbean Association for Feminist Research and Action), localizado em Trinidad.

Entretanto, a crítica literária feminista caribenha começou a florescer nos anos 70 e 80, estando, ainda, em processo de desdobramento e articulação.<sup>179</sup> Nomeadamente, o romance *The Bridge of Beyond*, de Schwarz-Bart (publicado originalmente em 1972 como *Pluie et vent sur Télumée Miracle*) foi precursor ao desafiar paradigmas da sociedade antilhana em termos do lugar da mulher negra, seu empoderamento e sua sexualidade. Contudo, a crítica literária feminista nas Antilhas encontra-se, ainda, num processo de reescrita, onde não há nada fechado ou totalizado. Entendamos este processo: não se pode falar de literatura antilhana sem, prioritariamente, termos em mente que ela deve ser inserida dentro dos discursos imperialistas que envolveram a vida de muitos escritores/as para, mais tarde, emergir contra esses próprios discursos por meio da escrita descolonial. A condição das mulheres parece-me compreensível: enquanto o que temos visto por meio da literatura descolonial no sentido epistemológico é o ‘dar voz’; o ‘tirar da invisibilidade’ a voz das mulheres, na escrita de autoria feminina caribenha, entretanto, parece-me que, mais importante que trazer essa voz à baila, é encontrar essa voz, é descobri-la. Onde está a voz não-assimilada, anti-ventriloquizante, descolonial e fraturante das escritoras caribenhas? Não parece evidente que antes de quebrar o silêncio, seja preciso repensar as identidades que construíram a mulher caribenha como um ser em silêncio, inaudível? A partir do momento em que a ausência histórica é suprida e a inabilidade de expressar seu posicionamento (ainda que na língua dos senhores) é desconstruída, encontraremos essas muitas vozes antilhanas como necessidade de uma forma de expressão que subverte e descoloniza os discursos imperiais. O que muitas mulheres caribenhas têm procurado fazer nas últimas décadas é encontrar as suas vozes e deixá-las florescerem, sobretudo, na crítica literária, desmontando a ideia de que a literatura das Antilhas é uma tradição masculina.

Como em *I, Tituba*, a narrativa em primeira pessoa parece fundamental na busca por essa voz descolonial. Betty Wilson, citada por Davies (1990: 5), afirma que “The autobiographical first person narrative is particularly suited to the woman’s introspective journey”.<sup>180</sup>

---

<sup>179</sup> Ver Davies, Carole Boyce; Savory Fido, Elaine. *Out of the KUMBLA. Caribbean Women and Literature*. Trenton: Africa World Press, 1990.

<sup>180</sup> “A narrativa autobiográfica em primeira pessoa é particularmente apropriada para a jornada introspectiva da mulher.”

A jornada introspectiva gera uma consciência da condição da mulher; uma consciência feminista. O próprio texto é, por isso, um local de reinscrição da história dessas mulheres na História. Nessa viagem interior, a escritora encontra, fatalmente, sua visão feminista potencializada pela experiência da i/emigração. Mais uma vez, e como temos falado nesse trabalho, venho reforçar a importância da narrativa autobiográfica como um lugar da história da mulher na História. E aqui, falamos precisamente e simultaneamente da reinscrição de duas mulheres na História: Condé e Tituba.

O movimento de mulheres na região das Caraíbas vem se desenvolvendo e se consolidando, também, mas não principalmente, devido ao contato com outros feminismos fora da região. Como disse anteriormente, a própria experiência de i/emigração contribuiu (e contribui) para o contato com outros feminismos e, inevitavelmente, promove laços com outras mulheres, entrelaça histórias, desperta consciências sobre sexismo, racismo, luta de classes. Contribui para a criação de diálogos interculturais na zona de contato, obviamente. Há muito ainda a ser descoberto acerca do(s) feminismo(s) caribenho, porque acredito que cada ilha mereça receber um olhar particular no mosaico, o que, por ora, não é a intenção deste estudo. No entanto, não há dúvidas de que as experiências de assimilação, alienação, migração, desterritorialização e descolonização promovam uma redefinição da literatura caribenha de autoria feminina e ajude a expandir os conceitos e ideias acerca do feminismo.

Está claro que Condé ficcionaliza sua própria experiência de migração, deslocamentos, rompimentos, e descontinuidade através de suas personagens, como temos visto, e como estou convencida de que Tituba vem a ser um exemplo da expansão desses conceitos. Vève Clark (1990: 304) nos traz a noção de “diaspora literacy” (letramento diaspórico) que ela define como uma habilidade de ler e compreender os discursos da África, Afro-América e Caribe através de uma perspectiva autóctone. Para compreender esses discursos, é preciso que haja envolvimento social e político a partir de experiências vividas. Nada mais óbvio do que pensarmos, primeiramente, na própria autora que vivenciou em sua jornada tanto os componentes sociais como políticos desse fenômeno. Pensar em letramento diaspórico significa pensar em Tituba e Condé como quilombolas (*marrons*) – porque desafiam sistemas e ideologias e, principalmente, porque resistem às estruturas dominantes. Assim, se pensarmos na e/imigração como uma ferramenta inspiradora para o trabalho criativo, podemos conceber a escrita caribenha de autoria feminina como uma confluência de outras



literaturas (africanas, ameríndias, européias) que a torna, em sua essência, uma escrita crioulezada.

Em entrevista dada a Ann Scarborough<sup>181</sup>, Condé expõe sua visão feminista:

American feminism is, for us too alien; there is this idea of war between the sexes that we cannot accept, because we believe that men and women are all victims of colonialism and the two of us have to fight together. [...] We don't believe they are enemies, just spoiled by ourselves. (Scarboro: 210)<sup>182</sup>

Ao dizer que tanto homens e mulheres antilhanos eram vítimas do colonialismo e deveriam lutar juntos, Condé parece falar claramente em termos da tensão entre o feminismo branco norte-americano e o feminismo negro, e retomar o conceito de *womanism* descrito por Alice Walker em sua obra *In Search of Our Mother's Gardens*:

A woman who loves other women, sexually and/or non-sexually. Appreciates and prefers women's culture, women's emotional flexibility (values tears as natural counterbalance of laughter), and women's strength. Sometimes loves individual men, sexually and/or non-sexually. Committed to survival and wholeness of entire people, male *and* female. Not a separatist, except periodically, for health. Traditionally universalist [...] Loves music. Loves dance. Loves the moon. *Loves* the Spirit. Loves love and food and roundness. Loves struggle. *Loves* the Folk. Loves herself. *Regardless* [...] Womanist is to feminist as purple to lavender. (Walker, 1983: xi; xii)<sup>183</sup>

---

<sup>181</sup> Scarborough, Ann Armstrong. *Afterword to I, Tituba, Black Witch of Salem* (187-225).

<sup>182</sup> “O feminismo americano [norte-americano] é, para nós, alien; existe essa ideia de guerra entre os sexos que nós não aceitamos, porque acreditamos que homens e mulheres são igualmente vítimas do colonialismo e todos/as devem lutar juntos. [...] Nós não acreditamos que homens sejam inimigos, mas apenas mimados por nós.”

<sup>183</sup> “Uma mulher que ama outras mulheres, sexualmente e/ou não-sexualmente. Admira e prefere a cultura das mulheres, a flexibilidade emocional das mulheres (valoriza as lágrimas para contrabalançar naturalmente com o riso), e sua força.

O conceito de Walker se torna aqui central porque ressalta aspectos culturais da comunidade afro-americana a partir da experiência vivida. Entretanto, apesar de ser um conceito que carrega uma expressão cultural bastante positiva, *womanism* requer novas definições, uma vez que o movimento das mulheres está envolvido em pautas que intersectam. Feministas como Chikwenye Ogunyemi, por exemplo, associam o termo ao feminismo negro para distanciá-lo das pautas do feminismo branco ocidental. É importante dar ênfase nas experiências vividas porque elas possuem seus particularismos próprios e, por isso, parece evidente que Condé deseja chamar à atenção para o contexto das mulheres afro-caribenhas que, em termos de competição ou ódio aos homens, se dissocia de algumas pautas feministas ocidentais. O feminismo concebido a partir do olhar da mulher afro-caribenha é definido em termos de liberdade entre os gêneros e não só, mas, também, em termos de emancipação e inclusão do ser humano como um ser social. Ou seja, falamos aqui de uma perspectiva que reconstrói o olhar feminista a partir da experiência de povos que foram silenciados e marginalizados: a perspectiva descolonial.

Embora Condé deixe clara a sua consciência feminista, é interessante ver o que ocorre no relacionamento entre Tituba e John Indian, por exemplo. Sendo ambos vítimas do sistema escravagista em Barbados, a lógica do pensamento feminista negro juntamente com a noção de *womanist* seria que ambos reivindicassem para si a liberdade e integração na sociedade, ou se juntassem em movimentos independentistas na ilha. O comportamento de John Indian vai de encontro a esses preceitos. Ele age conforme as normas sociais do sistema patriarcal. Logo ao primeiro encontro, John Indian repreende Tituba pelo seu aspecto físico descuidado: “It’s not surprising people are afraid of you. You don’t know how to talk and your hair is tangle. You could be lovely if you wanted to.” (2000: 13)<sup>184</sup>; quando decidem morar

---

Às vezes ama os homens, sexualmente e/ou não-sexualmente. É comprometida com a sobrevivência e a integridade de todo o seu povo, homens e mulheres. Não é separatista, exceto periodicamente, por causa da saúde. Tradicionalmente universalista. [...] Ama a música. Ama a dança. Ama a lua. *Ama* o Espírito. Ama o amor e a comida e tudo ao seu redor. Ama a luta. *Ama* o Folk. Ama a si mesma. Independente de qualquer coisa. [...] A *womanista* está para a feminista como o púrpura está para a lavanda.

<sup>184</sup> “Não é de se surpreender que as pessoas tenham medo de você. Você não sabe falar e seu cabelo é todo emaranhado. Você poderia ser adorável se você quisesse.”

juntos, ele a repreende mais uma vez pelo seu estilo de vida e o lugar onde vive: “I’m not a bush nigger, a maroon! I’ll never come and live in that rabbit hutch of yours up in the woods. If you want to live with me you’ll have to come to my home in Bridgetown.” (2000: 17) <sup>185</sup>. John Indian representa, aqui, a assimilação do sistema patriarcal e colonizador que bifurca seu entendimento entre natureza x cultura. <sup>186</sup> O estilo de vida de Tituba representa simbolicamente a essência antilhana: o contato com a natureza, com as plantas e os animais de que necessita para suas práticas mágicas e religiosas. Ao falar da aparência física de Tituba, John Indian reforça o estereótipo da bruxa como um ser feio e negligenciado, o instrumento do demônio. A presença de Tituba, embora de aparência supostamente decadente, é destabilizadora entre os escravos porque, antes mesmo que ela soubesse, já era sabido por toda a ilha da filha adotiva de Mama Yaya dotada de poderes sobrenaturais. A visão de mundo de John Indian parece ser a mesma dos brancos colonizadores que acreditavam que as escravas feiticeiras usassem seus poderes para o mal. Curioso é que ele, descendente dos Arawaks e dos Nagos, mostra total alienação em termos de intimidade e relacionamento com sua terra e seu povo.

Embora John Indian seja o ‘responsável’ por fazer Tituba retornar à escravidão e mais tarde, por tirá-la de sua terra, ironicamente, sua função é ao mesmo tempo ambivalente, porque ele também representa uma figura de acalento para Tituba. Além disso, ele é responsável por introduzir Tituba à sua sexualidade e, sendo ela uma mulher sensual, a sexualidade é mais um caminho de emancipação e liberdade para a personagem. Antes de ser presa, Tituba descreve nostalgicamente suas noites de amor e confessa (2000: 50) que os únicos momentos de felicidade na sua pobre existência são aqueles ao lado de John Indian.

---

<sup>185</sup> “Eu não sou um negro do mato, um quilombola! Eu nunca irei morar com você naquele seu ninho de coelho lá na floresta. Se você quiser viver comigo, você terá que ir para a minha casa em Bridgetown.”

<sup>186</sup> John Indian reforça velhos clichês da sociedade ocidental contemporânea. Em meio aos sofrimentos de Tituba em Salem, ele “gently complained”: “You’re neglecting yourself, wife. You used to be a meadow where I grazed. Now the tall grass of your pubis and the tufts of your armpits almost disgust me.” (2000: 66). (“Você está sendo negligente com você mesma, minha esposa. Você costumava ser um campo onde eu pastava. Agora a grama alta da sua púbis e os tufos das suas axilas quase me dão nojo.”)

A despeito disso, a mesma dissonância ocorre em sua vida ao se relacionar com Christopher, como falamos no capítulo I. Tanto John Indian como Christopher agem conforme as leis patriarcais, evidenciando o *entrucamiento de patriarcado* (“entronque patriarcal”) – conceito proposto pela ativista feminista Julieta Paredes ao afirmar que com a colonização, o patriarcado ocidental entra em contato com o patriarcado indígena/africano e ambos colidem. Ao se confrontarem, um silencia o outro a fim de se constituir como principal, como hierarquicamente superior<sup>187</sup>. O patriarcado ocidental por sua vez é ancorado na lógica da complementaridade, superioridade e opressão ao gênero. Paredes explica (2014: 223) que esse confronto se dá ao reajustar o patriarcado originário e ancestral (que era, sim, patriarcado, porém, não com a mesma intensidade e violência do patriarcado europeu) ao patriarcado do colonizador. Ao se “entrucarem”, criam-se pactos entre os homens resultando numa enorme violência que recai sobre os corpos das mulheres duplamente, triplamente oprimidas. bell hooks (1994: 148) afirma que “Patriarchy, the institutionalized structure of male dominance, encourages males of all races and classes to define their masculinity by acts of physical aggression and coercion toward others, women and children”.<sup>188</sup> Isso explica, portanto, o fato de homens afro-americanos continuarem a exercer poder sobre as mulheres de cor (até os dias de hoje) reproduzindo um modelo de patriarcado já institucionalizado e interiorizado na sociedade.<sup>189</sup>

---

<sup>187</sup> Rita Segatto nos adverte quanto ao relativismo cultural (onde conceitos culturais e tradições parecem estar, historicamente, engessadas no tempo e no espaço), alegando que a história está constantemente mudando, inclusive nas comunidades indígenas.

<sup>188</sup> “O patriarcado, essa estrutura institucionalizada de domínio masculino, encoraja homens de todas as raças e classes a definir sua masculinidade através de atitudes como agressão física e coerção contra mulheres e crianças.”

