



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

HÉLIO MÁRCIO NUNES LACERDA

DA FICÇÃO DE UMA HISTÓRIA À HISTÓRIA DE UMA FICÇÃO:

Eu, Tituba (talvez) bruxa de Salem

JOÃO PESSOA

2026

HÉLIO MÁRCIO NUNES LACERDA

DA FICÇÃO DE UMA HISTÓRIA À HISTÓRIA DE UMA FICÇÃO:

Eu, Tituba (talvez) bruxa de Salem

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba, como requisito necessário para a obtenção do grau de Doutor em Letras. Linha de pesquisa: Literatura Africana e Afro-Brasileira. Área de concentração: Literatura, Teoria e Crítica.

Orientadora: Dra. Vanessa Neves Riambau Pinheiro

JOÃO PESSOA

2026

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

L129d Lacerda, Hélio Márcio Nunes.

Da ficção de uma história à história de uma ficção : Eu, Tituba (talvez) bruxa de Salem / Hélio Márcio Nunes Lacerda. - João Pessoa, 2026.
185 f. : il.

Orientação: Vanessa Neves Rimbau Pinheiro. Tese
(Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Estudos literários. 2. Condé, Maryse (1934-2024)

- Crítica e interpretação. 3. Literatura e história. 4. Representação da mulher negra. 5. Bruxas de Salem - Literatura. 6. Giro decolonial. I. Pinheiro, Vanessa Neves Rimbau. II. Título.

U

CDU



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**



**ATA DE DEFESA DE TESE DO(A) ALUNO(A)
HÉLIO MÁRCIO NUNES LACERDA**

Aos dois dias do mês de março do ano de dois mil e vinte e seis, às dez horas, realizou-se, na Sala de Reuniões do CCHLA, a sessão pública de defesa de tese intitulada: “**HISTÓRIAS MAL/RE/CONTADAS DE TITUBA, LA SOCIÈRE... NOIRE DE SALEM**”, apresentada pelo(a) aluno(a) Hélio Márcio Nunes Lacerda, que concluiu os créditos exigidos para obtenção do título de DOUTOR EM LETRAS, área de Concentração em Literatura, Teoria e Crítica, segundo encaminhamento do Prof. Dr. Roberto Carlos de Assis, Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFPB e segundo os registros constantes nos arquivos da Secretaria da Coordenação da Pós-Graduação. O(A) professor(a) Doutor(a) Vanessa Neves Rimbau Pinheiro (PPGL/UFPB), na qualidade de orientador(a), presidiu a Banca Examinadora da qual fizeram parte os professores doutores Franciane Conceição da Silva (PPGL/UFPB), Paulo de Freitas Gomes (UFPB), Edna Souza Cruz (UEMASUL) e Orison Marden Bandeira de Melo Júnior (UFRN). Dando início aos trabalhos, o(a) Senhor(a) Presidente convidou os membros da Banca Examinadora para comporem a mesa. Em seguida, foi concedida a palavra ao(à) doutorando(a) para apresentar uma síntese de sua tese, após o que foi arguido pelos membros da Banca Examinadora. Encerrando os trabalhos de arguição, os examinadores deram o parecer final, ao qual foi atribuído o seguinte conceito: APROVADO. Proclamados os resultados pela presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, eu, Vanessa Neves Rimbau Pinheiro (Secretária *ad hoc*), lavrei a presente ata que assino juntamente com os membros da Banca Examinadora.

João Pessoa, 02 de março de 2026.

Parecer:

A pesquisa atende aos critérios necessários para aprovação. A banca recomenda revisão bibliográfica e da ABNT e melhor articulação do texto literário com a teoria, sobretudo nos capítulos 4 e 5. A banca recomenda o texto para publicação.



Documento assinado digitalmente
gov.br VANESSA NEVES RIAMBAU PINHEIRO
Data: 04/03/2026 00:55:16-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Vanessa Neves Rimbau Pinheiro
(Presidente da Banca)



Documento assinado digitalmente
gov.br ORISON MARDEN BANDEIRA DE MELO JUNIOR
Data: 04/03/2026 04:44:46-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Orison Marden Bandeira de Melo
Júnior
(Examinador)

Documento assinado digitalmente
gov.br PAULO DE FREITAS GOMES
Data: 09/03/2026 11:04:56-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Paulo de Freitas Gomes
(Examinador)

Documento assinado digitalmente
gov.br EDNA SOUSA CRUZ
Data: 09/03/2026 10:41:51-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Edna Souza Cruz
(Examinadora)

Documento assinado digitalmente
gov.br FRANCIANE CONCEICAO DA SILVA
Data: 09/03/2026 11:24:34-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Franciane Conceição da Silva
(Examinadora)

Documento assinado digitalmente
gov.br HELIO MARCIO NUNES LACERDA
Data: 09/03/2026 15:31:46-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Hélio Márcio Nunes Lacerda
(Doutorando)

DEDICATÓRIA

À Miguel e Manu, cujas vidas me trazem poesia, amor e esperança, hoje, e ainda depois.

AGRADECIMENTOS

À Deus, pela vida; à Exu, que me abriu os caminhos, endireitou as veredas e, nas encruzilhadas, inspirou-me o caminho a seguir.

À minha família, meu esteio e referência.

À minha mãe, Mazinha Poetisa, cujos cordéis me legaram o gosto pela poesia, desde criança.

À Miguel, o filho que a vida me deu: motivo, força e inspiração para ser uma pessoa melhor, diariamente. Te amo, hoje e ainda depois.

Ao meu pai, seu Neta, que, mesmo em outro plano, cuida de mim, me visita em sonhos e me legou o amor pelo forró, pela dança e pelo sertão.

Aos meus amigos, Lucas Marques e Reges Sodré, pela amizade generosa, pelo cuidado e pelo amor, ao longo dos anos.

À Patrícia, pela paciência, amor e amizade.

Aos professores Brenda Carlos e Orison de Melo, que contribuíram para a construção desta pesquisa.

À Universidade Federal da Paraíba; à minha orientadora, Vanessa Pinheiro, pela compreensão, disposição e abertura de espírito, que, mesmo longe, esteve perto.

À banca examinadora, pela leitura atenta e criteriosa.

À CAPES, pela bolsa de doutorado “CAPES/PRINT”, que me possibilitou morar na França.

Ao Instituto Federal do Tocantins.

À minha supervisora, na França, Mme. Mounira Chatti, pelo acolhimento, cuidado e inspiração, que, sem nunca ter me visto, ainda assim, me abraçou e me ofereceu colo, ouvido e escuta nos dias frios e nas manhãs solitárias parisienses.

À Université Paris 8, em Paris, que me acolheu.

À Cité Universitaire de Paris, que me abriu as portas para levar o Norte e o Nordeste, nas oficinas de *Civilisation Brésilienne*.

Ao Coletivo Pé de Frevo, que me legou o amor pelas ladeiras de Olinda.

Ao Recanto da Cevada, onde dancei, fiz lindas amizades e festejei o forró.

Aos professores de francês, Mariana Petite, Mucane Silva e Karine Souza.

À Lampião, o Rei do Cangaço, que me trouxe as histórias do sertão e me legou novos sentidos para dançar a Caatinga nos quatro cantos do Brasil.

RESUMO

Este texto discute o romance *Moi, Tituba, la sorcière noire de Salem*, de Maryse Condé (2017), para problematizar a construção ficcional de Tituba, mulher negra, escravizada, acusada de bruxaria na vila de Salem, no século XVII, atual estado de Massachusetts. Para investigar as condições, os limites e as possibilidades de escrever sobre uma personagem que dispõe de poucos registros escritos, tomo de empréstimo o conceito de “fabulação crítica” de Saidiya Hartman (2020), como possibilidade e experimento para construir respostas ao apagamento histórico de sujeitos colonizados. Orientado por uma perspectiva decolonial, que revisita o período escravocrata sob um viés contra-hegemônico, realizo um trabalho bibliográfico para tematizar a obra de Condé. Assim, considerando o espectro estético de descentralizar as narrativas oficiais e escrever uma literatura ancorada no hibridismo cultural, a obra de Maryse Condé opera um “giro decolonial” (Maldonado-Torres, 2009), ao deslocar o discurso do colonizador para narrar os processos de colonização pela voz de Tituba, a mulher negra escravizada. Para compor seu projeto literário, a autora põe em marcha uma intrincada teia em que se mesclam escravidão, colonização, racismo, religião, fé, disputas religiosas e a opressão das mulheres negras no seio do nascente mundo colonial moderno (Quijano, 2009). Meu objetivo é problematizar a representação ficcional dessa personagem recriada por Maryse Condé, em suas formas de enfrentar a condição de mulher preta escravizada, inserida em uma comunidade estritamente religiosa e puritana do período colonial norte-americano. Desse modo, mais que uma narrativa dissidente, o romance constrói outra chave de leitura para a colonização do Novo Mundo. Ao explorar outras narrativas sobre o lugar da pessoa negra na sociedade, que escapam da visão comum de subalternidade frequentemente atribuída a ela, esta pesquisa constrói sua relevância ao operar sobre uma escrita que pretende ser, em alguma medida, expressão de sujeitos apagados pelo processo de colonização, enxergando-os como agentes da cultura, da ciência e da arte.

Palavras-chave: Tituba; escravidão; bruxaria; giro decolonial; colonialismo.

RESUMÉE

Ce texte discute le roman *Moi, Tituba, sorcière... noire de Salem*, de Maryse Condé (2017), afin de problématiser la construction fictionnelle de Tituba, une femme noire et esclave accusée de sorcellerie dans le village de Salem, en Nouvelle-Angleterre, aujourd'hui Massachusetts, au XVIIe siècle. Afin d'étudier les conditions, les limites et les possibilités d'écrire sur un personnage qui a peu de traces écrites, j'emprunte à Saidiya Hartman (2020) le concept de "fabulation critique" en tant que possibilité et expérience pour construire des réponses à l'effacement historique des sujets colonisés. Guidée par une perspective décoloniale, qui revisite la période de l'esclavage dans une perspective contre-hégémonique, j'effectue un travail bibliographique pour thématiser les travaux susmentionnés. Ainsi, en considérant le spectre esthétique de la décentration des récits officiels et d'écrire une littérature fondée sur l'hybridité culturelle, Maryse Condé, qui est une femme d'affaires, est une femme d'affaires. Ainsi, en considérant le spectre esthétique de la décentralisation des récits officiels et de l'écriture d'une littérature basée sur l'hybridité culturelle, l'œuvre de Maryse Condé opère un "tournant décolonial" (Maldonado-Torres, 2009) en déplaçant le discours du colonisateur pour raconter les processus de colonisation par la voix de Tituba, la femme noire réduite en esclavage. Pour son projet littéraire, l'auteure met en mouvement un réseau complexe dans lequel se mêlent l'esclavage, la colonisation, le racisme, la religion, la foi, les conflits religieux et l'oppression des Noirs. L'auteur met en place un réseau complexe dans lequel l'esclavage, la colonisation, le racisme, la religion, la foi, les conflits religieux et l'oppression des femmes noires au sein du monde colonial moderne naissant (Quijano, 2009). Mon intérêt est de problématiser la représentation fictionnelle de ce personnage créé par Maryse Condé, dans sa manière d'affronter la condition d'une femme noire asservie, insérée dans une communauté strictement religieuse et puritaine de la période coloniale nord-américaine. Ainsi, plus qu'un récit dissident, le roman semble construire une autre clé de lecture de la colonisation.

Mots-clés: Tituba; esclavage; sorcellerie; tournant décolonial; colonialisme.

ABSTRACT

This text investigates the novel *Moi, Tituba, la sorcière noire de Salem*, by Maryse Condé (2017), to problematize the fictional construction of Tituba, a Black woman, enslaved, accused of witchcraft in the village of Salem, in the 17th century, currently state of Massachusetts. To investigate the conditions, limits, and possibilities of writing about a character with few written records, I borrow the concept of "critical fabulation", from Sai Diya Hartman (2020), as a possibility and experiment to construct responses to the historical erasure of colonized subjects. Guided by a decolonial perspective, which revisits the slave-owning period from a counter-hegemonic perspective, I conduct a bibliographical study to thematize Condé's work. Thus, considering the aesthetic spectrum of decentralizing official narratives and writing literature anchored in cultural hybridity, Maryse Condé's work operates a "decolonial turn" (Maldonado-Torres, 2009), shifting the colonizer's discourse to narrate the processes of colonization through the voice of Tituba, the enslaved Black woman. To compose her literary project, the author sets in motion an intricate web in which slavery, colonization, racism, religion, faith, religious disputes, and the oppression of Black women within the nascent modern colonial world are intertwined (Quijano, 2009). My objective is to problematize the fictional representation of this character recreated by Maryse Condé, in her ways of confronting the condition of an enslaved Black woman, inserted in a strictly religious and puritanical community of the North American colonial period. In this way, more than a dissident narrative, the novel constructs another key to understanding the colonization of the New World. By exploring alternative narratives about the place of Black people in society, narratives that escape the common view of subalternity often attributed to them, this research builds its relevance by working with a writing that aims to be, to some extent, an expression of subjects erased by the process of colonization, seeing them as agents of culture, science, and art.

Keywords: Tituba; slavery; decolonial turn; witchcraft; colonialism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
Sobre a gênese da pesquisa.....	10
CAPÍTULO I: PELAS ÁGUAS DO CARIBE	26
1.1 Considerações iniciais: primeiras águas.....	26
1.2 Do ventre do romance ao ventre do Atlântico Negro.....	32
CAPÍTULO II: TITUBA FICCIONAL: INVENÇÃO ROMANESCA E RUPTURA DE SILÊNCIOS.....	51
2.1 A prosa de Maryse Condé em <i>Moi, Tituba</i>	61
2.2 No ventre da barca	69
CAPÍTULO III: FICCIONALIZAR TITUBA.....	73
3.1 A infância da narradora	73
3.2 Saindo das zonas áridas da morte: Yao se torna o pai de Tituba	82
3.3 Sobre o casamento.....	93
CAPÍTULO IV: ENTRE O MEDO, A FANTASIA E A ALTERIDADE	98
4.1 Fantasias e medo do olhar branco: fabricar o negro	98
4.2 O desencantamento do mundo, a repressão, o autocontrole e a ascese puritana	113
4.3 Rumo à Boston: ao navio, outra vez	126
4.4 Tituba em Salem.....	137
CAPÍTULO V: À GUIA DE CONCLUSÃO: SAIR DA GRANDE NOITE, CRIAR UMA LINGUAGEM OUTRA.....	159
REFERÊNCIAS	168
APÊNDICES.....	175

INTRODUÇÃO

Mon histoire véritable commence où celle-là finit
et n'aura pas de fin. [...] elle existe, la chanson de Tituba!

(Maryse Condé, 2017, p. 216)

Sobre a gênese da pesquisa

Esta pesquisa de doutorado foi realizada na Universidade Federal da Paraíba, mas, antes disso, foi gestada em diálogos, palestras, conversas informais e círculos de pesquisa, realizados entre 2014 e 2020, no Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas (NEABI/IFTO), nos eventos do Quilombo Dona Juscelino, localizado no município de Muricilândia – TO, e nos espaços de pesquisa da Universidade Federal do Tocantins.