<sup>189</sup> Gloria Anzaldúa traz um novo significado ao descrever o “macho” de hoje. Obviamente, com o olhar a partir de sua cultura, ela explica que o conceito “machismo” é uma invenção dos anglos. “Para homens como o meu pai, ser “macho” significava ser forte o bastante para proteger e sustentar minha mãe e nós, ainda sendo capaz de demonstrar amor.” Ela sustenta que o macho de hoje “tem dúvidas sobre sua capacidade de alimentar e proteger sua família”, sendo seu “machismo”, portanto, uma adaptação à opressão, à pobreza e à baixa auto-estima.(2005: 710). Sabemos que o sistema escravagista e as condições precárias de sobrevivência acabam por brutalizar as pessoas. Por isso, penso ser importante relacionar, alegoricamente, a condição de vida das famílias de escravos e ex-escravos e o desempoderamento e impotência dos homens que,

Por outro lado, a inserção do protagonismo e empoderamento feminino no romance se dá quando encontramos aspectos da cultura antilhana manifestados nas personagens: a transmissão de conhecimento existente entre as mulheres das comunidades das ilhas (ameríndias e negras) e seus rituais mágicos (indígenas, africanos, crioulos) de curandeirismo são fundamentais para termos essa noção de empoderamento e afiliação. No romance, Tituba afirma:

When I was not treating the slaves on the plantations I helped the maroon women. [...] One would ask me to fill her withered breast with milk. Another to treat the pain she had had since last giving birth. I listen to them chatter, finding amusement, relaxation, and pleasure in their conversations. (2000: 153)<sup>190</sup>

A própria figura de Mama Yaya inspirava temor e respeito entre os habitantes da ilha. Mama Yaya era líder espiritual e continuava a ser no mundo invisível, tal como é Tituba. Não podemos esquecer, obviamente, do protagonismo da personagem ao confessar pela própria vida no tribunal das bruxas em Salém. De maneira subversiva, Tituba inflama a imaginação dos puritanos da vila ao manipular seus medos. Durante o tempo em que esteve ao lado de Hester na prisão, Tituba foi aconselhada por ela a descrever o demônio “as a billy goat with an eagle’s beak for a nose [...]” (2000: 100)<sup>191</sup> e a falar sobre encontros com bruxas voando em suas vassouras. Orientada por Hester, o testemunho de Tituba causa um tremendo frenesi na comunidade e revela, segundo Nubia Hanciau (2004: 266), “uma cultura ocultada sincrética, incrustada entre os puritanos na Nova Inglaterra, embora não admitida.” Seu depoimento ocorre de modo fantástico e performático parodiando a narrativa pela habilidade de Tituba de apresentar ali, diante de todos, exatamente a identidade que lhe fora imputada: a escrava feiticeira, a louca, a histérica. Ela declara: “It went on for hours. I

---

diante de tantas humilhações e perda da dignidade, acabou por oprimir as mulheres e, também, brutalizá-las.

<sup>190</sup> “Quando eu não estava tratando dos escravos nas plantações eu ajudava as mulheres quilombolas. [...] Uma me pedia para encher seus peitos de leite. Outra, para tratar da dor que ela tinha desde a última vez que deu à luz. Eu as ouvia conversar, encontrar um pouco de descontração, tranquilidade e prazer nessas conversas.”

<sup>191</sup> “como um bode com um bico de águia no lugar do nariz”.

confess I wasn't a good actress.”(2000: 106)<sup>192</sup>. A comunidade, por sua vez, ao ter o seu desejo saciado, mantém Tituba viva para, provavelmente, interrogatórios posteriores. Isso se confirma ao final da sessão, quando Samuel Parris a procura e diz: “Well spoken, Tituba. You understood what we expected of you.” (*idem*)<sup>193</sup>. Assim, por meio da paródia, o depoimento de Tituba contribui para romper uma enorme barreira de classe naquela comunidade, pois as feitiçarias eram geralmente associadas às classes mais baixas, às escravas e às mulheres. Neste caso, encontramos na paródia uma estratégia ‘antiabsorção’/antiassimilatória funcionando como ferramenta para a descolonização de um modelo dominante.<sup>194</sup> Tituba revela que, de fato, o demônio esteve em contato com as crianças, em especial, com a filha e sobrinha de Samuel Parris e denuncia as duas mulheres que a acusavam de bruxaria: Sarah Good e Sarah Osborne. A partir dessa denúncia e em meio a sua performance, ela desbanca a elite puritana-educada revelando que todos/as na vila estavam envolvidos com o maligno. Subversivamente, então, Tituba desestabiliza a comunidade, pois mostra que as ideias fantásticas com seres malignos não eram ‘exclusividade’ da América, da África ou do Caribe. A feitiçaria europeia também se fazia presente na Nova Inglaterra.<sup>195</sup>

---

<sup>192</sup> “Levou horas. Eu devo dizer que não sou uma boa atriz.”

<sup>193</sup> “Muito bem dito, Tituba. Você parece ter entendido o que nós esperávamos de você”.

<sup>194</sup> Podemos, também, associar a ideia da paródia na performance de Tituba no tribunal à noção do *trickster* segundo Gates à propósito da teoria do “Signifying Monkey”. A citação é de Roger D. Abrahams sobre a significação: “Signifying seems to be a Negro term, in use if not in origin. It can mean a number of things; in the case of the toast about the signifying monkey, it certainly refers to the trickster’s ability to talk with great innuendo, to carp, cajole, needle and lie. It can mean in other instances the propensity to talk around a subject, never quite coming to the point. It can mean making fun of a person or situation. Also it can denote speaking with the hands and eyes, and in this respect encompasses a whole complex of expressions and gestures [...] Signifying is a technique of indirect argument or persuasion, “a language of implication” [...]” (*apud* Gates, 1983: 689). Ver mais em: Gates Jr., Henry Louis. “The “Blackness of Blackness”: A Critique of the Sign and the Signifying Monkey”. *Critical Inquiry*, 9: 4, June, 1983. 685-723

<sup>195</sup> Hanciau (parafrazeando Hansen, 1971 e Séguin, 1978) explica que “a feitiçaria britânica, mesmo atenuada – sem os grandes sabás, sem profusão de pactos diabólicos, com poucos componentes sexuais – não foi distinta na América, nem autônoma. O que se viu nas terras sob a dominação inglesa foi a

Notamos aqui que Condé transcontextualiza o tribunal das bruxas e tenta, ironicamente, descoloniza-lo quando apresenta uma nova versão (parodiada) da mulher escrava e subalterna. Assim, ela afirma que: “[...] I wanted to turn Tituba into a sort of female hero, and epic heroine, like the legendary “Nanny of the maroons.” I hesitated between irony and a desire to be serious. The result is that she is a sort of mock-epic character.” (Scarboro 201)<sup>196</sup>.

Em entrevista à Françoise Pfaff (1996: 60),<sup>197</sup> Condé argumenta que alguns críticos não compreendem a ironia da narrativa. Ela define a obra como um pastiche do romance heróico feminino, uma paródia que contém diversos clichês sobre a sacrossanta avó e a relação das mulheres com o sobrenatural. Podemos, sim, observar em vários momentos da obra sua hesitação entre a seriedade e a ironia. A execução de Tituba antes da emboscada à Casa Grande junto a Iphigene, por exemplo, traz importante alusão aos enforcamentos de escravos e bruxas recorrentes em épocas de puritanismo e escravatura. Ao ser capturada, um dos fazendeiros exclama: “Well, witch, what they should have done to you in Boston, we’re going to do here! And you’ll meet up with your sisters who left before you did! And a good Sabbath to all!” (2000: 171).<sup>198</sup> Está implícito nesta fala que Tituba seria executada pelas duas principais razões que a fazem protagonista em sua história de vida: por ser uma *marron* e promover a rebelião de escravos e pela sua habilidade em dinamizar o mundo sobrenatural. Tituba descreve o momento em que fora levada para a forca: “I was the last to be taken to the gallows. All around me strange trees were bristling with strange fruit” (2000: 172).<sup>199</sup> A menção à “strange fruit” faz alusão à música cantada por Billie Holiday, “Strange Fruit”, famosa por retratar o drama do enforcamento dos negros pelos brancos:

mesma feitiçaria europeia, um pouco mais tardia, diferenciada apenas em intensidade. (Hansen *apud* Hanciau, 2004: 265).

<sup>196</sup> “[...] Eu quis transformar Tituba num tipo de heroína épica, como a legendária “Nanny dos quilombolas”. Eu hesitei entre a ironia e o desejo de ser séria. O resultado é que ela é um tipo de personagem épico-satírico.”

<sup>197</sup> Pfaff, Françoise. *Conversations with Maryse Condé*. University of Nebraska P, 1996.

<sup>198</sup> “Muito bem, bruxa, o que eles deveriam ter feito com você em Boston, nós vamos fazer aqui! E você se encontrará com suas irmãs que partiram antes de ti! E um bom Sabbath a todos!”

<sup>199</sup> “Eu fui a última a ser levada para a forca. Tudo ao meu redor eram árvores estranhas com frutos estranhos.”

Southern trees bear a strange fruit  
 Blood on the leaves and blood at the root  
 Black bodies swingin' in the Southern breeze  
 Strange fruit hangin' from the poplar trees<sup>200</sup>

Dessa forma, Condé nos oferece uma leitura interdiscursiva do romance quando reúne elementos históricos em seu texto promovendo uma narrativa híbrida onde testemunhamos a escravatura pelas lentes de Tituba; o genocídio indígena (ameríndio) quando somos informados por John Indian que seu pai foi o último Arawak remanescente da ilha (2000: 02); o holocausto presentificado na figura de Benjamin e sua família perseguida; a misoginia que encarcera adúlteras e queima feiticeiras. Assim, a história de Tituba toca outros rizomas ao entrecruzar outras histórias na sua própria narrativa de vida e, por conseguinte, a re-inscrição dessas histórias na História. Esse processo, por sua vez, confirma o letramento diaspórico na obra: é através da experiência de vida de Tituba que somos capazes de encontrar uma pluralidade de outros discursos ao longo do romance.

Ao utilizar estratégias de leitura como a paródia, a ironia, as alusões históricas e a própria hipocrisia como ferramentas para uma narrativa descolonial, Condé denuncia a própria sociedade. Para ela, escrever o romance “was an opportunity to express my feelings about present-day America. I wanted to imply that in terms of narrow-mindedness, hypocrisy, and racism, little has changed since the days of the Puritans” (Sacarboro, 203).<sup>201</sup> Vemos, assim, como a subjetividade de Tituba vai se metamorfoseando ao longo da narrativa em decorrência de seus encontros antagônicos com outros sistemas sociais de tal forma que somos apresentadas a uma heroína com novos valores e que tenta reestruturar sua posição marginal. Nesse mosaico discursivo, entre (inter)(trans)discursos, Condé acaba por resgatar um mito e o faz como ato político, porque denuncia estruturas de poder, o racismo e a violência.

No capítulo V, discorrerei sobre o encontro entre Tituba e Hester Prynne em termos de afiliação e conflitos entre diferentes pautas

---

<sup>200</sup> “Árvores do sul produzem um fruto estranho  
 Sangue nas folhas e sangue nas raízes  
 Corpos negros balançando na brisa do sul  
 Fruto estranho pendurado nos álamos”.

<sup>201</sup> “era uma oportunidade de expressar o que eu sentia sobre a América de hoje em dia. Eu queria reforçar isso em termos de mentalidade estreita, hipocrisia e racismo; pouco mudou desde os dias dos Puritanos.”



feministas. Veremos mais uma estratégia descolonial no romance: a reescrita histórica, desafiando discursos hegemônicos, desenterrando heroínas silenciadas e valorizando o conhecimento da mulher.



## CAPÍTULO V: QUANDO OS ENCONTROS SÃO AFILIATIVOS

*Why were they calling you a witch?  
Once again, swept up in a wave of sympathy for  
this unknown woman, I made up my mind to  
explain. Why, in your society...  
She interrupted me violently. It's not my society.  
Aren't I an outcast like yourself? Locked up  
betwween these walls?  
I corrected myself. Why in this society does one  
give the function of witch an evil connotation?  
The witch, if we must use this word, rights  
wrongs, helps, consoles, heals..." (2000: 96)<sup>202</sup>*

Gostaria de começar este capítulo a partir da problematização do momento em que Tituba está na prisão enquanto aguarda o dia de sua audiência. Na análise que segue, discorrerei sobre os encontros que se filiam no romance. A abertura para um relacionamento interracial-cultural gera esforços para “expandir e descolonizar os horizontes emocionais e epistêmicos das pessoas” – como reforça Moya (2012: 175). São relacionamentos que promovem uma transformação emocional e epistêmica decorrentes da associação voluntária em busca do “Loving Eye”, descrito no início deste trabalho. A abertura emocional, as confissões, o compartilhamento de experiências e histórias entre Tituba e Hester, por exemplo, colaboram para a prática descolonial porque a experiência vivida é dividida sob a perspectiva do outro. De acordo com Moya (2012: 177), quando nos abrimos para ouvir a experiência do outro, acabamos reconsiderando nossas próprias experiências, valores e interpretações que fazemos desse outro. É nesta perspectiva que gostaria de começar as próximas linhas. A partir da análise em que as alianças/amizades interraciais contribuem para confrontar o outro e suas atitudes sobre raça e racismo, contribuindo

---

<sup>202</sup> “Por que eles estão te chamando de feiticeira?

Mais uma vez, movida por uma onda de simpatia por esta mulher desconhecida, eu decidi explicar. Por que, na sua sociedade...

Ela me interrompeu com furor. Não é a minha sociedade. Eu não sou uma avacalhão, assim como você? Trancada no meio destas paredes?

Eu me corriji. Por que nesta sociedade as pessoas dão à feiticeira uma conotação diabólica? A feiticeira, se é que devemos usar esta palavra, corrige erros, ajuda, consola, cura...”

para uma melhor compreensão sobre como as relações de poder são organizadas na sociedade.

Cercada pelo preconceito das outras prisioneiras que também dividiam a mesma cela, Tituba é tirada à força e acorrentada nos corredores. Sangrando e com frio, ela ouve uma voz que vem de outra cela, e que diz: “There’s room here for two. Let that poor creature come in.” (2000: 95).<sup>203</sup> Quem a interpela é Hester<sup>204</sup>, filha de puritanos ingleses que chegaram à Nova Inglaterra; grávida e condenada por adultério. A partir daí, Hester e Tituba travam uma aliança de amizade com perspectivas e olhares pelos quais sugiro percorrer neste capítulo.

A estratégia da autora em unir duas protagonistas distintas, de lugares, classes, etnias e realidades diferentes, caracteriza o que Rody chama de “horizontal feminist plot” (2001: 191), ou seja, o estabelecimento de encontros e filiações com outras mulheres na ficção, atravessando as fronteiras de raça, classe e nação, num contínuo processo de interseccionalidade. Dessa forma, Condé estabelece um encontro cultural-intertextual ao trazer e recriar uma nova Hester, tal como fez com Tituba, sob uma perspectiva feminista. Rody também caracteriza estes encontros afiliativos de “cross-race sisterhood” (2001: 192) para ilustrar os cruzamentos culturais, históricos e étnicos que ocorrem entre as personagens na obra. Dentro da narrativa horizontal, há um desprendimento garantido pelas relações pós-modernas e descoloniais que permite que a autora brinque com textos canônicos num processo de recuperação, mais uma vez, da voz subalterna da mulher invisibilizada pela história. Nomeadamente, Condé subverte o cânone ao entrar no universo textual do século XVII e transformar a heroína branca numa feminista, de forma que, no contexto da literatura pós-colonial, ela também possa ganhar voz para reagir e denunciar o sistema patriarcal do qual é vítima.

O diálogo entre Hester e Tituba se desenrola quando Hester questiona o nome de Tituba:

---

<sup>203</sup> “Há lugar para duas aqui. Deixe esta pobre criatura entrar.”

<sup>204</sup> Hester Prynne é a protagonista da obra de Nathaniel Hawthorne, *The Scarlet Letter*, publicada nos Estados Unidos em 1850. A história se passa quando os puritanos chegam a Salém no século XVII. Hester, que a princípio achava que seu marido havia sido morto, acaba se relacionando com o reverendo puritano Dimmesdale. Grávida dele, ela é condenada pelo crime de adultério, exposta à humilhação pública e passa a usar a letra “A” em seu peito onde quer que vá por quase sete anos, tornando-se assim, uma figura de escárnio e vergonha para a sociedade puritana da época.

Who gave it to you?  
 My father gave it to me.  
 Your father? Her lip curled up in irritation. You  
 accepted the name a man gave to you? [...] Isn't it  
 the same for every woman? First her father's  
 name, then her husband's? (2000: 96)<sup>205</sup>

O encontro entre uma protagonista afro-caribenha com uma protagonista inglesa nos permite compreender a estratégia da autora em recuperar não apenas vozes femininas, mas trazer para a esfera da literatura descolonial, Hester Prynne, como a primeira mulher feminista da Nova Inglaterra, acordada pela poética descolonial de Condé. Engajando-se na revolução juntamente com Tituba, elas descolonizam o romance americano, uma vez que Condé acaba por propor a revisão de um texto canônico através da figura subalterna de Hester Prynne e de sua aliança com Tituba. Dessa forma, a autora recontextualiza, portanto, a obra de Nathaniel Hawthorne pelo viés da crítica feminista descolonial.

Para além disso, não posso deixar de chamar a atenção para as políticas de localização e as implicações que essas afiliações geram. Vemos claramente que apesar das diferenças culturais, linguísticas, históricas e étnicas, ambas as protagonistas estão engajadas numa camaradagem em prol da construção de redes afiliativas para influenciar outras mulheres (tal como Tituba tenta fazer com Elizabeth Parris e as mulheres da comunidade quilombola em Barbados). Já falamos anteriormente que tanto os estudos feministas como os estudos pós-coloniais estão engajados em questões de representação da mulher, da sua voz, da marginalização e dessas relações na literatura. Por isso mesmo se co-relacionam mutuamente. Ao faltar lentes pós-coloniais nas teorias feministas, servimo-nos das teorias pós-coloniais e vice-versa. Isso significa, por exemplo, que temos na figura de Hester a representação do feminismo ocidental (first world feminism) em diálogo com o feminismo do terceiro mundo representado na figura de Tituba,

---

<sup>205</sup> “Quem te deu esse nome?

Meu pai me deu esse nome.

Seu pai? Seus lábios se torceram de irritação. Você aceitou um nome que um homem deu a você? [...] Não é assim pra toda mulher? Primeiro o nome do pai, depois o nome do marido?”

ou seja, o feminismo periférico-latino-americano – que aborda questões pertinentes à raça, gênero e classe social.<sup>206</sup>

Verificamos que há, entretanto, tensões entre o feminismo ocidental branco e o feminismo negro da mulher de terceiro mundo. A experiência da mulher negra em termos de luta contra o sexismo, racismo e classicismo tem se distanciado ao longo dos anos da experiência da mulher branca ocidental. Ao contrapor posicionamentos entre duas mulheres em seu texto, Condé parece criticar, também, a tradição literária que desprivilegiou o trabalho de mulheres negras por muito tempo, e parece resgatar, através de Tituba, espaço para que o movimento de mulheres negras seja discutido. Barbara Smith (2000: 05) explica que “we have been categorically denied not only literacy but the most minimal possibility of a decent human life.”<sup>207</sup> Ela afirma que as políticas do feminismo negro possuem uma relação direta com a literatura da mulher negra, pois aquele abriria espaço para que a experiência de vida dessas mulheres fosse explorada em trabalhos literários, saindo, portanto, da invisibilidade. Segundo ela, há a necessidade de se ter uma crítica literária negra que receba “works written by persons outside the “mainstream” of white/male cultural rule” (*idem*).<sup>208</sup> Smith reivindica um corpo teórico afro-americano, bem como uma abordagem feminista negra que entrelace as categorias gênero/raça/classe. Ou seja, um movimento de mulheres negras (afro-americanas/caribenhas, neste caso) bem estruturado é pré-requisito para uma abordagem mais rica e ampla das mulheres de cor no campo literário.

Da mesma forma, para bell hooks, a única arma para se combater o sexismo seria um movimento político que permitisse mudar a consciência, o comportamento, as instituições:

---

<sup>206</sup> O objetivo dessas representações é colocar o movimento das mulheres em diálogo, observando as especificidades e as experiências das mulheres, e não apresentá-los isoladamente. A noção de feminismo do terceiro mundo e feminismo ocidental é apenas uma representação de como esses conceitos são construídos nas personagens. Mais adiante, falarei da necessidade de um feminismo translocal que compreende as particularidades dos feminismos dentro das políticas de localização. Caren Kaplan, entre outras, deixa isso claro ao afirmar que precisamos nos engajar em políticas feministas transnacionais.

<sup>207</sup> “Nós temos sido categoricamente negadas não apenas ao letramento, mas à menor possibilidade de ter uma vida humanamente decente.”

<sup>208</sup> “trabalhos escritos por pessoas fora do padrão convencional da “regra cultural branca/masculina.”

an organized political movement to change consciousness, behavior and institutions. What we need is a feminist revolution in Black life. But to have such a revolution, we must first have a feminist movement. Many Black folks do not know what the word feminism means. They may think of it only as something having to do with white women's desire to share equal rights with white men. In reality, feminism is a movement to end all sexism and sexist oppression. The strategies necessary to achieve that end are many. We need to find ways to address the specific forms that sexism takes in our diverse communities. (hooks, 1992: 124)<sup>209</sup>

hooks nos fala em termos de combater o sexismo nas diversas comunidades. Condé parece colocar as pautas do feminismo negro na literatura pelas lentes de Tituba. “The feminist revolution in Black life” reivindicada por hooks se realiza quando Tituba se engaja na luta pela comunidade no movimento dos escravos contra as injustiças da casa grande.

Em razão da tensão provocada pelo encontro entre Hester e Tituba, percebemos que, enquanto Hester vê no homem seu verdadeiro inimigo, Tituba, sendo mulher e negra, pertence a dois grupos: ao dos africanos escravizados e ao das mulheres. Ela anseia pela sua liberdade mais do que qualquer outra coisa. Anseia pelo retorno a sua ilha e pelo fim do exílio numa terra que a rejeita. Seu comprometimento, antes de tudo, acena para a coletividade; para a liberdade de seu povo, sem excluir homens ou mulheres (muito embora ela seja igualmente oprimida tanto pelo patriarcado, como pelo racismo e, não posso deixar de mencionar, a opressão que sofria dos próprios homens negros [como nos casos de John Indian e Christopher] e das mulheres brancas [as puritanas] da comunidade). Por isso, o movimento das mulheres de cor,

---

<sup>209</sup> “O que nós precisamos é de uma revolução feminista na vida das mulheres negras. Mas, para ter tal revolução, nós precisamos, primeiramente, ter um movimento feminista. Muitas companheiras negras nem sabem o que a palavra feminismo significa. Elas devem pensar a respeito apenas como algo que tenha a ver com o desejo das mulheres brancas em ter direitos iguais aos homens brancos. Na verdade, o feminismo é um movimento que quer acabar com todo o sexismo e opressão sexista. As estratégias necessárias para alcançar este objetivo são muitas. Precisamos encontrar maneiras de direcionar as formas específicas que faz o sexismo permanecer em nossas diferentes comunidades.”

neste caso, o feminismo negro, vem reforçar que elas têm sido vítimas de sexismo, racismo e exploração econômica, entre outras, ao longo dos séculos. Logo, as mulheres de cor acabam por ter pautas próprias a respeito da opressão que sofrem. O feminismo negro/periférico mantém seu foco na experiência dessas mulheres e, por isso, é necessário um movimento para que elas possam direcionar suas realidades.<sup>210</sup> Entretanto, vê-se a importância de se interseccionalizar raça e classe em prol de um diálogo feminista transnacional. O diálogo entre Tituba e Hester promove uma revisão do feminismo branco-ocidental e do feminismo periférico-negro, uma vez que articula diferentes pautas em termos de raça, classe e localização – componentes que favorecem um olhar para as políticas transnacionais feministas. Simone Alexander (2014: 82) busca em Mary Friedman e Silvia Schultersmandl umas das percepções do feminismo transnacional: “Transnational feminism operates within an ‘antiracist and anti-imperialist’ ideological framework”<sup>211</sup>.

Hester se posiciona radicalmente contra a sociedade patriarcal – “It’s not my society. Aren’t I an outcast like yourself? [...] Locked up between these walls? [...] Life is too kind to men, whatever their color.” (2000: 96; 100).<sup>212</sup> Em Tituba vemos, além da denúncia contra a mesma sociedade, uma ávida preocupação pela sua liberdade e a liberdade do seu povo, sua alforria e seu sonho em retornar a sua antiga Barbados onde ela era livre antes de ter sido vendida como escrava. Em suas conversas com Hester, Tituba pondera ao pensar sobre John Indian:

The color of John Indian’s skin had not caused him half the trouble mine had caused me. Some of the ladies, however Puritan they might be, had not denied themselves the pleasure of flirting with him. (2000: 101).<sup>213</sup>

---

<sup>210</sup> Ver “Ain’t I a Woman?”, de Sojourner Truth (1851), disponível em <http://www.feminist.com/resources/artsspeech/genwom/sojour.htm> (acessado em 02 de outubro, 2016).

<sup>211</sup> “O feminismo transnacional opera dentro do âmbito ideológico anti-racista e anti-imperial.”

<sup>212</sup> “Não é a minha sociedade. Eu não sou uma avacalhão, assim como você? [...] Trancada em meio a estas paredes? A vida é muito gentil para os homens, independente da cor deles.”

<sup>213</sup> “A cor a pele de John Indian não causou a ele metade do sofrimento que a minha me causou. Algumas daquelas senhoras, independente do quão Puritanas fossem, não se negaram ao prazer de flertar com ele.”



Quando Hester planeja seu suicídio para se vingar da sociedade e do reverendo que a engravidou, bem como sonha em um dia escrever um livro que contasse a história de uma sociedade governada por mulheres, Tituba mostra-se relutante – “Not too short a moment, I teased. I like to take my time.” (2000: 101).<sup>214</sup> Hester a provoca:

You’re too fond of love, Tituba! I’ll never make a feminist out of you.

A feminist? What’s that?  
She hugged me in her arms and showered me with kisses.  
Be quiet! I’ll explain later. (2000: 101)<sup>215</sup>

De fato, Tituba é uma mulher de muitos amantes que ela mesma escolhe ter ao longo da vida e da morte – “sometimes I get the urge to slip into someone’s bed to satisfy a bit of leftover desire and my fleeting lover is delighted with his solitary pleasure” (2000: 178).<sup>216</sup> Novamente temos a ironia aparente no discurso, onde uma escrava vivendo na diáspora encontra na sexualidade uma forma de emancipação e poder sobre seu corpo. Aqui, Tituba subverte a noção estereotipada da mulher negra e do seu corpo como local de apropriação, desejo e prazer. Alexander (2014: 78) pontua essa questão ao explicar que Tituba “exerts self-ownership, becoming the agent of her (body) discourse”<sup>217</sup>. Entretanto, abraçar a sexualidade como empoderamento pode apresentar algumas ambivalências. Primeiro, se pensarmos na especulação que feministas negras sofrem baseada na ideia que pressupõe que uma feminista deve ser, supostamente, lésbica para se engajar no movimento. (Alexander, 2014: 80). Ângela Davis afirma que:

Tituba is a powerfully sexual being. She accepts and embraces her sexuality and does not allow the strong sexual attraction she feels for men to dilute her active solidarity with women, black as well as white. Yet, because of her defence of her

---

<sup>214</sup> “Ainda não. Preciso ter o meu tempo.”

<sup>215</sup> “Você é muito apaixonada, Tituba! Eu nunca faria de você uma feminista. Feminista? O que é isso?

Ela me abraçou e me encheu de beijos.

Fique quieta! Te explico depois.”

<sup>216</sup> “Às vezes eu sinto vontade de dar uma chegadinha na cama de alguém para satisfazer um pouco de desejo que me sobrou da vida, e meu amante do momento se deleita com seu prazer solitário.”

<sup>217</sup> “[Tituba] exerce posse dela mesma, se torna agente do seu (corpo) discurso.”

sexuality, she is reluctant to call herself a feminist. From our contemporary vantage point, feminists of all cultures may find enlightenment in her ambivalence (1992: x).<sup>218</sup>

A crítica de Davis está claramente endereçada à noção tradicional e separatista do feminismo branco ao considerar que relações heterossexuais sejam irreconciliáveis com as pautas feministas.<sup>219</sup> Esta ideia reflete uma cultura que atribui o feminismo a uma determinada orientação sexual. Logo, Tituba opera tentando subverter (e descolonizar) tais pensamentos. A meu ver existem duas maneiras, ainda que ambivalentes, através das quais Tituba realiza essa quebra de paradigma e desconstrói a noção de que o feminismo está, necessariamente, associado apenas à perspectiva lésbica: primeiro, ao abraçar, defender e aceitar a sua sexualidade; e, segundo, ao subverter o discurso que pressupõe que as mulheres nasceram exclusivamente para a heterossexualidade e para serem objetos (de posse) dos homens. No último caso, isso é observado quando as afiliações entre Tituba e Hester também possuem caráter sexual e, portanto, percebe-se uma perspectiva lésbica nas personagens.

No primeiro caso, Tituba defende sua sexualidade, por exemplo, num diálogo que se estabelece com sua senhora, Elyzabeth Parris. Claramente vemos o protesto da personagem ao questioná-la acerca da reação de Samuel Parris sobre a mudança no corpo da sua senhora após as massagens feitas por Tituba:

“What does your strict husband think about the change in your body?”

“My poor Tituba, how do you expect him to know?”

I raised my eyes upward. “I should have thought nobody was better placed than he is.”