Nesse sentido, esta pesquisa se inscreve e, ao mesmo tempo, contribui para a produção do conhecimento sobre vidas negras por pessoas negras como instrumento legítimo para o processo de autonomia e autodeterminação e produção plena e integral, cidadania, história e direito à memória dos povos afrodiaspóricos.

Uma série de estudos (Hasenbalg, 1977, 1991; Henriques, 2002; IBGE, 2022; Louzano, 2004, 2013; Munanga, 1996) aponta que a realização plena e integral da cidadania passa pelo acesso aos espaços de produção do saber, permitindo que grupos colonizados, outrora objetos da exploração e expropriação de sua força de trabalho, tornem-se atores e produtores do conhecimento de suas próprias histórias.

Para alcançar esse objetivo de democratizar de forma plena as benesses da cidadania, diversos esforços, inclusive a promulgação da lei nº 10.639 (Brasil, 2003), têm sido implementados ao longo dos anos pela sociedade civil organizada, pelos movimentos sociais em parceria com as universidades e escolas. Esses esforços visam construir laços comunitários mais equitativos e assegurar o ingresso, a permanência e o êxito acadêmico de estudantes oriundos das camadas sociais menos prestigiadas e racialmente marcadas pela exclusão escolar que, muitas vezes, atravessa e impede a realização plena da cidadania.

Essas pesquisas apontam que avançar em pautas de inclusão social implica considerar o marcador racial como elemento necessário para a desconstrução de percepções de mundo divididas entre quem é considerado humano e quem é visto como cidadão de segunda classe. Em outros termos, o avanço nas questões sociais está atravessado pela questão racial, de modo que seu enfrentamento e superação passam pela produção de conhecimento como

política pública de enfrentamento às desigualdades sociais e raciais – variáveis interdependentes.

Essa relação pode ser observada nos dados do Plano Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD Contínua), em 2022, os quais revelam que a população negra ocupa as posições de menor prestígio no mercado de trabalho e no mundo acadêmico. Esses dados apontam que:

Entre as pessoas pretas ou pardas com 15 anos ou mais de idade, 7,4% eram analfabetas, mais que o dobro da taxa encontrada entre as pessoas brancas (3,4%). No grupo etário de 60 anos ou mais, a taxa de analfabetismo dos brancos foi de 9,3%, enquanto entre pretos ou pardos ela chegava a 23,3%. Pela primeira vez, mais da metade (53,2%) da população de 25 anos ou mais havia concluído, pelo menos, a educação básica obrigatória, isto é, possuíam ao menos o ensino médio completo. No entanto, para as pessoas de cor preta ou parda, esse percentual foi de 47%, enquanto entre as brancas a proporção era de 60,7% (PNAD, 2022).

Outro dado importante indica que, entre pretos e pardos, a taxa de analfabetismo é duas vezes maior que a dos brancos. Isso posto, a oportunidade de realizar pesquisas, gerar conhecimentos e promover fluxos de produção do saber científico surge como um passo em direção às práticas de inclusão social de sujeitos historicamente apagados pelos processos históricos de um país gestado sob o legado da escravidão. Nessa lógica, esta pesquisa, ao considerar a história de sujeitos expropriados de sua força de trabalho e submetidos a situações de profundo sofrimento e morte precoce, tem como fundamento o resgate de uma parte dessa história coletiva.

Compreender a persistência dessas desigualdades exige, portanto, revisitar o passado e reconhecer as bases históricas que sustentaram essas estruturas. Em vigor por quase quatro séculos, o sistema escravocrata moldou uma vasta gama de instituições sociais, incluindo igrejas, escolas, paróquias, santuários, famílias, cidades, empresas e estados. Mais do que um modo de produção de bens, como tabaco, açúcar e algodão, a escravidão buscou moldar a organização da própria existência, inculcando valores e visões de mundo que se pretendiam universais. Ela produziu formas específicas de acesso ao sentido da vida e da religião, reivindicando o direito de interpretar e dar significado ao mundo social.

Em outras palavras, em seu seio, formaram-se diversas percepções que desumanizam pessoas negras e naturalizam a suposta superioridade de pessoas brancas, um legado que ainda não foi completamente superado. Ao agrupamento de dispositivos institucionais, culturais e discursivos, Aníbal Quijano chamou de “colonialidade do poder”. Conforme Quijano (2009), essa colonialidade constitui a matriz que empresta forma, corpo e conteúdo às

hierarquias fundadas e superpostas no processo da modernidade ocidental, articulando-se no tripé da raça, da classe e do gênero.

Assim, segundo o autor, essa “matriz colonial de poder” não foi abolida na emancipação política dos novos Estados-nação que surgiram na América Latina. Segundo Quijano (2009), essa matriz continua a operar na produção das subjetividades, bem como das políticas e na forma de elaborar o próprio sentido da vida, inscrevendo-se, por conseguinte, na produção do conhecimento que os sujeitos têm de si e do mundo. Para o autor peruano, trata-se de um princípio de organização social, cujo eixo de exploração e exercício da dominação ocorre em variadas dimensões da vida social, envolvendo as esferas econômica, religiosa, racial, sexual e de gênero.

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 (Grosfoguel, 2008, p. 126).

Tomando de empréstimo o pensamento de Saidiya Hartman (2021), a escravidão estabeleceu uma medida humana e um *ranking* de vida e valor que ainda precisam ser questionados e desconstruídos, pois suas marcas persistem como uma questão em aberto na vida política de pessoas negras.

Portanto, vidas negras continuam em perigo e são desvalorizadas por um cálculo racial e uma aritmética política que, embora entrincheirados séculos atrás, não foram desnaturalizados e superados integralmente. No contexto brasileiro, essa permanência é evidenciada pelos dados do IBGE (2022) sobre distribuição de renda, escolaridade e expectativa de vida entre brancos e negros, que serão abordados mais adiante: “Esta é a sobrevida da escravidão – chances distorcidas de vida, acesso limitado à saúde e à educação, morte prematura, encarceramento e pobreza”, escreve Saidiya Hartman (2021, p. 13).

Assim sendo, esta pesquisa: 1) contribui para o intercâmbio de conhecimento sobre a Diáspora Africana como elemento central do desenvolvimento da colonização das Américas e avança à medida que propõe investigar novas abordagens; 2) investiga as conexões existentes entre sociedades marcadas pela noção de raça, atravessadas por hierarquias que projetam lugares de prestígio social e distribuem oportunidades de acesso aos recursos da vida (Fanon, 2008, 2022; Mbembe, 2018, 2022), com base em traços fenotípicos e de origem; 3) estimula a

produção e a divulgação das pesquisas realizadas pelo Grupo de Pesquisa GEÁFRICAS, do qual este autor faz parte, coordenado pela Prof.^a Dr.^a Vanessa Riambau Pinheiro; 4) articula teorias desenvolvidas no Sul Global; 5) fomenta investigações sobre desigualdades raciais e sociais estruturais no Brasil, no Caribe e nos Estados Unidos; e 6) reivindica espaços de autonomia e de produção científica para sujeitos historicamente colonizados.

Ao explorar outras narrativas sobre o lugar da pessoa negra na sociedade, que escapam da visão comum de subalternidade frequentemente atribuída a ela, esta pesquisa constrói sua relevância ao operar sobre uma escrita que pretende ser, em alguma medida, expressão de sujeitos apagados pelo processo de colonização, enxergando-os como agentes da cultura, da ciência e da arte. Essas vozes “reivindicam seu lugar no campo da literatura, ao mesmo tempo em que focalizam o etnocentrismo que as exclui do mundo das letras e da própria civilização ocidental”, para lembrar Eduardo de Assis Duarte (2010, p. 135). No Brasil, esses sujeitos constituem mais de 50% da população.