She laughed even louder. “If you only knew! He takes me without removing either his clothes or

---

<sup>218</sup> “Tituba é um ser poderosamente sexual. Ela aceita e abraça a sua sexualidade e não permite que a forte atração sexual que sente pelos homens dilua [diminua] a solidariedade ativa que tem com as mulheres, tanto negras como brancas. Por isso, por defender a sua sexualidade, ela é relutante em ser chamada de feminista. Da nossa perspectiva contemporânea, feministas de todas as culturas são capazes de encontrar esclarecimentos em sua ambivalência.”

<sup>219</sup> É preciso chamar à atenção para o fato de que este era o posicionamento do feminismo branco anglo-americano radical dos anos 1970.

mine, so hurried is he to finish with the hateful act.”

“Hateful?” I protested. “For me it’s the most beautiful act in the world.[...] Doesn’t it perpetuate life?”

Her eyes filled with horror. “Be quiet! Be quiet! It’s Satan’s heritage in us”.[...]

“Tituba, don’t you think there’s a curse on being a woman?”

I was annoyed. “Goodwife Parris, all you talk about is male-diction. What is more beautiful than a woman’s body? Especially when it is glorified by man’s desire!” (2000: 42; 43)<sup>220</sup>

O sentido de enclausuramento no corpo desconstrói-se na figura de Tituba, visto que ninguém pode aprisionar o prazer de outrem. Ora, se no corpo se lê a opressão e a crueldade do sistema, Tituba acaba por encontrar nesse mesmo corpo objetificado uma forma de emancipação. Por isso ela afirma: “I myself have loved men too much and shall continue to do so”. (2000: 178).<sup>221</sup> Entretanto, Larysa Mykyta (2000) argumenta que o romance de Condé reforça a narrativa heterossexual ao equiparar sexo, violência e o desejo de abraçar a sexualidade como uma ânsia (inconsciente) de se tornar objeto sexual do outro, do homem (“[...] some men who have the virtue of being weak instill in us the desire to be a slave! (2000: 140)), alegando, portanto, que as mulheres são, inevitavelmente, atraídas e levadas (na narrativa) para seus homens. Mykyta (2000) alega, ainda, que embora Tituba seja uma mulher forte e independente, ela constantemente se submete aos desejos dos homens, o que, de certa forma, obscurece a construção de sua identidade sexual em

---

<sup>220</sup> “O que o seu marido tão severo achou da mudança em seu corpo?

Minha pobre Tituba, como você espera que ele saiba?

Eu levantei meus olhos. “Eu deveria pensar que ninguém estaria numa posição mais adequada.”

Ela riu ainda mais alto. “Se você soubesse! Ele me tem sem tirar as roupas dele ou as minhas, com pressa pra terminar o ato abominável.”

“Abominável?” Eu protestei. “Pra mim é o ato mais lindo do mundo. [...] Não é ele que faz perpetuar a vida?” Os olhos dela se encheram de pavor. “Fique quieta! Fique quieta! Isto é a herança de Satanás em nós”. [...] “Tituba, você não acha que existe uma maldição em ser mulher?”

Eu fiquei perturbada. “Senhora Parris, tudo o que você fala é ditado por homem! O que pode ser mais lindo do que o corpo de uma mulher? Principalmente quando ele é glorificado pelo desejo de um homem!”

<sup>221</sup> “Eu tenho amado muito os homens e continuarei a fazer isto.”

termos de suas alianças, amizades e intimidade com mulheres como Elyzabeth Parris e Hester. Dessa forma, a narrativa faz com que a perspectiva de uma intimidade emocional e sexual lésbica fique ‘embaçada’ no romance. Para Alexander (2014), todavia, a relação de Tituba com John Indian desafia as noções da mulher sexualmente passiva, de forma que se constitui como um enlace puramente sexual, ao contrário de uma relação de dependência sexual. (“He’d never been very brave or very intelligent or honest, but loving, yes!”)<sup>222</sup>. Mykyta, por sua vez, defende que Tituba não é somente escrava dos Parris, mas, metaforicamente, ela se coloca como escrava do próprio John Indian por ser ele o homem que lhe introduz à sexualidade e por quem Tituba, por vezes, age passivamente. Há, portanto, diferentes interpretações da sexualidade de Tituba: enquanto Alexander defende que a personagem possui total domínio de sua sexualidade a ponto de exercê-lo até mesmo sobre John Indian, Mykyta defende que Tituba é subjugada pelos homens com quem se relaciona e a ordem narrativa heterossexual permanece dominando o romance.

Entretanto, na noite em que o espírito de Hester visita Tituba na prisão, Condé parece querer subverter a narrativa dominante heterossexual apresentando ao leitor/a uma outra possibilidade para a identidade de Tituba:

Can you feel pleasure from hugging a body similar to your own? For me, pleasure had always been in the shape of another body whose hollows fitted my curves and whose swellings nestled in the tender flatlands of my flesh. Was Hester showing me another kind of bodily pleasure? (2000: 122)

No capítulo 2, mencionei a citação acima em termos retóricos para exemplificar o entrelace de categorias que estão simultaneamente em conflito e em interação a propósito de um feminismo transnacional. Recorro, novamente, a esse encontro entre Hester e Tituba para trazer uma outra perspectiva à narrativa e à identidade da personagem. Aqui, a experiência sexual de Tituba e Hester, apesar de explícita, é representada pelo mágico através da presença espiritual de Hester. Mykyta (2000: 200) afirma que “the nonrealistic space of a sexual experience with a woman whose existence, even when alive, was

---

<sup>222</sup> “Ele nunca foi muito corajoso, ou inteligente ou honesto, mas amoroso, com certeza!”

fictional once removed, signals the text's resistance to or uneasiness with the choice it is proposing."<sup>223</sup> A narrativa oscila, portanto, em termos da construção da sexualidade de Tituba, porém, em seguida, retoma ao discurso da heterossexualidade vibrante da personagem que, logo após esta cena (três dias após o encontro com Hester (2000: 122)), se apaixona por Benjamin ao sair da prisão e declara: "Why must any relationship with the slightest hint of affection between a man and a woman necessarily end up in bed?" (2000: 126).

Essa instabilidade na narrativa provocada pela ambivalência na identidade de Tituba por meio de um encontro que se revela 'em nuances' do fantasmagórico, permite que voltemos, mais uma vez, à reflexão sobre as ambivalências identitárias caribenhas, como tratei no capítulo 4 desse estudo. De modo que Condé também argumenta que a própria sociedade antilhana precisa, primeiramente, de uma revolução psicológica (2000: 161) para lidar com suas ambiguidades e reinscrições das múltiplas identidades fronteiriças. Para além disso, torna-se claro, de igual forma, que as nuances pouco definidas do relacionamento amoroso entre Tituba e Hester parecem querer confirmar a opinião da própria Tituba sobre o feminismo: a existência da incompatibilidade entre se engajar no movimento das mulheres e querer exercer sua sexualidade livremente com outros homens – o que faz a protagonista relutante ao se declarar feminista.

Para Mykyta (2000: 203), esses pontos inconsistentes na narrativa (a utilização do mágico, a insubstancialidade e ambivalência da narrativa ao lidar com a relação lésbica entre as personagens) acabam invisibilizando a problematização acerca do lesbianismo e da bissexualidade nos discursos atuais e, conseqüentemente, na sociedade. Por outro lado, Alexander (2014: 81) afirma que a heterossexualidade compulsória era um critério determinante para afirmação da cidadania na sociedade (para citar Rich a propósito do seu ensaio "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence" (1986)). Contudo, não se pode negar que a atração sexual entre Tituba e Hester claramente desestabiliza a narrativa e qualquer convenção de heterossexualidade compulsória, como afirma Alexander.

Se a sexualidade de Tituba é uma junção de componentes como emancipação, liberdade, ironia da autora na narrativa e prática descolonial para subverter a imagem da mulher escrava e passiva,

---

<sup>223</sup> "o espaço não-realista de uma experiência sexual com uma mulher cuja existência, mesmo quando viva, foi ficcionalmente removida, transmite a resistência do texto ou o seu desconforto com a escolha a qual se propõe."

recorramos à Ann McClintock (2010: 44) quando explica que desde a tradição pornotrópica, por exemplo, as mulheres africanas figuravam como “a epítome da aberração e do excesso sexuais” por causa de uma “lascívia tão promíscua que beirava o bestial.” Alexander (2014: 56) afirma que “Black women have historically been represented as hypersexual, ignorant, and violent female ‘Negro beasts’.”<sup>224</sup> Desde a chegada das colonizações e impérios (representadas como conquistas “eróticas”), a representação da sexualidade feminina era tida como canibal. Com o passar do tempo, o padrão empírico dos cientistas atuou para propagar o anacronismo histórico das mulheres a fim de provar seu apetite sexual primitivo, representado, portanto, na figura de Saatjie Baartman. Sander Gilman (1985), em seu clássico estudo, realizou uma interessante análise da iconografia do século XIX para representar a mulher sexualizada: a figura da mulher Hottentot e a figura da prostituta. Gilman (1985: 209; 213) explica em seu estudo como a sexualidade do homem negro e, sobretudo da mulher negra, se tornou um ícone para representar a sexualidade primitiva e descontrolada, porque a antítese da beleza, moral e sexualidade europeia se concentrava na mulher negra. A mulher negra mais inferior seria a Hottentot devido a sua aparência física (“sua forma horrenda e sua genitália primitiva”). A partir de então, o culto à domesticidade da mulher foi difundido e, com a exposição dos órgãos genitais de Saatjie Baartman, cientistas vitorianos acharam a necessidade de patologizar o prazer sexual feminino, bem como definir e regular a sexualidade. Como explica McClintock (2010: 74), a sexualidade clitoridiana “estava fora da teleologia reprodutiva da heterossexualidade masculina.”

Existiam muitos estereótipos sexuais que eram usados para justificar o abuso sobre o corpo da mulher escrava pelo homem branco. Tituba, apesar das suas brechas de liberdade sexual, revela o momento em que fora estuprada por um grupo de puritanos em seu quarto (2000: 91). Annecka Marshall (1996: 07)<sup>225</sup> argumenta que era comum os

---

<sup>224</sup> “A mulher negra tem sido historicamente representada como hipersexualada, ignorante e como ‘bestas negras’ violentas.”

<sup>225</sup> Annecka Marshall traz pelo menos vinte e seis representações que denigrem sexualmente a imagem da mulher negra: animalistic; diseased; licentious; dirty; incapable of sexual morality; unable to control the lust; sensuous; bestial; good in bed; loose; promiscuous; breeders; prone to prostitution; creatures of sex; sexually aggressive; possessing excessive sexual appetites; sinful; dangerous; considerate to have an innate ability to mesmerize and bewitch men; instinctual; violent, entre outras. A objetificação do corpo da mulher negra foi e é usada

senhores transferirem a culpa por seus abusos e violações sexuais para as escravas, alegando que elas possuíam encantos malignos que os seduziam. Barbara Bush explica que a ascensão do Cristianismo contribuiu para que a sexualidade fosse associada ao demônio e a cor negra simbolizava o pecado da vida.

[...] As women in Europe were traditionally regarded as instigators of evil-doing, Blackness was also associated with femininity; hence the link between the delights of a forbidden sexuality would have easily (and possibly almost unconsciously) been made by European men during their initial contacts with African societies. (Bush, 1990: 14)<sup>226</sup>

A noção do “super sexual Black”<sup>227</sup> era reforçada na sociedade para que o controle sobre os corpos fosse exercido e para que as paixões e emoções fossem reprimidas. A mulher negra representava o ser sexualmente imoral; era a antítese da branquitude da mulher cristã, vista como casta e pura. A construção da mulher negra como hiperssexualizada contribuiu para reprimir ainda mais a mulher branca e

---

para legitimar sua exploração sexual e social. Durante a escravidão, acreditava-se que os africanos eram seres sub-humanos, selvagens com capacidades sexuais fora de controle. Isso também contribuiu para legitimar seu trabalho forçado nas plantações. Já a mulher escrava, a ela foi relegada a categoria de escrava sensual, legitimando, por isso, o abuso sexual pelo homem branco. A cor da pele era vista com uma conotação negativa que lembrava o pecado, o maligno, a feiúra – ao contrário da branquitude, considerada sinônimo da pureza, da virtude, da beleza, da semelhança de Deus.

<sup>226</sup> “[...] Assim como as mulheres na Europa eram tradicionalmente consideradas instigadoras do mal, a negritude [as mulheres negras] também eram associadas à feminilidade; portanto, o elo entre os deleites de uma sexualidade proibida teria sido facilmente (e, possivelmente, quase inconscientemente) criado por homens europeus durante os primeiros contatos com as sociedades africanas.”

<sup>227</sup> Verifica-se novamente a ironia no texto de Condé quando Tituba se refere a John Indian diversas vezes de maneira a estereotipar a imagem do negro hiperssexualizado. Tituba se refere ao corpo de John Indian como “muscular body” (p. 62), “his robust physique” (p. 66) e ao seu órgão genital como “his pleasure-dispensing object”. (p. 143). Similarmente, John Indian parece reforçar a imagem da mulher negra construída como sexualmente agressiva, animalizando-a: na primeira noite de amor ele se refere à Tituba como “my little wild mare”/ “let me tame you.” (2000: 23).

representá-la como seres sexualmente limitados. Além disso, a noção da sexualidade excessiva e desenfreada era vista como decadência na sociedade, como algo que exigia controle acirrado. A sexualidade do Outro necessitava ser controlada por quem dominava as estruturas de poder (o homem branco, cristão).

I curled up close to John Indian and our hands were searching each other's bodies when a heavy step shook the boards and the drums. It was Samuel Parris. When he observed our position, a little blood filtered into his wan cheeks and he spit out venomously: "I know that the color of your skin is the sign of your damnation, but as long as you are under my roof you will behave as Christians." (2000: 41)<sup>228</sup>

Marshall argumenta que os ingleses usavam os africanos como "espelhos sociais" porque projetavam neles características que já haviam descoberto em si mesmos. Ou seja, supõe-se que quando há insegurança em relação à própria sexualidade e desejos reprimidos, há a necessidade de controlá-los quando são descobertos no Outro, pois a sexualidade do Outro representa uma ameaça diante de um sistema dominador, regulatório e cristão. Além disso, para que o mundo puritano fosse concebido como um sistema racional e civilizado, era preciso que construíssem no Outro noções de desordem e de irracionalidade em quem suas fantasias eram, então, projetadas.

Tituba e Hester, portanto, parecem ter diferentes percepções da opressão que as mantém refém da mesma sociedade, na mesma prisão. De forma que a localização de cada uma, ou seja, o local de onde cada protagonista vem e fala de si mesma informa a consciência de opressão que recaí sobre elas. Na perspectiva de Hester, a consciência do poder do patriarcado e o cristianismo mascarado; na perspectiva de Tituba, não só, mas o próprio sistema escravista que coisifica não apenas a mulher, mas todo um povo excluído e marginalizado pela cor da pele. Assim, Spivak explica que "speaking for women does not always entail speaking for the marginalized or silenced in general" (*apud* Bahri, 2004:

---

<sup>228</sup> "Eu me encolhi bem pertinho de John Indian e nossas mãos procuravam nossos corpos quando um passo forte tremeu as placas e os tambores. Era Samuel Parris. Quando ele viu como estávamos, seu sangue correu por suas bochechas e ele cuspiu o seu veneno: "Eu sei que a cor das vossas peles é o sinal da vossa condenação, mas, uma vez estando sob o meu teto, vocês terão que se comportar como Cristãos."



205).<sup>229</sup> É necessário lembrar, por isso, que de uma forma ou de outra, Hester continua a representar também o império – ditando o imperialismo em face da mulher do terceiro mundo. Em ambos os casos, as experiências de cada personagem e o contexto histórico de cada uma contribuem para gerar experiências de opressão que a autora, estrategicamente, pretende mediar a fim de firmar alianças entre elas. Consequentemente, através da mediação das experiências de opressão e da responsabilidade mútua, promove-se uma luta que sai do local para um sentido global, levando em conta a história de cada uma das personagens. Nesse aspecto, vemos como essas diferenças entre Hester e Tituba podem ser articuladas contra o sistema patriarcal da época e como ambas podem se despir e se despojar de suas zonas de privilégio (teria Tituba algum privilégio?) para se afiliarem num único propósito, tal como Bahri nos orienta: “speaking across difference is a challenge to which all critics, no matter where they are located, must remain sensitive” (2004: 2010).<sup>230</sup> Assim, o esforço epistemológico mútuo propiciará uma maior efetividade nos processos de *accountability* e *coalition*, isto é, o sucesso da aliança afiliativa.

Rich nos alerta sobre a importância de começar a analisar o local a partir do próprio corpo, para que se fale a partir dele, ou seja, o centro, nesse caso, é o corpo da mulher. Hester tem essa consciência quando se vê como mulher, branca, puritana e vítima de uma sociedade patriarcal que a condena como adúltera e, por isso, decide se suicidar para vingar toda a sua humilhação. Ao passo que, para Tituba, a cor é o seu ponto de localização e, a seguir, sua condição de escrava, de coisa vendável, inferior, quase não-humano, ou seja, suas múltiplas opressões que recaem simultaneamente. A noção de política de localização apontada por Rich desconstrói os usos hegemônicos da palavra *mulher*, por meio de um processo de tradução cultural. Eis o perigo das universalizações sem ter em conta as especificidades históricas. Caren Kaplen salienta, todavia, que muitas feministas ocidentais acabam por ignorarem não apenas a política de localização, mas a política de recepção, afinal, ao incluir a periferia, esquecem de historicizar as relações entre outras mulheres. Para Kaplan “a transnational feminist politics of location in

---

<sup>229</sup> “falar pelas mulheres nem sempre implica falar pelas marginalizadas ou as silenciadas em geral.”

<sup>230</sup> “falar através das diferenças é um desafio que todos os críticos, independente de onde estejam localizados, devem permanecer sensíveis”.

the best sense of these terms refers us to the model of coalition and affiliation.” (1994: 139).<sup>231</sup>

Observamos que, apesar de Hester Prynne se tornar a representação do antepassado do feminismo branco ocidental que foi plantada no cânone literário norte-americano, percebemos que a personagem renasce por meio do olhar feminista pós-colonial de uma autora afro-caribenha. O renascimento de Hester por Condé é também tido como um grito de resposta na literatura descolonial. A voz de Tituba é, juntamente com ela, a voz da mulher do século XVII até hoje, exprimindo uma crítica demolidora ao sistema patriarcal e a um falso cristianismo que fora projetado nos próprios juízes e reverendos da época do tribunal de Salém para fins políticos e econômicos. Assim, Leila Harris (2016: 74) afirma que “recriar a história e a memória, reconstruir através da pesquisa e da imaginação um passado esvaziado, obliterado pela história ocidental” tem sido a missão primordial de escritoras caribenhas.

Hester e Tituba não são simplesmente mulheres em particular que dividiam a mesma cela esperando julgamento por desobedecerem à ordem moral e cristã da nação; elas são parceiras filiadas num propósito translocal, que, como sabemos, gera tensões, afinal, esses encontros étnicos-culturais são sempre descentrados e incompletos – como já afirma Santos a propósito da hermenêutica diatópica que se desenrola num diálogo intercultural. Trata-se do esforço de compreender determinada cultura e, para isto, há que “ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro, noutra.” (1997: 23). É a tentativa de negociação, de expansão, de tornar o outro pronunciável, de dar hospitalidade ao outro, de exercitar a política de recepção. A localização de cada personagem produz experiências de opressão diferentes e, logo, um discurso político que pode ser afiliativo contra toda e qualquer opressão. Portanto, ao (re)escrever a história de Hester Prynne horizontalmente, Condé vê na personagem uma aliada nas lutas antiracistas e também anticoloniais e, por esta razão, a autora encontra nela uma figura mediadora das identidades, assim como o faz com Tituba, firmando uma aliança transcultural entre a heroína feminista branca e a heroína feminista negra. Entretanto, quais seriam as estratégias pensadas por Tituba quando os diálogos não são colaborativos e o esforço epistemológico não existe?

---

<sup>231</sup> “Uma política feminista transnacional de localização no melhor sentido destes termos nos leva a um modelo de afiliação e coalizão.”

## V.I – QUANDO OS ENCONTROS SÃO DES-AFILIAATIVOS (E OS PROCESSOS DE RE-LOCALIZAÇÃO)

*Cross the waters, O my fathers, Cross the waters,  
O my mothers, I'm so alone in this  
distant land! (2000: 69)*

A motivação para as linhas que se seguem nasceu, quase que imediatamente, ao ler o impactante ensaio de Marianne Hirsch, *Pictures of a Displaced Girlhood*. Hirsch escreve a partir de sua leitura de *Lost in Translation*, de Eva Hoffman (1989), quando a autora relata suas jornadas e deslocamentos (seus displacements – precisamente da Polônia para o Canadá). Num poderoso processo de identificação, Hirsch revela que a história de deslocamentos de Hoffman também é a sua própria, e que as únicas lentes através das quais ela é capaz de ler são aquelas formadas por processos de fragmentação (ou “unreconstructed form of identification” (1994: 72). Hirsch e Hoffman são duas meninas que partiam do Leste Europeu (“the place that was both *home* and *hostile* territory” (1994: 73))<sup>232</sup> em tempos de pós-guerra rumo à América para se desterritorializarem em novos lares. É com empatia e reconhecimento que Hirsch se identifica com as experiências vividas por Hoffman em sua infância. Os efeitos do “double displacement” revelados tanto na vida de Hirsch como na vida de Hoffman, me fizeram pensar em como eles se deram nos processos de ancoragens identitárias na vida de Tituba. De igual forma, o sentimento de não-pertencimento acaba levando-me a pensar, mais uma vez, na vida de Condé. Quero tratar, portanto, desses deslocamentos ocorridos na vida da personagem, porém, sinto-me também compelida a começar essa discussão pelos processos translocais sofridos pela própria autora.

Ora, já sabemos que há uma opção política por parte da autora em escolher a recriação da figura de Tituba, fazendo com que a personagem salte do anonimato e nos ajude a (re)construir os significados que desencadeiam esse novo processo criativo e interpretativo do poder da reimaginação feminista. Tanto Tituba como Condé passam, no ínterim desses cruzamentos, por processos de “disjunção cognitiva” (1994: 73) sobre os quais Hirsch nos fala, isto é, essa (in)capacidade de viver em dois mundos diferentes que faz tanto autora como personagem procurarem estratégias de re-localização nas fronteiras de mundos translocais. Hirsch nos informa sobre os processos de “unlearning and

---

<sup>232</sup> “O lugar que era, ao mesmo tempo, lar e território hostil.”

learning” – como uma espécie de esvaziamento da identidade, de despojamento, uma espécie de nudez cultural a fim de se (trans)vestir com a cultura do outro. Ao mesmo tempo, encontramos os processos de resistência e assimilação e, como consequência dessas tensões culturais na zona fronteira, o processo psicológico da dupla consciência.

Em Condé e em Tituba vemos não somente deslocamentos duplos (para usar o conceito de Hirsch, em se tratando de deixar a adolescência/juventude em locais díspares para encarar uma nova jornada em outros), mas, temos, contudo, deslocamentos vários – múltiplos deslocamentos, por assim dizer. Em Tituba observamos seus múltiplos deslocamentos quando sai do Caribe (essencializado pela autora como o verdadeiro paraíso) e vai para o exílio na Nova Inglaterra; ao deixar uma vida alforriada para voltar a viver na condição de escrava; ao abrir mão da maternidade em nome do sistema que brutaliza as pessoas; ao sair de sua cultura para ser interpelada e condenada como bruxa; ao abrir mão de um suposto amor para entregar-se sexualmente a vários homens – e, inclusive, sofrer dominação por um deles; ao deixar, ainda que temporariamente, sua crença para servir-se de cristã; ao deslocar-se linguisticamente do crioulo nativo de sua ilha caribenha para o inglês; e, mais tarde, ao deixar a condição subalterna de escrava para retornar a Barbados como líder dos escravos e propulsora das revoltas. Numa personagem tão complexa observamos estes *multidisplacements* e, juntamente com eles, veremos, assim como em Hirsch, estratégias encontradas pela personagem para se relocalizar, se re-localizar numa terra que lhe era hostil, de forma a amenizar tamanho exílio e expatriação que a cercam.

Veremos a seguir algumas das estratégias de re-localização encontradas pela protagonista assim que se muda para Salem. A começar pela tentativa de afiliação com outras mulheres e possibilidades de relacionamentos, como ocorre, por exemplo, entre ela e sua senhora, Goodwife Parris:

When my turn came I was overcome with a kind of rage that was probably nothing else but the other face of the fear Samuel Parris inspired in me, and I said in a firm voice: “Why should I confess? What goes on in my head and my heart is my business.”

He struck me. His dry, knifelike hand struck my mouth and made it bleed. At the sight of this red trickle Goodwife Parris regained her strength, sat up, and said in a rage: “Samuel, you have no

right...” He struck her in turn. She too bled. This blood sealed our alliance. (2000: 41)<sup>233</sup>

Como consequência dessas afiliações, Tituba praticava seu dom de curandeira, demonstrado solidariedade nessas relações intercruzadas, exatamente como costumava fazer para curar escravos açoitados na antiga plantação em Barbados:

Ever since we had left Bridgetown, my devotion to Goodwife Parris and Betsey had been unceasing. I had watched for the slightest sneeze and stopped their first bouts of coughing. I had seasoned their gruel and put spices in their broth. I had gone out in the wind to look for a pound to treacle and braved the snow for a few kernels of corn. (2000: 70)<sup>234</sup>

Paralelamente, para que conseguisse se sustentar no contexto de exílio, Tituba acaba por desenvolver uma lógica de substituição como estratégia de realocização. Por não encontrar nas florestas as mesmas ervas que utilizava no Caribe para fazer suas poções, ela exclama:

What was I going to do in this unknown and inhospitable land across the sea? I decided to make substitutions. A maple tree whose foliage was turning red would do for a silk-cotton tree. Glossy, spiny holly leaves would replace the Guinea grass. Yellow, odourless flowers would do for the *salapertuis*, the panacea for all the body's

---

<sup>233</sup> “Quando chegou a minha vez eu estava tomada por uma certa raiva que provavelmente era nada mais que o medo que Samuel Parris inspirava em mim, e eu disse numa voz firme: Por que eu devo confessar? Aquilo que está na minha cabeça e no meu coração é problema meu.”

Ele me bateu. Aquela mão seca, parecendo uma faca, feriu a minha boca e a fez sangrar. Assim que viu as gotas vermelhas, a Senhora Parris recuperou suas forças, sentou-se, e disse com fúria: “Samuel, você não tem o direito de...” Ele bateu nela de volta. Ela também sangrou. Este sangue selou a nossa aliança.”

<sup>234</sup> “Desde que tínhamos deixado Bridgetown, minha devoção à Senhora Parris e à Betsey havia sido incessante. Eu havia cuidado do mais leve espirro e fiz cessar as primeiras crises de tosse. Eu havia temperado seu mingau e sua sopa. Eu saía no vento para procurar melado e enfrentava a neve para buscar alguns grãos de milho.”

ills, which only grows in the foothills back home.  
My prayers did the rest. (2000: 45)<sup>235</sup>

Por fim, Tituba realiza, criativamente, um último método substitutivo para abrandar as saudades de casa:

I was no longer myself. To try and console myself I used a remedy. I filled a bowl with water, which I placed near the window so that I could look at it while I busied myself in the kitchen and imagine my Barbados. The bowl of water manage to encompass the entire island, with the swell of the sea merging into the waves of the sugarcane fields, the leaning coconut palms on the seashore[...] (2000: 62)<sup>236</sup>

A imagem da vasilha com água, como um substituto imperfeito, figura no romance a experiência nostálgica de um mundo perdido, vivido pela própria Condé, principalmente quando ela se muda para a África na esperança de encontrar o seu outro lar. Contudo, a mesma terra dita como ‘lar’ nos movimentos anticoloniais nos quais ela se envolveu, é, ao mesmo tempo, hostil para ela. O recurso da substituição é de veras eficaz e, mais uma vez, contribui para a afiliação de Tituba com outras mulheres, inclusive, mulheres norte-americanas. Numa de suas idas à floresta a procura de ervas abortivas, Tituba encontra, para sua surpresa, Judah White, enviada, sobrenaturalmente, por Mama Yaya. Tituba vê em suas ervas, poções e encantamentos, instrumentos de relacionamento com seu mundo, sua identidade e, para além disso, instrumento de encontros e afiliações com outras mulheres, permitindo, assim, que se tenha no romance sentimentos de conexão, de reconhecimentos mútuos, como afirma Hirsch – “the perception of commonality”, que temos observado nas histórias de afiliações e

---

<sup>235</sup> “O que eu estava indo fazer nesta terra desconhecida e hostil do outro lado do oceano? Eu decidi fazer umas substituições. Um pé de ácer cujas folhas estavam ficando vermelhas iria no lugar do pé de algodão. Folhas brilhosas e espinhosas substituiriam a erva guiné. Flores amarelas e sem cheiro no lugar da *salapertuis*, a panacéia para todas as doenças do corpo, que somente cresce nas encostas no caminho de volta pra casa. Minhas orações fariam o resto.”