Todavia, a potência dessas vozes ainda convive com os efeitos persistentes da exclusão histórica, perceptíveis nas estatísticas educacionais e sociais do país. Os números do IBGE (2022) apontam que há uma profunda disparidade em todos os aspectos da vida, com destaque para a taxa de analfabetismo que, no Nordeste, é quatro vezes maior que no Sudeste. A taxa de analfabetismo para as pessoas de 15 anos ou mais também reflete desigualdades regionais: o Nordeste tem a taxa mais alta (11,7%) e o Sudeste, a mais baixa (2,9%). No grupo dos idosos (60 anos ou mais), a diferença é maior: 32,5% para o Nordeste e 8,8% para o Sudeste. Por conseguinte, as populações negras são as mais atingidas pelo analfabetismo e seu corolário de exclusão da vida.

Por fim, trata-se de uma investigação de doutorado levada a cabo por um professor da rede pública de ensino do Instituto Federal do Tocantins – *Campus Araguaína*, que, entre os anos de 2016 e 2020, atuou como coordenador do NEABI, trabalhando no ensino, fazendo pesquisa e extensão, e promovendo atividades voltadas para a educação das relações étnico-raciais com estudantes dos Ensinos Médio e Superior na região Norte.

Desse modo, esta investigação, ao guardar estreita relação com o cotidiano das populações negras locais e estar conectada com a realidade social em que está inserida, mantém um vínculo com o Ensino Básico e o Superior do Instituto Federal do Tocantins. Isso confere à pesquisa uma capacidade singular de produzir impacto no cotidiano escolar e na produção de pesquisa acadêmica, em médio e longo prazos.

Assim, o trabalho busca criar, visibilizar e fazer circular alguns conhecimentos produzidos por afrodescendentes. Esses saberes, por vezes, são invisibilizados, silenciados, ou

em alguns casos, neutralizados pelas múltiplas formas de exclusão, que vão desde os parques recursos materiais até a interdição pura e simples, como ocorre com a obra *O avesso da pele*, vencedora do Prêmio Jabuti em 2021, de Jeferson Tenório (2020)¹.

As inquietações teóricas que gestaram este trabalho surgiram dos encontros de pesquisa, quando eu participava ativamente do grupo de pesquisa de estudos culturais, o GEHCULT/UFNT², e coordenava o Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas (NEABI/IFTO)³, na cidade de Araguaína, Tocantins. Nesse grupo, as reuniões quinzenais aconteciam no departamento do curso de História, sob a organização de um grupo de docentes que trabalhava articulando a perspectiva dos estudos culturais, da nova história e dos estudos decoloniais, a fim de analisar detidamente tensões, conflitos e possibilidades advindas do embate entre o centro e a periferia, entre as epistemes do Norte e do Sul Global.

De modo global, o grupo de estudos propunha considerar quais seriam as implicações de interpretar a modernidade em âmbito não eurocêntrico, tendo o Norte do Brasil como ponto de partida para analisar o fenômeno moderno, colocando em evidência as dinâmicas coloniais que atravessam a produção do saber situadas no Tocantins.

Dito de modo simples, interessava analisar quais seriam as consequências de um saber produzido na periferia do Norte do Brasil: quais valores e noções guiariam esses conhecimentos elaborados por sujeitos colonizados? Destoando dos modos imperiais eurocentrados que veem o Sul Global como matéria-prima a ser estudada e explorada, vista única e exclusivamente como espaço de análise, permanecendo nas universidades do Norte Global o privilégio epistêmico de teorias que os interpretam, o objetivo era dialogar com epistemologias outras, vindas de outras periferias do Sul, de intelectuais colonizados que se assumiam como tais, como Edward Said e Frantz Fanon.

Ao mesmo tempo, como professor de Letras do Instituto Federal do Tocantins e coordenador do NEABI, eu fazia adaptações teóricas para possibilitar a aplicação do conhecimento da universidade à realidade de estudantes do Ensino Médio que frequentavam as reuniões semanais do núcleo. Nesse sentido, as leituras da universidade me desafiavam a

¹ Disponível em: <https://g1.globo.com/educacao/noticia/2024/03/08/o-avesso-da-pele-livro-que-debate-racismo-e-censurado-em-escolas-de-3-estados-por-reacao-equivocada-ao-conteudo-alertam-especialistas.ghtml>. Acesso em: 5 mar. 2025.

² Grupo de Estudos de História e Cultura é o grupo de estudos que, desde 2013, se reúne mensalmente para ler e debater teorias contemporâneas, especialmente as do Sul. É um projeto de extensão vinculado ao curso de História e ao Programa de Pós-graduação em Estudos de Cultura e Território da UFNT de Araguaína-TO. O objetivo é construir interlocuções entre a universidade e sujeitos da sociedade local, interessados em conhecer a Universidade ou a ela retornar para fazer mestrado ou doutorado (Ramos, 2020, p. 113).

³ O NEABI foi criado em 2016, no *Campus* Araguaína do Instituto Federal do Tocantins, como um grupo de extensão e de pesquisa, presidido pelo autor, de 2016 a 2020.

pensar em sua aplicação prática para estudantes secundaristas, tornando viável a elaboração de interpretações acessíveis e pragmáticas da realidade social tocantinense, uma vez que a região é, majoritariamente, composta por populações negras, quilombolas e indígenas.

Assim, após alguns anos de trabalho nessa perspectiva, fui construindo formas, modos e meios de dialogar com as leituras afrocentradas, situadas no campo dos Estudos Decoloniais e do Feminismo Negro. Esse percurso teve como foco evidenciar a experiência e a produção do conhecimento em, sobre e com a literatura promovida por mulheres da diáspora africana, o que resultou nesta tese sobre a escritora da Ilha de Guadalupe, Maryse Condé.

O panorama teórico decolonial e dos Feminismos Negros ao qual me filio privilegia aqui a experiência literária de mulheres negras ao considerar o conhecimento e o protagonismo dos sujeitos colonizados. Essa abordagem traz para o cerne da discussão e da escrita o cotidiano e as exclusões sociais que as atingem, fazendo de suas vidas matéria literária e trabalhando para retirá-las dos espaços de invisibilidade e silenciamento.

A perspectiva que adoto neste texto, portanto, esforça-se para evidenciar o protagonismo da escrita de Maryse Condé, suas rupturas, possibilidades, convergências, divergências, experimentos, recuos e avanços como produtora de um texto literário, em nada estanque, antes, marcado por “um pensamento da circularidade e da travessia”, termo emprestado do filósofo camaronês, Achille Mbembe (2022, p. 24). Dessa forma, ao considerar as várias camadas que compõem a narrativa, a obra revisita e vocaliza a experiência de uma personagem feminina negra que viveu sob o regime da escravidão no fim do século XVII na Nova Inglaterra.

Nessa lógica, minha escrita caminha na linha tênue entre interpretar o romance de Maryse Condé, que ficcionalizou Tituba Indien, e problematizá-lo como invenção literária. Trata-se de um exercício de escrita que, embora seja ficção, evoca episódios não ficcionais que atravessaram a vida coletiva de inúmeros sujeitos afrodiaspóricos e talharam seus destinos em muitos aspectos.

Dito de modo simples: como tematizar o trabalho de ficção e, concomitantemente, problematizar a personagem em seu romance, com o cuidado de não generalizar, exotizar ou falar pelo outro? Em última instância, ir além de criar e fazer circular discursos que tornam essa experiência um objeto de conhecimento para obter um título de doutorado.

Ao fazer essa crítica literária, penso em Spivak (2010) e em sua crítica sobre as tentativas de sujeitos investidos do saber acadêmico que produzem discursos e, não raro, acabam por falar pelo e sobre o outro, o subalterno, contribuindo para reforçar a subalternidade sob a pretensão de enfrentá-la.