<sup>236</sup> “Eu não era mais eu mesma. Para tentar me consolar eu fiz um remédio. Enchi uma vasilha d’água e a coloquei perto da janela para que eu pudesse olhar e imaginar minha Barbados enquanto estivesse ocupada na cozinha. A vasilha de água englobava toda a ilha com o mar se expandindo e se fundindo às ondas perto das plantações de cana-de-açúcar, os coqueiros à beira-mar [...]”

colaborações na obra de Condé desde Hester Prynne à figura de Judah White. Como revela Hirsch a respeito de sua amizade com Marta, “we need each other to mediate our acculturation, and I identify with Marta’s desire to go back home, though I don’t have a place to return to. I am homeless [...]” (1994: 85).<sup>237</sup>

É neste sentido que podemos pensar, como Ruth Frankenberg e Lata Mani (1993: 488) nos sugerem, no “feminist conjuncturalism”, ou mesmo no “postmodern conjuncturalism” para falarmos da importância do local – e até mesmo de reviver este local, mesmo que simbolicamente, assim como faz Tituba. Ora, falamos de uma Tituba recriada pelas lentes descoloniais de Condé, que, apesar de viver num contexto de dominação, tem sua liberdade legitimada pelo mágico, pelo sobrenatural, capaz de inverter essa subordinação por meio de práticas descoloniais. No mundo sobrenatural, Tituba não é subordinada e é através dele que ela combina o temporal com o espacial para construir uma identidade que resiste à aculturação das práticas do novo mundo, isto é, do mundo norte-americano na vila de Salem. Pelas lentes da escritora, a protagonista, como feiticeira, descentraliza o império que está sobre ela. Temos pensado até aqui como a protagonista descoloniza sua vivência na Nova Inglaterra enquanto escrava dos Parris.

Para além destas perspectivas, é interessante também analisar quando estas relações supostamente afiliativas, não o são, ou deixam de ser. Vejamos:

One day things turned sour. “Tituba, is it true you know everything, you see everything and can do everything? You’re a witch then?”

I lost my temper. “Don’t use words whose meaning you don’t know. Do you know what a witch really is?”

“Of course we do”, interviewed Anne Putnam. “It’s someone who has made a pact with the devil. [...] Are you a witch, Tituba? I think you must be.”

This was too much. I drove all these young vipers out of my kitchen and chased them into the street. “I never want to see you around here again. Never!” [...] Now, in the twinkling of an eye, all

---

<sup>237</sup> “Nós precisamos uma da outra para mediar a nossa aculturação, e eu me identificava com o desejo de Marta de voltar para casa, embora eu não tivesse um lugar para retornar. Sou uma desterritorializada.”

that had been forgotten and I had become the enemy. (2000: 61, 62; 71)<sup>238</sup>

No exemplo acima, Tituba não é compreendida na sua cultura e na sua localização. Em contraste com o “Loving Eye”, ela é recebida pelo “Arrogant Eye” (também para usar o termo de Frye (1983) que vê o outro a partir de seus próprios interesses, necessidades e desejos.

Linguisticamente foi atribuída à palavra *bruxa* uma cadeia de significados negativos que acabaram por interferir na comunicação intercultural, exatamente porque estes significados estão atrelados ao entendimento da cultura dominante, ou seja, ao que a sociedade norte-americana define como sendo *bruxa/feiticeira/curandeira*. Seria esperado, neste caso, uma desconstrução destas cadeias negativas que invisibilizam a cultura do outro, ou seja, é preciso que esses significados sejam desconstruídos (e que ocorra uma descolonização de pensamento), pois reprimem a cultura do outro por ser diferente, por causar estranhamento para a cultura dominante. É justamente neste sentido que Ofelia Schutte (2000) nos adverte sobre como podemos entender o que está realmente em jogo em se tratando da comunicação intercultural e intersubjetiva. Segundo Schutte, esta desconstrução dependerá do conceito de alteridade que se propõe para alcançar a cultura do outro em sua diferença, subjetividade, particularidade e localismo. Ela afirma que

The concept of *the other* occurs when one combines the notion of the other as different from the self with the acknowledgment of the self's

---

<sup>238</sup> “Um dia as coisas ficaram amargas. “Tituba, é verdade que você conhece todas as coisas, que você vê tudo e pode fazer tudo? Você é uma feiticeira, então?” Eu saí do sério. “Não usem palavras cujo significado vocês não conhecem. Vocês sabem o que realmente é uma feiticeira?” “Claro que nós sabemos”, interrompeu Anne Putnam. “É uma pessoa que fez um pacto com o demônio. [...] Você é uma feiticeira, Tituba? Eu acho que você deve ser.”

Aquilo foi demais. Eu coloquei aquelas víboras pra fora da minha cozinha e perseguiu-as na rua. “Eu nunca mais quero ver vocês por aqui novamente. Nunca!” [...] Agora, numa piscada de olhos, tudo o que eu havia feito tinha sido esquecido e eu havia me tornado a inimiga.”



decentering that results from the experience of such differences. (2000: 48).<sup>239</sup>

A alteridade cultural, portanto, aponta para as maneiras de conhecimento do outro para além das perspectivas e expectativas da cultura dominante – que tende a pensar que a centralidade está apenas em seus padrões morais e étnicos. É interessante ver como Condé se insere na perspectiva da teoria feminista descolonial de forma que questiona – através das manifestações de Tituba, por exemplo – assuntos sobre diferenças raciais, sexuais, linguísticas e, portanto, descentraliza a narrativa ao empoderar uma mulher que fora historicamente marginalizada.

Schutte cita Kristeva à propósito do que a filósofa chama de “the stranger within the self” (2000: 49) para propor que o outro, o subalterno, seja ouvido justamente em sua diferença e que a cultura dominante aprenda a apreciar este outro por dentro e por fora (2000: 55). Quem é esse outro? Quem não é esse outro? O que significa, então, ser culturalmente e linguisticamente diferente? Na figura de Tituba, ser negra constitui um significante que evoca consecutivamente outros tantos significados marginalizados: mulher, subalterna, escrava, hipersexualizada, promíscua, bruxa, criminosa, inadequada, oprimida e explorada. O que tanto Schutte como Kristeva afirmam é que para dar acessibilidade a esse “estranho” é necessário que se faça um descentramento radical para atingir essa alteridade cultural. Já sabemos que esse descentramento dialoga com a hermenêutica diatópica (ou multitópica, diria eu) proposta por Santos. Esse diálogo intercultural seria cada vez mais completo se a capacidade de hospedar esse ‘estranho’ (ainda que temporariamente) fosse atingida – o que me faz refletir sobre a teoria da hospitalidade pensada por Derrida.<sup>240</sup>

Santos, por sua vez, explica que o encontro entre colonizador e colonizado está armadilhado numa “vasta teia de reciprocidades negadas” (1993: 7), fruto do embate entre dominador e dominado –

---

<sup>239</sup> “A concepção “do outro” ocorre quando combinamos a noção do outro como sendo diferente do eu com o reconhecimento do descentramento desse eu que é o resultado da experiência destas diferenças.”

<sup>240</sup> Derrida (2003: 35) nos confronta com a seguinte questão: a quem devemos dar hospitalidade? E coloca em causa a questão do estrangeiro que, inábil em falar a língua, “corre sempre o risco de ficar sem defesa diante do direito do país que o acolhe ou que o expulsa.” O que se deve fazer em relação ao estrangeiro? Obrigá-lo a compreender a minha língua? A teoria da hospitalidade está pautada nestas questões.

onde eu descubro o outro, mas o outro não tem que descobrir a mim. E este é mais um dos motivos pelo qual a literatura descolonial feminista significativamente mantém sua crítica.

Obviamente que num diálogo intercultural (e que fatalmente tende a colidir) haverá elementos culturalmente diferentes que acabam por ficar intraduzíveis – “the lack of cultural translatability of signifiers” [a ausência de tradutibilidade cultural dos significados], como aponta Schutte (2000: 56). É exatamente nesses *gaps*, nesses espaços intraduzíveis, onde há sempre uma espécie de “residue of meaning that will not be reached in cross-cultural endeavors” (Schutte, 2000: 50)<sup>241</sup> que reside o princípio da incomensurabilidade, sugerido por Schutte. São esses elementos muitas vezes inacessíveis de tradução que ocupam o espaço do não-dito, nonsense, não-assimilável, não-reconhecível (ou the remainder, como diria Jean Jacques Lecercle) que dependem da incomensurabilidade do interlocutor de forma a provar que, por não serem de fácil reconhecimento, não significa que não sejam relevantes, que não façam sentido ou que sejam inexistentes. O princípio da incomensurabilidade se abre para que novas representações do mundo (ou até mesmo uma nova linguagem do saber, visto que há vários saberes) sejam audíveis e visíveis mediante esta troca cultural. Uma vez dispostos a apreciar a incomensurabilidade do outro, muito embora essas diferenças não sejam completamente traduzíveis, seguimos para lugares retóricos passíveis de admiração, reconhecimento e, sobretudo, respeito.

O que vemos, entretanto, nas afiliações – que acabam por gerar des-afiliações nos encontros interculturais entre Tituba e outras mulheres da comunidade em Salem é que elas acabam por escolher a conservação e transmissão de sua cultura e seus valores sem sequer questionarem, receberem ou até mesmo criarem outros valores culturais. As mulheres brancas, puritanas da vila e da paróquia a qual Samuel Parris e sua família pertenciam representavam apenas a reprodução dos interesses da sociedade a qual estavam inseridas e tinham como função transmitir estes valores, embora fossem elas igualmente oprimidas e inferiorizadas como Tituba. Aliás, sabemos que o empoderamento e a emancipação de Tituba estão justamente na sexualidade e no mundo invisível. Apesar disso, ela é completamente invisível como uma produtora de cultura – pois, sua cultura é considerada feitiçaria e, logo, criminalizada. Sua voz é, portanto, silenciada naquela sociedade. É

---

<sup>241</sup> “O resíduo de significado que não será alcançado nos encontros interculturais.”

exatamente por isso que a personagem ocupa, de maneira bastante complexa, o espaço de fronteira extremamente friccional, vivendo na dualidade em ser uma mulher caribenha, mas, ao mesmo tempo, ser também uma cristã para beneficiar os valores da sociedade puritana da época. Tendo seu *background* caribenho praticamente apagado, Tituba necessitava ser legitimada como membro da sociedade norte-americana-puritana, ou seja, apaga-se uma cultura para legitimar-se em outra. Seu papel era tentar incorporar as duas culturas simultaneamente, tal como ocorreu com Condé, Hoffman, Hirsch e Schutte. Nesse processo de localização e re-localização, a personagem alternava entre várias identidades – afinal, as identidades pós-coloniais acabam por serem geradoras de novas identidades, inventando-se e re-inventando-se a todo o tempo e buscando novas formas de dizer o mundo. Assim, devido a distância espacial e temporal, a par com as políticas coloniais da época, obriga-se à produção de novas identidades, tal como o fez a protagonista.

Diferente de sua re-criadora, Tituba retorna para sua terra natal depois de uma série de (dis)(re)localizações. Transforma-se em lenda e o romance continua após a sua morte, de maneira fantasmagórica. Ao passo que, na vida de Condé, os dualismos e as ambivalências persistem. Penso que, tal como ocorreu na jornada de Hirsch, Condé também permanece nesse “shifting space” (1994: 88), como alien, e, talvez, ela ainda não esteja consciente de que recriando uma personagem dentro da perspectiva feminista descolonial está, juntamente com sua recriação, ocupando um espaço de relacionamentos e re-localizações na crítica feminista descolonial. De maneira que é justamente pelas lentes dessa crítica que tanto autora como personagem acabam encontrando seu lar, sua localização, ou, como define Hirsch: “a home on the border [...] not comfortable, but home.” (1994: 89).<sup>242</sup>

---

<sup>242</sup> “Um lar na fronteira, não muito confortável, mas é um lar.”



## CONCLUSÃO: A PERSONAL VOICE

Talvez eu devesse começar pelo fim. O fim – que, para mim, é apenas o começo – são as últimas linhas deste trabalho, no capítulo 5: as palavras de Marianne Hirsch sobre encontrar um lar no movimento das mulheres [“feminism itself became a space of relation and relocation, a place from which I could think and speak and write, a home on the border” (1994: 88)] foi fundamental para que eu pudesse, de uma vez por todas, me olhar e me identificar como feminista. Esse trabalho é fruto de um encontro comigo mesma e com o meu olhar no mundo e sobre o mundo. Há alguns anos eu sofria da resistência de me ver como feminista. As perspectivas existiam, a “amizade” com as teorias, também. Mas, o que este trabalho deixou de legado e de mais importante foram os ensinamentos descritos no capítulo 5. A importância de um feminismo translocal, o diálogo intercultural, os sentimentos de coalizão, a política de recepção, a experiência de hospedar o outro em sua intransigibilidade.

Quando penso de onde vim e nos lugares por onde percorri na minha trajetória acadêmica, eu só posso pensar que não teria conseguido chegar aqui, agora, se não houvesse quem acreditasse na minha disposição para crescer – como pessoa e como estudante. Se Maryse Condé declara que ela e Tituba viveram na intimidade de longas conversas confidenciais por 1 ano, eu, muito presente no ato de escuta dessas conversas, queria dizer que me senti, tal como Tituba, me metamorfoseando em termos da consciência que partiu da alienação para uma busca política – uma consciência feminista.

Tituba foi para mim, assim como foi para Condé, essencial na construção de uma consciência em expansão. Não pronta, mas ávida por olhar para as diferenças na tentativa de se querer estabelecer diálogo. Foi preciso o começo de um pensamento que, a meu ver, foi um movimento bastante intenso: o descolonizar-se. Nelson Maldonado-Torres (2012: 205) fala sobre uma revolução epistêmica que, apesar de permanecer como um projeto ainda inacabado, procura por uma descolonização das mentes como ato transformador para inserir o outro. É assim que vejo a literatura descolonial: com o papel e o poder de contribuir para essa expansão epistêmica em nossas mentes e em nossos horizontes emocionais; como dispositivo inspirador de transformações na sociedade.

Lembro-me da primeira narrativa de escravo que li. Foi em 2010, *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave*. Lembro do quanto chorei durante umas cinco páginas de leitura. Não

conseguia estabelecer uma distância, porque entendia que, apesar das mediações autorais e questões de autenticidade, a narrativa não era ficcional. Eu sabia que se continuasse a ler slaves narratives, um mundo de angústias e questionamentos recairia sobre mim. Eu tinha uma ideia um tanto ‘embaçada’ de que essas narrativas pudessem servir de dispositivos transformadores para mim à medida que meus questionamentos só aumentavam, impelindo-me para fora da minha zona de conforto e desestabilizando as estruturas da minha zona de privilégio.

Em “Racism is not Intellectual”, Paula Moya (2012: 184) descreve como a literatura é rica em seu potencial descolonizador quando o/a leitor/a se compromete tanto epistemologicamente como emocionalmente na leitura. Quando me envolvi no projeto de ler Tituba cognitivamente e emocionalmente, me engajei num outro processo – de “world-traveling” (Lugones) – num mundo onde eu era a *alien* e me transportava/translocava, literariamente, para Barbados e depois para a Salém do final do século XVII. Ou seja, eu percorria fronteiras temporais, espaciais, raciais e religiosas através do olhar de Tituba. Eu fui, assim, literariamente translocada para novas conceitualizações do mundo – o mundo do outro, o mundo de Tituba. Não fosse ela, talvez eu não atravessasse essas fronteiras que colaboraram para que, epistemologicamente, eu colocasse os meus pés nesses *topoi*, que são os lugares mais abrangentes para interagir com o outro. Essa forma de se engajar no romance e interagir com os diversos discursos sociais, bem como perceber a multivocalidade que traz consigo a visão de mundo das diferentes personagens (Tituba, Hester, Benjamin, John Indian, Christopher, Abigail, Samuel e Elyzabeth Parris, Iphigene, Judah White, etc) e que constituem a *heteroglossia*, (pensada por Bakhtin), colaborou para promover a expansão intelectual e emocional. Apenas quando há um deslocamento ético é que se pode falar de uma literatura e uma poética descolonial.

No início deste trabalho, mencionei o Caribe como um espaço geopolítico e social que permitia um estudo das subjetividades, das inter-relacionalidades, do desejo de abertura e de estar em contato com o outro. Na vida de Tituba, esse processo ocorreu diante do dinamismo existente na zona fronteira onde a personagem estava inserida. É no contexto da relacionalidade que Tituba figura como a nova *mestiza*. É, também, no contexto de uma investigação e escavação epistêmicas que ela renasce dando eco à voz de Sycorax e às vozes das muitas mulheres, negras, ameríndias, latinas, escravas, feiticeiras, curandeiras por mais de 3 séculos. É através de Tituba que as mortas começam a falar quando se

pensa na revisitação histórica, no exercício de estar mais próximo do passado, na atividade de escrever contra-histórias para que a memória da escravidão não seja esquecida. É assim que se articula o exercício da escrevivência – como ato descolonial. Lembremos que resistir à amnésia do passado por meio da imaginação é uma prática epistêmica descolonial. Hoje, há muitas mulheres cujas vozes ainda estão caladas pela colonialidade do poder e de gênero. Colonialidades estas que sobrevivem e se manifestam na sociedade de diversas maneiras. Por isso, é necessário pensar nas particularidades dos muitos feminismos a fim de colocá-los em diálogo para se pensar em termos das colaborações que uma perspectiva feminista transnacional proporciona.

Retomando o texto de Hirsch, eu gostaria, então, de falar um pouco mais sobre os deslocamentos. Os multi-deslocamentos. Os geográficos e os virtuais. Depois de vinte e oito anos vivendo no interior do Rio de Janeiro, achei que era tempo de partir. Embora fosse uma região litorânea, nunca me identifiquei, realmente, com a cidade onde nasci – Campos. A minha cidade por adoção, desde a infância, era o Rio. O apartamento na Barata Ribeiro, os “caldos” no mar de Copacabana, as infinitas tardes correndo atrás dos pombos e tomando mate gelado. Tudo bastante clichê para as férias de uma infância carioca nos anos 1980 (“[I] was at home with [m]yself, smiling self-confidently” (Hirsch, 1994: 76)). Essas memórias da infância me fizeram escolher a identidade com a qual eu mais me identifico: uma carioca deslocada. Movida pelo sentimento do “the-most-significant-other”, me mudei para Florianópolis, onde, na primeira etapa da jornada, fiquei cerca de seis meses. Outro deslocamento estava por vir. Foram quase dois anos em Portugal, onde o processo de *learning* e *unlearning* começou, efetivamente, a ocorrer. Por vezes, o exercício de resistir à assimilação, ou, não resistir, mas dar brechas a ela, como se resistência e assimilação fossem duas forças antagônicas que poderiam permanecer em paz, deu certo. Eu chorei durante toda aquela tarde fria em Coimbra antes de pegar o trem que me levasse a Lisboa para voltar para o Brasil em dezembro de 2011. Eu sabia que uma outra parte minha estava ficando ali. Eu sabia que estava começando a viver sentimentos fragmentados e a acumular sentidos de desterritorialização.

Florianópolis era um espaço de equilíbrio na primeira da vida. Não era o Rio, mas era fácil resignificar; não era Coimbra, mas tinha Santo Antonio de Lisboa, cultura açoriana, tainha e muitos, muitos amigos e amigas (“*I fit, and my surroundings fit me.*”, ênfases da autora (*idem*)). Era o bálsamo pra alma. E, tinha, obviamente, o mundo novo de estudos de um doutorado que queria falar sobre teoria feminista, mas

que andava tímido, resistente e, por vezes, ambivalente nas escolhas. Isso logo mudaria.

Na metade dos estudos do doutorado, a vida veio com suas surpresas. Algumas doces, outras, nem tanto. Algumas, suaves, outras, arrasadoras. Exatamente como é a vida: essa coisa que, às vezes, parece bipolar: ora ruim, ora perfeita. Ora morte, ora vida. E foi assim que vivi 10 anos só em 2013. Muitas, muitas mudanças estavam por vir. Uma dessas mudanças, ou melhor, dessas rupturas que a vida promove, foi sentida durante a jornada de Santa Catarina para o Rio Grande do Sul, no ano seguinte. Se eu pudesse, teria feito exatamente como Hirsch descreve:

I am almost thirteen and I am crossing the Atlantic, from Brussels to New York.[...] But I am not sitting by the window. I do not want to see the expanse of ocean that will separate me from the familiar world I am leaving behind forever [...] all I remember is crying through what feels the entire flight [...], crying with abandon in public, so that everyone can see that *I do not want to go*. (1994: 72, ênfases minha.)

Não podia me comportar como quem tivesse 13 anos. Mas eu não queria ir. Eu nunca quis vir. E mais uma vez, “the-most-significant-other” me fez ir para mais longe. Para o lugar que ainda não fui capaz de pensar numa outra forma de descrever, senão como exílio. Por amor, o exílio. Sim, é possível. Eu estava com uma gestação bastante avançada e estava sozinha. The most significant other, naquele momento, era a criaturinha que em breve chegaria. O exílio tinha que valer à pena.

Por muito tempo eu transitei entre Rio Grande do Sul e Santa Catarina. Por muito tempo eu projetei a minha vida em outros lugares (Florianópolis, Rio e até Campos), mas eu não pertencia a Pelotas e Pelotas não pertencia a mim. Eu não estava cruzando fronteiras continentais. Eu, provavelmente, não sofreria tanto com as diferenças culturais. Mas, bastava eu abrir a boca... “De onde você é com esse sotaque estranho?”...

Eu havia me deslocado, simultaneamente, para dois lugares naquele ano. Eu cruzava fronteiras culturais e geográficas para o interior do Rio Grande do Sul e entrava, ao mesmo tempo, no espaço da maternidade. Eram dois espaços atuantes em minha vida e eu necessitava me re-localizar. Sabia que tudo aquilo era uma ruptura quase violenta se comparada ao que eu havia vivido até ali. Eu havia deixado



duas moradas: Floripa – que eu considerava um espaço de equilíbrio – e a vida da livre-jovem-doutoranda-que-vivia-longo-do-marido; era cercada de amigos/as e não planejava ter filhos.

Assim, uma outra parte minha ia se afastando mais e mais de Florianópolis – cidade que eu havia adotado para ressignificar a vida. Era difícil negociar o *sense of dispossession* com as estratégias de relocalização. Foi, então, que encontrei na maternidade, empoderamento. Percebi que maternar poderia ser algo realmente empoderador, que eu poderia criar e educar um ser humano, respeitando os seus limites com acolhimento e empatia desde os primeiros dias de vida se o educasse de forma em que ela fosse agente ativo nas decisões e nas escolhas. Sabia que podia mediar minha suposta aculturação no interior do RS virtualmente com redes de apoio de mães feministas que pensavam encarar a maternidade com outros olhos – sem romances, sem idealizações, mas como assunto na agenda feminista. Sabia que poderia ser capaz de educar uma criança fora do mundo dos estereótipos de gênero, de princesas e príncipes. A maternagem consciente se tornou dispositivo colaborativo para que eu pudesse, de verdade, me relocalizar nas políticas translocais.

Me identifico com Hirsch porque ela precisou de outras mulheres para mediar seu lugar na zona de fronteira até encontrar a sua própria voz. A sua história de múltiplos deslocamentos a preparou para conceber e aceitar a sua identidade fraturada e ambivalente. Eu me identifico com a sua história porque, através da minha experiência de deslocamentos e tentativas de me reinscrever nos espaços pelos quais eu percorria, foi que o processo de *unlearning* começou e, na maternagem, um novo olhar se consolidou. Foi nessa ‘fatia’ dos muitos feminismos que encontrei um lar onde pudesse me sentir livre para, definitivamente, ter a minha própria voz.

Portanto, considero que esse trabalho nasceu da união de várias forças e influências. Foram as vozes de Hirsch, de Tituba, de Condé, da minha orientadora, da professora Simone, das mães dos grupos de apoio que, aliadas a minha própria experiência de deslocamentos, fizeram com que meu barco rumasse a um bom porto.

E eu percebi, sobretudo, que não planejar viver algo não é sinônimo de desvio de rota. Foi exatamente isso que me aconteceu: quando não planejei o meu caminho, o encontrei.<sup>243</sup>

---

<sup>243</sup> Esta última frase “ressouo” em minha mente por algum tempo desde que a li num blog sobre maternidade. (Ver: <http://cientista4.rssing.com/chan->



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ahluwalia, Paul. “Out of Africa: Post –Structuralism’s Colonial Roots” in *Postcolonial Studies*, v.8, n. 2, 2005, 137-154.

Aldrich, Robert. *Greater France. A History of French Overseas Expansion*. London: MacMillan Press LTD, 1996.

Alexander, Simone A. James. *African Diasporic Women’s Narratives. Politics of Resistance, Survival and Citizenship*. Miami: University Press of Florida, 2014.

Andrews, William L. “The Changing Moral Discourse of Nineteenth-Century African

American Women’s Autobiography: Harriet Jacobs and Elizabeth Keckley” in Sidonie Smith; Julia Watson *De/Colonizing the Subject. The Politics of Gender in Women’s Autobiography*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992, 225-241.

Anzaldúa, Gloria. “La consciência de la mestiza/ Rumo a uma nova consciência”, in *Revista de Estudos Feministas*, v.13, n. 3, set-dez 2005, 704-719.

Appiah, Kwame Anthony. “The Postcolonial and the Postmodern”. In Ashcroft, Griffiths and Tiffin (eds.), *The Post-Colonial Studies Reader*, London: Routledge, 1995, 119-124.

Armantrout, Rae. *Collected Prose*. San Diego: Singing Horse Press, 2007.

Arfuch, Leonor. *O Espaço Biográfico: Dilemas da Subjetividade Contemporânea*. Tradução de Paloma Vidal. Rio de Janeiro: UERJ, 2010.

Bahri, Deepeka. “Feminism in/and Postcolonialism.” In Lazarus, Neil (ed.). *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 199-220.

Bernstein, Charles. “A-Poética”, in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Nº 47, 1997, 101-122.

Bhaba, Homi K. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.

Bloom, Harold (ed.) *Caribbean Women Writers, Women Writers of English and Their Works*. Philadelphia: Chelsea House Publishers, 1997.

- Braidotti, Rosi. "Diferença, diversidade e subjetividade nômade" in *Labrys, estudos feministas*. Brasília, 1-2, jul-dez, 2002.
- Brand, Dionne. *Bread out of Stone: Recollections on Sex, Recognitions, Race, Dreaming and Politics*. Canada: Vintage Canada, 1998.
- Burton, Richard. "Ki Moun Nou Ye? The Idea of Difference in Contemporary French West Indian Thought" in *New West Indian Guide/ Nieuwe West-Indische Gids* 67, nº 1/2, Leiden, 1993, 5-32.
- Caldeira, Isabel. "Who Was Tituba? Transoceanic Crossings and Creative Translations" in Susana Araújo, João Ferreira Duarte, Marta Pacheco Pinto (orgs.) *Trans/American, Trans/Oceanic, Trans/lation: Issues in International American Studies*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2010. 129-140.
- Clark, Vève A. "I Have Made Peace with My Island"- Interview with Maryse Condé in *Callaloo*, 12:1, 1989, 87-133.
- Clifford, James. "Notes on Travel and Theory" in Clifford, James; Dhareshwar, Vivek (Orgs) *Traveling Theories, Traveling Theorists, Inscriptions 5*. Center for Cultural Studies, 1989. Disponível em [http://culturalstudies.ucsc.edu/PUBS/Inscriptions/vol\\_5/clifford.html](http://culturalstudies.ucsc.edu/PUBS/Inscriptions/vol_5/clifford.html), acessado em 22 de junho de 2015.
- Condé, Maryse. *Crossing the Mangrove*. New York: Anchor Books, 1995.
- Condé, Maryse. *Desirada, a Novel*. New York: Soho Press, Inc., 2000.
- Condé, Maryse & Cottenet-Hage, Madeleine. *Penser la Créolité*. Paris: Ed. Karthala, 1995.
- Condé, Maryse. *I, Tituba, Black Witch of Salem*. London: Faber and Faber Limited, 2000.
- Condé, Maryse. "Order, Disorder, Freedom and the West Indian Writer" in *Yale French Studies* nº 97, 50 Years of Yale French Studies: A Commemorative Anthology. Part 2: 1980-1998. 2000, 151-165. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/2903218>.
- Condé, Maryse. *Tales from the Heart, True Stories from my Childhood*. New York: Soho Press, Inc., 2001.
- Condé, Maryse. *Tree of Life, A Novel of the Caribbean*. New York: Ballantine Books, 1992.

Costa, L. Claudia; Alvarez, E. Sonia. “A Circulação das Teorias Feministas e os Desafios da Tradução” in: *Revista de Estudos Feministas*, Setembro, V. 21, 02, 2013, 579-586.

Davies, Carole Boyce. “Mulheres caribenhas escrevem a migração e a diáspora” in *Revista de Estudos Feministas*, 18, n. 3, set-dez, 2010, 747-763.

Davies, Carole Boyce; Savory Fido, Elaine. *Out of the KUMBLA. Caribbean Women and Literature*. Trenton: Africa World Press, 1990.

Davies, Carole Boyce. “Collaboration and the Ordering Imperative in Life Story Production” in Sidonie Smith; Julia Watson *De/Colonizing the Subject. The Politics of Gender in Women’s Autobiography*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992, 3-19.

Davis, Angela Y. Preface. In: COATES, Carrol, Condé, Maryse I, *Tituba, Black Witch of Salem*. Charlottesville: Virginia, 1992.

Deleuze, Gilles & Guatarri, Felix. *Kafka: por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda. 1977.

De Man, Paul. “Autobiografia como Des-figuração”. In: *Sopro 71*, Maio 2012. Tradução de Joca Wolff. Revisão de Idelber Avelar. Disponível em <http://www.culturaebarbarie.org/sopro/outros/autobiografia.html#.UDRbm8FISJt>, acessado em 22 de junho de 2015.

Dehay, Terry. “Narrating Memory”. In: *Memory, Narrative and Identity: New Essays in Ethnic American Literatures*. Singh, Amritjit and Joseph T. Skerrett (Eds.). Boston: Northeastern University Press, 1994.