Dialogando com Grada Kilomba (2019), impõe-se a questão: como meu texto pode esquivar-se da armadilha e do desejo de, na boa intenção de visibilizar, acabar por contribuir para silenciar e talvez reproduzir atitudes coloniais? E, assim, contribuir para mais uma vez submeter os sujeitos colonizados/subalternos a novos tipos de violência epistêmica, expressos em dicotomias já amplamente teorizadas pelas teóricas dos Feminismos Negros, em que, de um lado, tem-se o sujeito que fala e, de outro, o objeto (do qual é falado)? Aqui, trata-se, então, do exercício teórico de pensar em como construir pontes para falar com e não falar por, sobre e/ou falar de.

Esta leitura tensiona o romance para problematizar com ele e contra ele. Ao produzir certo distanciamento, busca perceber suas lacunas, suas brechas, seu potencial de desestabilizar as leituras hegemônicas sobre o episódio de Caça às Bruxas de Salem. Mais que questionar, procura propor leituras outras que levem em conta a voz subalterna daquela que fora uma das principais personagens desse episódio.

Ao mesmo tempo, essa abordagem gesta ferramentas conceituais capazes de desestabilizar a própria obra, promovendo novas leituras e construindo novas possibilidades de compreensão naquilo que o próprio romance se propõe a fazer: representar as contradições da vida de uma personagem feminina afrodiaspórica do século XVII, em uma sociedade escravocrata. Trata-se de um gesto crítico que tem o cuidado de contornar, ou ao menos realizar um esforço para contornar, os possíveis reducionismos dicotômicos do bem contra o mal, sem se deixar enredar em uma “concepção carcerária da identidade” (Mbembe, 2022, p. 272).

No cerne deste texto, são centrais as seguintes questões: quais são os caminhos para vocalizar a experiência, e quem pode falar por/acerca da personagem Tituba, a mulher negra escravizada, evidenciando sua trajetória no palco de sua vida (mesmo que ficcionalizada)? Que procedimentos teóricos adotar para abordar sua agência, evitando, ao máximo, a apropriação de sua voz? Como conjugar “o lugar de fala” (Ribeiro, 2017) de um pesquisador cis-hétero, identificado como pardo/negro?

Nessa perspectiva, trata-se de um gesto interpretativo de um homem que já se percebeu negro, depois indígena e, finalmente, exausto dos rótulos identitários que, em geral, podem tornar-se também uma nova gaiola a aprisionar o ser. Este, complexo, ambíguo e contraditório, se recusa ao cárcere identitário e tem, assim, a pretensão de ser apenas “um homem entre os outros”, para lembrar Fanon.

Desse modo, trata-se de um texto que se esforça para compreender a teoria das feministas negras e com ela dialogar. É, pois, um gesto em contínuo movimento de escrita e

escuta para apreender o objeto literário com e a partir da experiência de uma escritora afrodiaspórica, em constante errância entre o Caribe, a Europa, a África e os Estados Unidos. Esse esforço é atravessado pela origem, pela classe e pelos cruzamentos étnico-raciais do autor que escreve desde a antiga cidade da Paraíba, atualmente João Pessoa.

É, então, na articulação de “um pensamento da circulação e da travessia” (Mbembe, 2022, p. 24) que conjugo tanto a teoria quanto a experiência no estrangeiro para construir essa tese, sabendo que, por mais que eu tenha inúmeras coisas para dizer, haverá sempre uma lacuna, uma fresta, uma rasura por preencher, uma palavra silenciada à espera de um verbo o qual a nomine, pois, a incompletude é própria do fazer literário e sua condição primeira que o autoriza a ser o que é: gesto interpretativo, sempre lacunar, dubio, contraditório, híbrido, metade solar, metade lunar, em errância entre os signos e aquilo que pretende capturar por meio do nome, pois nomear é, a um só tempo, liberação e captura.

Nos moldes de Stuart Hall (2003, p. 14): “a teoria é uma tentativa de saber algo que, por sua vez, leva a um novo ponto de partida em um processo inacabado de indagação e descoberta; não é um sistema que precisa ser acabado, útil na produção do conhecimento”. Isto é, o conjunto de reflexões aqui levantado como gesto teórico de construir e descrever o objeto de pesquisa é, talvez, na melhor das hipóteses, fruto de um “conhecimento conjuntural, contestado e local” (Hall, 2003, p. 15).

Assim, foi sendo habitado por um espírito de errância constante entre o Norte e o Nordeste, que realizei, em Paris, o estágio doutoral na *Université Paris 8*, onde escrevi partes desta tese à sombra dos escritos de *Pele negra, máscaras brancas*, de Fanon (2008), e sempre à mão *Crítica da razão negra*, de Mbembe (2022). Essas duas obras me serviram de farol para desvendar os contornos da mentalidade imperial que ainda se respira nas belas ruas de Paris, bem como nos subúrbios menos instagramáveis, onde uma parcela considerável de uma humanidade considerada excedente se vê em uma luta feroz contra o frio no inverno, o abandono no verão e a fome nas quatro estações. Uma multidão de rostos anônimos, vagando ao léu, confinada a uma existência sombria em plena “Cidade Luz”.

Faz-se oportuno lembrar as aventuras da narradora de *Stardust*, da escritora camaronesa Leonara Miano, que, ao narrar sua biografia de jovem mãe à procura de vaga nos abrigos públicos de Paris, lança luz sobre os mitos que as nações criam de si. Em suas palavras, nas ficções inventadas sobre a França, inexistia espaço para a exclusão social, haja vista os lemas da liberdade, igualdade e fraternidade:

Não há lugares onde se amontoam, se rechaçam os marginais. Na fábula que se transmite entre nós de geração em geração, o inverno é frio, mas só para permitir o uso de roupas elegantes. Mantôs. Echarpes. Botas. Ninguém diz que esse frio é mortal para aqueles que não têm para onde ir (Miano, 2024, p. 28).

Negando veementemente a infeliz vitalidade racial de extração colonial, a República Francesa se adorna com badulaques, adereços retóricos e perfumes de toda sorte para melhor enfeitar a fábula da civilização, cuja plena expressão reside, supostamente, no lema da Liberdade, Igualdade e Fraternidade. Em teoria, esse ideal republicano seria aberto a todos e todas, indiferente à raça, religião ou origem, enxergando apenas a figura do(a) cidadão(ã)⁴.

Entretanto, a fábula republicana universalista à francesa, que se pretende indiferente às diferenças, existiria apenas para melhor multiplicar exclusões, separações, muros, câmeras, controladores, inspeção de bagagens, impedimentos, silenciamentos, para embotar no debate público, as reivindicações das humanidades encarceradas em um cotidiano hostil a tudo que não é espelho, idêntico a si. De outro modo: as luzes da *belle ville lumière* operam uma inversão para fazer do dia de muitos uma “grande noite” de gritos abafados, estômagos famintos e corpos excedentes.

Opondo-se a esses mitos, como sugere Miano (2024), outras ordens de realidades se impõem de forma brutal àqueles e àquelas que são considerados(as) intrusos(as), perigosos(as), fontes de ansiedade e ameaça à ordem pública: os imigrantes. Assim, “para contornar a palavra raça, tabu na França, podemos recorrer a outros termos, se nos apetece: etnia, origem, ascendência... Não importa, o resultado segue o mesmo” (Phou, 2024, p. 31).

Sob essa óptica, os textos filosóficos de Achille Mbembe, Frantz Fanon e a biografia de Jean-Baptiste Phou me trouxeram alguma luz quando Paris se me apresentava ainda muito escura, sugerindo a existência de uma constelação de códigos secretos que apenas os iniciados conseguiam acessar. Isso se tornava especialmente perceptível quando, em alguma interação social, alguém, nas primeiras frases, perguntava: “*Quelles sont tes origines?*” – isto é, quais são suas origens? A princípio, parecia uma questão inofensiva, mas, passado algum tempo, passou a me gerar certo incômodo, porque, invariavelmente, era um tema sempre recorrente.

A certa altura, frequentando a disciplina de Estudos Francófonos, perguntei à minha supervisora de pesquisa, professora Mme. Mounira Chatti, o que estava implícito nessa pergunta – que, segundo minha percepção, figurava como uma espécie de obsessão nacional.

⁴ Elle [la République] assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances. Article 1^{er} de la Constitution du 4 Octobre 1958. Disponível em: https://www.legifrance.gouv.fr/codes/article_lc/LEGIARTI000019240997/2023-10-18. Acesso em: 4 mar. 2025.

Naturalmente, não obtive uma resposta final, mas ela me confessou que, mesmo há tempos morando na França, também se fazia essa indagação.

Nessa disciplina de *Rencontres Francophones*, no Departamento de Letras da *Université Paris 8*, então, começamos a ler a obra: *La peau hors du placard: asiatique et gay, une vie de lutte*, de Jean-Baptiste Phou⁵, na qual se afirma que: “de onde você vem?”, quando feita por um(a) francês(a) de ascendência exclusivamente europeia, significa que não somos um francês verdadeiro, assim, é preciso [justificar] explicar sua presença em terras gaulesas” (Phou, 2024, p. 65, tradução minha).

Nas “terras gaulesas”, reputadas pelo suposto comedimento, mesura, etiqueta de silêncio e respeito à ordem pública, nem tanto silenciosos assim pareciam ser os ecos dos alto-falantes, dos quais se ouvia uma gama de alertas constantes, de dispositivos discursivos, batidas policiais, verificação de documentos, inspeção de bagagens, enfim, uma miríade de programas políticos voltados a monitorar aqueles(as) timbrados(as) com o selo de imigrante, mesmo que fossem cidadãos franceses de além-mar. Sob o pretexto da segurança, aciona-se uma incessante operação de negação e interdição da vida: o conjunto da obra trabalha, com um enorme dispêndio de energias, para neutralizar aqueles(as) que foram designados(as) como estrangeiros(as).

Ainda sobre a passagem pela França, cabe dizer que parte deste texto foi gestada em uma pequena cidade ao sul de Paris, chamada Sceaux, cujo patrono foi Jean-Baptiste Colbert⁶, eminente personagem do reino de Louis XIV e ministro de suas finanças. Esse ilustre senhor figurou, em seu tempo, como uma das peças mais importantes na agenda política imperial francesa, tendo sua expressão maior no tráfico atlântico de pessoas oriundas do continente africano.

A Colbert é tributada parte do trabalho acadêmico e administrativo de elaboração do Código Negro⁷ que, de caráter jurídico, tinha como função organizar e disciplinar as relações senhor-escravo nas colônias francesas. Assim, durante a minha permanência em *Sceaux*, deparava-me diariamente com monumentos, nomes de ruas, bustos e placas que, celebrando a memória de um importante personagem, acabavam por relembra o sangue, as vísceras e o ouro – marca fundamental do comércio triangular – que sustentaram uma parte significativa das riquezas que a França ostenta atualmente.

⁵ Texto original: “Mais venant de Français d’ascendance européenne unique [...] Tu viens d’où? signifie qu’on n’est pas un vrai Français, qu’il faut expliquer sa présence en terre gauloise”.

⁶ Disponível em: <https://www.economie.gouv.fr/facileco/jean-baptiste-colbert>. Acesso em: 5 mar. 2025.

⁷ Code Noir. Disponível em: <https://www.assemblee-nationale.fr/histoire/esclavage/code-noir.pdf>. Acesso em: 5 mar. 2025.

Meu quarto, locado em um belo apartamento de Madame Nathaly Portal, que o herdou de seu pai, o Monsieur Portal – um eletricista e ex-combatente da Segunda Guerra Mundial –, interpelava-me a refletir acerca de uma série de intrincados eventos históricos. Seguindo seus vestígios, buscava reconstituir, para melhor compreender a natureza, a magnitude e o alcance do comércio transatlântico de pessoas de origem africana, e como aquele local de minha residência se conectava com o passado que, um dia, não muito distante, também foi o próprio presente.

Durante esse período de experiência, nessa pequena cidade a 15 minutos do centro de Paris, via *RER B Sud* – trem que cruza Paris de norte a sul –, habitei, caminhei, corri, pisei “o chão de fábrica”, na metáfora de Marx, da metrópole francesa, entre o início de maio e o fim de dezembro de 2024, gozando de uma bolsa do Programa PDSE CAPES/PRINT. Desconfio, hoje, de que as lições teóricas extraídas de *Pele negra, máscaras brancas*, escrito pelo então jovem acadêmico Frantz Fanon (2008), parecem incomodamente atuais.

Como uma espécie de radiografia do presente parisiense, fantasmas assombram as estações e qualquer lugar público, pairando sobre a paisagem física e sonora. Ganham materialidade nas revistas policiais do metrô e, invariavelmente, tendem a assombrar aqueles e aquelas que não têm a boa aparência, como se diz na gíria local. Para esses coletivos de sujeitos, nos quais me sinto incluído, transitar pelas ruas da “Cidade Luz” evocava, não raro, um tipo de medo, sombras de luzes, silhuetas, fantasias medonhas, que, à época, era-me desconhecido.

O olhar das pessoas que, em geral, não costumam olhar nos olhos, sugeria algo de tenebroso, uma espécie de treva, de nebulosa energia que entrava em circulação ao menor contato visual indesejado ou acidental. Preciso registrar que em nada me agradava mirar as pessoas nos olhos, pois, depois de algumas semanas, já havia entendido, emocionalmente, os perigos que daí poderiam advir.

Claro que não estou a ditar uma regra possível de verificação exata e mensuração precisa, menos ainda a sugerir que se trata de uma recorrência totalizante. Talvez seja mais uma ambiguidade do que algo linear, já que também encontrei olhares que transmitiam, na rapidez do instante, um abraço respeitoso e um acolhimento que eu cuidava de demonstrar recíproco.

Tendo uma visão ocidentalizada marcada pelo desejo de controle, por vezes, é tentador buscar na experiência do cotidiano uma régua para aferir o comportamento, calcular as probabilidades, como se fosse possível traçar linhas bem demarcadas do que poderia se tornar um protocolo comportamental das pessoas. Quiçá eu tenha feito isso sem perceber – é bem

provável ou até certo – à medida que comecei a internalizar cuidados, gestos e comportamentos que evitassem ao máximo ser visto como alguém suspeito. Confesso que é um tanto exaustivo colocar em ação uma miríade de cuidados e gestos que me façam ser lido como inofensivo, apenas um homem na multidão, entre tantos outros.

É exaustivo, porque sempre haverá uma falta, um deslize ou um gesto a ser lido, interpretado ou sentido como ameaçador. Assim, sentir-se na condição de ser e habitar a outridade tende a ser um fardo mental exaustivo. Possivelmente eu tenha incorporado um pouco desse fardo. “A dificuldade não era somente ter sido designado a uma raça, mas ter interiorizado os termos dessa designação, chegando ao ponto de desejar a castração e de se tornar seu cúmplice” (Mbembe, 2023, p. 16-17).