Derrida, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. Viseu: Palimage Editores, 2003.

During, Simon. “Postmodernism or Post-colonialism Today” in Ashcroft, Griffiths and Tiffin (eds.), *The Post-Colonial Studies Reader*, London: Routledge, 1995, 125-129.

Eagleton, Terry. *Teoria Literária: Uma Introdução*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*, New York: Grove Press Inc., 1967.

Figueiredo, Eurídice. *Etnicidades Negras: Memória, Estética da Oralidade, Humor*. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro Editora Ltda, 2010.

Figueiredo, Eurídice. *Mulheres ao Espelho – autobiografia, ficção, autoficção*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

Foucault, Michel. *O que é um autor?* Tradução: António Fernando Cascais e Eduardo Cordeiro. Lisboa: Vega/Passagens, 1992

Frankenberg, Ruth and Lata Mani. “Crosscurrents, Crosstalk: Race, ‘Post-coloniality’ and the Politics of Location. In Kum-Kum Bhavnani, ed. *Feminism and ‘Race’*. New York: Oxford University Press, 2001. 479-491.

Franssen, Paul. “A Muddy Mirror” in Theo D’haen (org.) *Constellation Caliban: figurations of a character*. Amsterdam: Rodopi, 1997.

Frye, Marylin. *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*. Trumansburg, New York: Crossing Press, 1983.

Gates Jr., Henry Louis (1992), *Loose Canons, Notes on the Culture Wars*. New York, Oxford: Oxford University Press.

Gilman, Sander L. “Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine, and Literature” in *Critical Inquiry*, “Race,” *Writing, and Difference*, Vol. 12, No. 1, 1985. 204-242. The University of Chicago Press.

Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Verso, 1993.

Giron, Luís Antônio. “A onda e a praga da autoficção”. Disponível em <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI82259-15230,00-A+ONDA+E+A+PRAGA+DA+AUTOFICCAO.html>, acessado em 05 de junho de 2015.

Glissant, Edouard. *Caribbean Discourse, Selected Essays*. Charlottesville: The University Press of Virginia, 1999.

González, Marianela. “An interview with Maryse Condé” em *Repeating Islands*, postado em 28 de novembro de 2010. Disponível em <https://repeatingislands.com/2010/11/28/an-interview-with-maryse-conde-2/>, acessado em 10 de outubro, 2016.

Grosfoguel, Ramón. “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global” In: Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

Hall, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1998.

Hall, Stuart. “Cultural Identity and Diaspora”. In Williams and Chrisman (eds.) *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory – A Reader*, New York: Columbia University Press, 1994, 392-403.

Hanciau, Nubia. *A feiticeira no Imaginário Ficcional das Américas*. Rio Grande: Editora da furg. 2004.

Hansen, Chadwick (Mar., 1974), “The Metamorphosis of Tituba, or Why Americans Intellectuals Can’t Tell an Indian Witch from a Negro”, in *The New England Quarterly*, Vol. 47, Nº1.

Harris, Leila A. “Uma Representação Literária das Zonas de Contato do Atlântico Negro: I, *Tituba, Black, Witch of Salem*, de Maryse Condé” in Zinani, Cecil; Santos, Salete (eds) *Trajetórias de Literatura e Gênero: Territórios Reiventados*. Caxias do Sul: Educs, 2016.

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

Hirsch, Marianne. “Pictures of a Displaced Girlhood.” In Angelika Bammer, ed. *Displacements: Cultural Identities in Question*. Bloomington: Indiana University Press, 1994. 71-89.

Hooks, bell. “When Brothers are batterers.” in *Essence*. Vol. 25, nº 5, 1994, p 148.

Hooks, bell. “Writing Autobiography” in Sidonie Smith; Julia Watson *Women, Autobiography, Theory – a Reader*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998, 429-432.

Hulme, Peter. “Postcolonial Theory And The Representation of Culture in the Americas” in Moraña, Mabel; Dussel, Enrique; Jáuregui A., Carlos (Orgs) *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham: Duke University Press, 2008.

Jacobs, Harriet. *Incidents in the Life of a Slave Girl*. New York: Barnes & Noble Classics, 2005.

Jones, Gayl. *Corregidora*. London: Camden Press, 1988.

Kaplan, Caren. “The Politics of Location as Transnational Feminist Critical Practice.” In Inderpal Grewal and Caren Kaplan, eds. *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994. 137-152.

Lejeune, Philippe. *O Pacto Autobiográfico. De Rousseau à Internet*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

Liebig, Sueli Meira. “Entre Apolo e Dionísio: marginalidade, sexismo e loucura na ficção de escritoras afrodescendentes”. In Nadilza Martins de Barros Moreira e Liane Schneider (orgs.), *Mulheres no Mundo, Etnia, Marginalidade e Diáspora*. João Pessoa: Ideia/Editora Universitária, 2005, 145-150.

Lowson, Erica. “Black Women’s Mothering in a Historical and Contemporary Perspective” in *Journal of the Association for Research on Mothering* n. 2, V.2, 2000. 21-30.

Lugones, María. “Colonialidad y Género” in *Tabula Rasa*, n.9, julho-dezembro 2008, 73-101.

Lugones, Maria. “Rumo a um feminismo descolonial” in *Revista de Estudos Feministas*. Florianópolis, n. 3, v. 22, setembro-dezembro 2014, 935-952.

Maldonado-Torres, Nelson. “Epistemology, Ethics, and the Time/Space of Decolonization: Perspectives from the Caribbean and the Latina/o Americas” in Isasi-Díaz, Ada María; Mendieta, Eduardo (Orgs) *Decolonizing Epistemologies*. Fordham University Press: New York, 2012.

Mardorossian, Carine M. *Reclaiming Difference, Caribbean Women Rewrite Postcolonialism*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2005.

Marshall, Anneka. “From Sexual Denigration to Self-Respect: resisting images of Black female sexuality” in Delia Jarrett-Macauley (org.), *Reconstructing Womanhood, Reconstructing Feminism*. London: Routledge, 1996.

Marzette, DeLinda. *Africana Women Writers: Performing Diaspora, Staging Healing*, Studies on Themes and Motifs in Literature. New York: Peter Lang Publishing Inc., 2013.

McClintock, Anne. *Couro Imperial. Raça, Género e Sexualidade no Embate Colonial*. Unicamp, 2010.



McIntosh, Malachi. “Home”: *Emigration, Identity and Modern Caribbean Literature*. 2010. 260 f. Tese (Doutorado) - Department of English and Comparative Literary Studies, University of Warwick, 2010.

McKay, Nellie Y.. “The Narrative Self: Race, Politics and Culture in Black American Women’s Autobiography” in Sidonie Smith; Julia Watson *Women, Autobiography, Theory – a Reader*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998, 96-107.

Mendoza, Breny. “La Epistemología del Sur, la Colonialidad del Género y el Feminismo Latinoamericano” in *Aproximaciones Críticas a las Prácticas Teórico-Políticas del Feminismo Latinoamericano*. Yudersky Espinosa Minõso (coord.) Buenos Aires: En la Frontera. 2010.

Mignolo, D. Walter. “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Um manifiesto” in Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel (orgs.), *El Giro Decolonial: Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo Global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, 2007, 25-45.

Mohanty, Chandra T. “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses” in *boundary 2*, V.12, No. 3, On Humanism and the University I: The Discourse of Humanism. (1984), 333-358. Disponible em [http://www2.kobeu.ac.jp/~alexroni/IPD%202015%20readings/IPD%202015\\_5/nder-western-eyes.pdf](http://www2.kobeu.ac.jp/~alexroni/IPD%202015%20readings/IPD%202015_5/nder-western-eyes.pdf)

Morrison, Toni. *Beloved*. New York: Vintage Books, 2004.

Morrison, Toni. “The site of memory” in *What Moves at the Margin*. University Press of Mississippi, 2008.

Morsberger, E. Robert (Sep., 1974), “The Further Transformation of Tituba”, in *The New England Quarterly*, v.47, n. 3.

Mosher, Sarah E. “Heremakhonon as Fictitious Autobiography and Autobiographical Fiction” in *Journal of Haitian Studies*, nº1, V. 16, Special Issue on Re-Conceiving Hispaniola. Published by: Center of Black Studies Research. Spring, 2010, 144-156.

Moya, Paula M. L. “Who We Are and From Where We Speak” in *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(2), 2011.

Moya, Paula M. L. “Racism is Not Intellectual: Interracial Friendship, Multicultural Literature, and Decolonizing Epistemologies” in Isasi-Díaz, Ada María; Mendieta, Eduardo (Orgs) *Decolonizing Epistemologies*. Fordham University Press: New York, 2012.

Mulira, Sanyu. “A Life Lived Between Autobiography, Fiction, and History: Maryse Condé” in *Ufhamu: A Journal of African Studies*, n° 2, V. 39, 2016. 73-95.

Mykita, Larysa. “Sexuality and Female Friendship in Maryse Condé’s I, Tituba, Black Witch of Salem” in *International Journal of Sexuality and Gender Studies*, Vol. 5, n°. 2, 2000.

Nourbese, Philip M. “The Absence of Writing or How I almost Became A Spy” in Davies, Carole Boyce; Savory Fido, Elaine. *Out of the KUMBLA*. Caribbean Women and Literature. Trenton: Africa World Press, 1990. 271-278.

Nunez, Elizabeth. “Talking to... Maryse Condé: Grand Dame of Caribbean Literature” *The Unesco Courier*, 53: 46-51, Novembro, 2000. Disponível em <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001211/121198e.pdf>, acessado em 27 de junho de 2016.

Paredes, Julieta Carvajal. “Feminismo Comunitario: Descolonizando el Género” in Susana Bornéo Funck, Luzinete Simões Minella e Gláucia de Oliveira Assis (orgs.), *Linguagens e Narrativas, Desafios Feministas*. Tubarão: Ed. Copiart, 2014.

Peterson, Nancy. “History as Wound”. In *Against Amnesia: Contemporary Women Writers and the Crises of Historical Memory*. University of Pennsylvania, 2001.

Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel writing and Transculturation*. London: Routledge. 1992.

Quijano, Aníbal. “Colonialidade, Poder, Globalização e Democracia” in *Novos Rumos* 4 Ano 17, n. 37, 2002, 4-28.

Restrepo, Eduardo; Rojas, Axel. *Inflexión Decolonial: Fuentes, Conceptos y Cuestionamientos*. Colômbia: Editorial Universidad del Cauca, 2010.

Retamar, Roberto Fernández. *Caliban e Outros Ensaios*. Tradução: Maria Elena Matte Hiriart e Emir Sader. São Paulo: Busca Vida, 1988

Rich, Adrienne. “Notas para uma política da localização.” In: Macedo, Ana Gabriela (org.). *Gênero, desejo e identidade*. Lisboa: Cotovia, 2002.

Rody, Caroline. *The Daughter’s Return. African-American and Caribbean Women’s Fictions of History*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Rosenthal, Bernard. “Dark Eve” in Elizabeth Reis (Org.) *Spellbound: Women and Witchcraft in America*. New York: SR Books, 2004, 75-98.

Santos, Boaventura de Sousa. “Descobrimientos e Encobrimentos”, in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 38, 1993, 5-10.

Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

Santos, Boaventura de Sousa. “Por uma concepção multicultural de direitos humanos”, in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 48, 1997, 11-32.

Schutte, Ofelia. “Cultural Alterity: Cross-Cultural Communication and Feminist Theory in North-South Contexts.” In: Uma Narayan and Sandra Harding, eds. *Decentering the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World*. Bloomington: Indiana University Press, 2000. 47-66.

Scarboro, Ann. Afterword. In COATES, Carrol, Condé, Maryse. *I, Tituba, Black Witch of Salem*. Charlottesville: Virginia, 1992. 187-225.

Schwarz-Bart, Simone. *The Bridge of Beyond*. London: Heinemann, 1982.

Shakespeare, William. *A Tempestade*. Tradução de Beatriz Viégas-Faria. Porto Alegre: L&PM Editores, 2006.

Shohat, Ella; Stam, Robert, “Brasil, estudos pós-coloniais e contracorrentes análogas: entrevista com Ella Shohat e Robert Stam in *Revista de Estudos Feministas*, Setembro, V. 21, 02, 2013, 701-726. Entrevista concedida a Santos, Emanuelle; Schor, Patricia.

Smith, Barbara. “Toward a Black Feminist Criticism” in Barbara Smith *The Truth That Never Hurts: writings on race, gender and freedom*. New Jersey: Rutgers University Press, 2000.

Smith, Michelle. “Reading in Circles: Sexuality and/as History in “I, Tituba, Black Witch of Salem”” in *Callaloo*, 12:1, 1989, 602-607.

- Smith, Sidonie; Watson, Julia. *Reading Autobiography*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.
- Smith, Sidonie; Watson, Julia. *Women, Autobiography, Theory – a Reader*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998.
- Smith, Valerie “New-slave Narratives” in *The African American Slave Narrative*. Audrey A. Fisch (Org.) Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Spivak, Gayatri. “Can the Subaltern Speak?” in In Ashcroft, Griffiths and Tiffin (eds.), *The Post-Colonial Studies Reader*, London: Routledge, 1995. 24-28.
- Stepo, Robert B. *From Behind the Veil: A Study of Afro-American Narrative*. Urbana: University of Illinois Press, 1991.
- Velloso, Maria Bernadette. Prefácio. In Nubia Hanciau *A feiticeira no Imaginário Ficcional das Américas*. Rio Grande: Editora da furg. 2004.
- Walker, Alice. *In Search of Our Mothers’ Gardens*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1983.
- Washington, Booker T. *Up From Slavery*, New York: Doubleday & Company, Inc., 1951.
- Williams, Sherley Anne. “The Lion’s History: The Ghetto Writes B[l]ack”, in *Soundings*, 76, Summer/Fall 1993, 245-59.
- Wynter, Sylvia. “Beyond Miranda’s Meanings: Un/silencing of the ‘Demonic Ground’ of Caliban’s ‘Woman’ in Davies, Carole Boyce; Savory Fido, Elaine. *Out of the KUMBLA*. Caribbean Women and Literature. Trenton: Africa World Press, 1990. 355-366.
- Yellin, Fagan Jean. Introduction in Harriet Jacobs *Incidents in the Life of a Slave Girl*. Harvard University Press, 1987.

Southern trees bear a strange fruit,  
Blood on the leaves and blood at the root,  
Black bodies swinging in the southern breeze,  
Strange fruit hanging from the poplar trees.

Pastoral scene of the gallant south,  
The bulging eyes and the twisted mouth,  
Scent of magnolias, sweet and fresh,  
Then the sudden smell of burning flesh.

Here is fruit for the crows to pluck,  
For the rain to gather, for the wind to suck,  
For the sun to rot, for the tree to drop,  
Here is a strange and bitter crop.

*Strange Fruit*, Billie Holiday, 1939.  
(Poesia de Abel Meeropol publicada em 1937)