Sendo quem sou, ou conforme Mbembe (2023, p. 17), dando algum crédito a essa ficção identitária que imagino ser e, acreditando nela, “passo a habitá-la” como minha “própria pele” e minha “verdade”, assim, no estrangeiro, fui designado a uma categoria identitária que atende por latino. O que se tornou, a um só tempo, fonte de cansaço, preguiça mental e incômodo, porque não me sentia completamente pertencente a essa comunidade, grupo, coletivo ou o que quer que ela designe ou mesmo signifique.

Ao ouvi-la, só pensava em seu espectro vacante agarrado a um imenso vazio que sua sonoridade, seu sentido – ou ausência dele – e seu alcance me traziam. Era início de agosto, auge do verão europeu, quando, sentado em um *kebab*, em Toulouse, ouvi-a pela primeira vez. Dois rapazes e uma senhora, tendo realizado seus pedidos, me viram sentado na área externa do local, com algumas cadeiras vazias. Um deles perguntou se podiam sentar-se ali e dividir a mesa. Respondendo que sim, instalaram-se e acenderam seus cigarros. Puxando assunto, o mesmo rapaz perguntou se eu era latino.

Fiquei tentado a inventar qualquer ficção de origem, dizer que vinha de algum lugar remoto do globo, repleto de canibais – onde se come carne humana nos cultos dominicais. Mas, tomado pela preguiça e sem o menor interesse em alongar a conversa, apenas respondi afirmativamente. Ofereceram-me cigarro e alguma bebida, os quais recusei prontamente, e estendendo o assunto, puseram-se a falar de suas desventuras amorosas e coisas assim, encontros de *Tinder*, ex-amantes, entre outros. Eu, comendo meu sanduíche, escutava-os, contentando-me em, ao menos, estar praticando o idioma francês. Agora, uma cena me ocorre: ambos eram LGBTQIA+ e brancos. O mais extrovertido sacou seu *iPhone* e me mostrou uma foto, alegando que era de um ex.

Não! Nenhuma surpresa me sobreveio ao ver que era uma pessoa negra. Já antevendo os possíveis caminhos dessa interação, tratei de terminar meu *kebab* para explorar os belos

parques da cidade. Ainda assim, houve tempo para me convidarem a uma festa em algum lugar. Agradei o convite e me despedi, refletindo sobre o poder de fantasia contido na palavra “latino”, uma fantasia que, com frequência, carrega sentidos de permissividade, lubricidade, para não dizer, pornografia. Achille Mbembe (2022), ao analisar as relações da Europa com a África, afirmou que, no imaginário ocidental, aquele continente representaria o desejo da festa feliz e selvagem, sem culpa, entrave e/ou consequências morais. Hoje, eu diria que tal imaginário poderia, facilmente, ser dito desse vasto território chamado América Latina.

Percebem-me como um homem jovem, de cabelo longo e pele marrom. E reparemos: não perguntaram de onde eu era – o clássico: “*Quelles sont tes origines?*” ou “*Tu viens d’où?*”. A ausência da pergunta já continha em si uma pressuposição. E essa, por sua vez, parecia já carregada de um emaranhado de possibilidades, ficções e fantasias. Carregava o poder mobilizador de, ao encurralar seu alvo em um significante fixo, asfixiá-lo nas categorias do pensamento do sujeito enunciator.

Há palavras que carregam em si a capacidade de irradiar esperança, encontro, reciprocidade, conforto. Não me parece ser o caso da palavra em questão, ao menos quando proferida por pessoas brancas e europeias. Nessas circunstâncias, ela carrega certo hálito fúnebre, de uma coisa que não se sabe bem o que é, mas que, pelo odor, sente-se tratar de algo em decomposição, uma portentosa ferida esguichando pus.

Em muitas direções, ambiguidades e paradoxos, o termo “latino”, em solo europeu, parece ter um peso mortuário. Sinaliza ter a capacidade de fazer prostrar-se àqueles(as) que a ela são designados(as). Sendo a palavra “raça”, como nos diz Jean-Baptiste Phou, um tabu na França, caberia perguntar: não seria esse termo um vocábulo postiço, substituto, quiçá diferente? Obviamente diferente, mas gerado do mesmo útero europeu, parido da mesma matriz (colonial) geradora de identidade (donde retiraria seu poder de desfigurar aquilo que toca, vitalidade e pujança, do puro suco da noção de raça tão em voga, não fazia muito tempo)?

Se pode ser verdade que se habitam as palavras como se habita o mundo, habitar um e outro é fazer de ambos a própria casa. Algumas palavras convidam a adentrá-las como se lar fossem, e trazem paz e aconchego – já que guardam em si certo poder de acalmar e abraçar. E há outras, como “latino” que, na boca de franceses, brancos, em certos contextos, figuram no sentido oposto: não abrigam, não confortam. Ao contrário, tocam para manchar aquilo que nomeiam, desfiguram o rosto feito ácido, mancham ao menor contato, marcam como mácula e embotamento, profanam o templo, a casa e o ser.

Nas palavras de Mbembe (2022, p. 13), lê-se: “Ao reduzir o corpo e o ser vivo a uma questão de aparência, de pele e de cor, outorgando à pele e à cor o estatuto de uma ficção de cariz biológico, [o Ocidente] fez do negro e da raça duas versões de uma única e mesma figura: a da loucura codificada”.

Em outra obra, *Políticas da inimizade*, Mbembe (2023), no capítulo dois, intitulado “A sociedade da inimizade”, explica que as democracias ocidentais, para legitimar as noções sobre as quais o estado de segurança se assenta, operam com base em um conjunto de conceitos. Essas, por sua vez, se “alimentam de um estado de insegurança que ele próprio ajuda a fomentar e para o qual pretende ser a resposta”. Isto é, “se o estado de segurança é uma estrutura, o estado de insegurança é uma paixão, ou um afeto, uma condição ou mesmo uma força de desejo” (Mbembe, 2023, p. 93).

Tendo esse livro sempre à mão, lendo-o de estação em estação, não deixava de pensar na sua precisão cirúrgica ao radiografar a minha própria rotina de morador da metrópole colonial francesa. Em cada alto-falante de todas as estações, do primeiro ao último trem, uma voz estridente convocava os(as) passageiros(as) a estarem atentos a possíveis movimentos estranhos, a qualquer situação não habitual, a mochilas, bolsas ou malas esquecidas. Vendo isso, deveriam acionar imediatamente o controle policial.

No início, parecia algo trivial, uma questão de prevenção ou algo assim, porém, à medida que as semanas foram passando, uma sensação de insegurança generalizada começou a me visitar, provocando uma alteração na minha própria percepção sobre os perigos reais e/ou imaginários que poderiam rondar o metrô.

Não é exagero sugerir que esse clima de hostilidade se agarrou à minha pele e se entranhou no meu corpo. Nos últimos meses que antecederam o meu retorno, eu já não tinha vontade de sair de casa. Não apenas o clima do metrô contribuiu para isso, mas também a atmosfera de hostilidade que paira nas ruas de Paris, sobretudo em interações com pessoas que pareciam “francesas de origem unicamente europeia” – termo emprestado de Leonora Miano (2024).

Há que registrar aqui que as experiências positivas foram igualmente intensas e me abriram outras janelas de percepção daquela contraditória realidade. Cito, por exemplo, a amizade que fiz com Mounir, Oumaima, Inês, Djourá e Aurélie, que me abriram janelas para conhecer um pouco do mundo árabe que mora na França.

E minha supervisora – uma professora de origem tunisiana – Mounira Chatti, cuja espontaneidade, generosidade e gentileza tornaram a minha rotina de aulas uma fonte de prazer, aprendizado, esperança e convite a experimentar a alteridade como um vínculo

passível de encantamento das relações humanas. Em sua presença e dos estudantes das mais diversas origens, eu me sentia “um homem como outro qualquer” – na feliz expressão de Fanon.

Tive a oportunidade de frequentar, de setembro a dezembro, a disciplina que ela ofertou na licenciatura em Letras, intitulada “Encontros Francófonos”. Após as aulas, nós almoçávamos juntos no *Crous*, geralmente na companhia de algum ou alguma escritora que estivera presente e cuja obra lemos no transcorrer do semestre. Assim, conheci quatro escritores(as) que, cada um a seu modo, me inspiraram a continuar minha jornada acadêmica: Mohamad-Amer Meziane, Jean-Baptiste Phou, Maya Boutaghou e Bénédicte Letellier.

Foi nesse espaço que veio posteriormente um dos momentos mais importantes da minha carreira acadêmica. A convite de Mme. Mounira Chatti, realizei a conferência de encerramento da disciplina mencionada, na *Université Paris 8*, que elaborei com base na experiência de um tocaninense, morador de Sceaux, uma cidade aristocrática, fundada por um grande escravagista do reinado de Luís XIV. Essa fala, histórica para mim, intitulei *Eu e minhas identidades brasileiras em estilhaços*⁸, anexada ao fim desta tese, para investigar meu próprio percurso como sujeito colonizado do Sul Global, forjado nos trânsitos por Tocantins, Pernambuco, Paraíba e França.

Atravessando essa experiência, estiveram os Jogos Olímpicos de Paris 2024 que, entre julho e setembro, modificaram toda a rotina da cidade. Esses jogos mergulharam-na, por um lado, em uma euforia, dado o elevado número de turistas, e, por outro, em enormes esquemas de segurança, mobilizando um aparato considerável de forças especiais, exército, aeronáutica, combinado com todo tipo de dispositivo eletrônico de controle que eu nem sei nomear. O que é certo é que essa experiência do controle é, como sugere Mbembe (2023), uma fonte e uma das bases que sustenta a atual política de segurança do Estado francês que, como remédio amargo, alegando garantir a segurança nacional, cria uma série de mecanismos, leis, decretos, portarias, súmulas – ela mesma geradora de insegurança e medo generalizado.

Permito-me, ainda, incorporar ao texto a memória do seguinte episódio na capital francesa: era um sábado, parti em uma excursão com colegas da minha universidade, a Paris 8, para fazer um *tour* guiado pelo centro histórico de Paris. Após andarmos desde a Praça Saint-Michel, passando pelo que seria o marco zero de Paris até chegarmos às margens do Rio Sena, dirigi-me a um restaurante próximo à estação de *Châtelet-les-Halles* por volta das 15 horas.

⁸ *Moi et mes identités brésiliennes en miettes*. Disponível em: https://fablitt.univ-paris8.fr/18-12-2024-rencontres-litteraires-francophones-conference-benedicte-letellier?var_mode=calcul.

Já cansado e com fome, encontrei um local para almoçar. Então, o garçom, um jovem homem, loiro, com um rabo de cavalo, barba bem aparada e fechada, disse para eu me instalar. Já dentro do restaurante, tirei o casaco e pus na cadeira ao lado, junto com a mochila. Então, espreguicei-me e, abrindo os braços para o alto, dei um suspiro, que foi entendido pelo garçom como um assovio.

Por obra do acaso, nossos olhares se cruzaram naquele momento, e ele interpretou como se eu o estivesse chamando. Com cara de quem fora gravemente ofendido em sua honra, ele parou no meio do restaurante e disse que não se chamam as pessoas dessa maneira; que isso ele fazia para chamar seu cachorro, de manhã, ao acordar. Então, pôs-se de joelhos e fez uma pequena encenação para mostrar como costumava chamar seu cachorro. Eu, vendo aquela cena, não sabia o que fazer; um misto de incredulidade me paralisou o corpo e, sentado, pude apenas acompanhar o improvisado teatro que se descortinava à minha frente.

Após alguns instantes, que pareceram uma eternidade, pensei no que fazer. Apesar da fome e de já ter imaginado o prato que iria pedir, peguei minhas coisas e levantei. Na saída, ele ainda disse com um tom sarcástico: “*Au revoir, monsieur!*”. De tantas coisas que eu gostaria de ter dito, entre os mil xingamentos possíveis, nenhum saiu, apenas um baixo “*Pardon!*”.

A minha tarde de um lindo sábado fora, senão totalmente arruinada, ao menos profundamente impactada, já que esse tipo de interação se revelou, não raro, uma espécie de cartão de visita parisiense. Fiquei, não apenas o fim de semana pensando nisso, mas a semana seguinte inteira. Revia a cena e pensava em como eu não xinguei o garçom, nas mil respostas que eu poderia ter dado, porém, o fato é que eu reagi da única forma que foi possível.

Como se não bastasse, no meu curso de francês, na *Cité Universitaire*, havia um colega italiano, loiro e com um penteado parecido com o do garçom, o que tornou o processo de digerir aquela pequena humilhação mais demorado, pois sempre que o via, lembrava-me da cena do restaurante.

CAPÍTULO I: PELAS ÁGUAS DO CARIBE

1.1 Considerações iniciais: primeiras águas

Escrevendo desde o Caribe ou desde as Índias Ocidentais, como gostava de se referir, Condé ecoou em suas obras as vozes múltiplas dessa região do mundo. Esse território, em suas origens mais remotas, revela uma vitalidade singular que se expressa em uma vocação para uma “Poética do Diverso” ou “Poética da Relação”, na designação de Glissant (2021, p. 59). Segundo ele, “o Caribe [é] um dos lugares do mundo em que a relação se dá mais visivelmente, uma das zonas de resplendor em que ela parece se fortalecer”, sendo que “a palavra resplendor deve ser entendida aqui com o duplo sentido de iluminação e explosão”.

Dito de outro modo, “essa região sempre foi um local de encontro, de convivência, também de passagem para o continente americano” e, sendo banhada pelo “mar que explode, estilhaça as terras espalhadas em arco. Um mar que difrata. A realidade arquipelágica [...] ilustra naturalmente o pensamento da Relação, sem que se deva deduzir qualquer vantagem dessa situação” (Glissant, 2021, p. 59).

Mapa 1 – Mapa Político do Mar do Caribe



Fonte: GEOScentricos, 2024⁹.

⁹ GEOSCENTRICOS. Página no Facebook. 28 jun. 2024.

Considerando a localidade como uma encruzilhada – um espaço de encontros com vocação para o múltiplo, o diverso, e para realidades difratadas –, o autor entende que “a criouliização aparece-nos como a mestiçagem sem limites, cujos elementos são múltiplos, e as resultantes, imprevisíveis” (Glissant, 2021, p. 59). Em seus próprios termos, ele acrescenta que “a criouliização difrata [...]. Está aqui destinada ao estilhaçamento de terras, que não são mais ilhas. Seu símbolo mais evidente está na língua crioula, cujo gênio é o de se abrir sempre” (p. 59).

Sob esse viés, Glissant (2021) entende que um conjunto de elementos conflui para conceber o Caribe como terreno fértil para que culturas diversas fossem postas em contato, ampliando as possibilidades de invenção de formas de vida múltiplas e de contatos singulares entre os povos.

O Caribe tem em sua história razoável número de escritores/escritoras que gestaram interpretações singulares para o pensamento decolonial e afrodiaspórico. Aqui, detenho-me em alguns nomes do mundo caribenho, notadamente da Martinica, Guadalupe e Guiana Francesa, hoje *Départements d’Outre Mer* (DOM) – departamentos ultramarinos franceses.

Em uma visão panorâmica, a produção intelectual caribenha está inserida em uma localidade do mundo marcada pelos fluxos e por trocas culturais que favoreceram e foram objeto de reflexão de autores/autoras importantes, oriundos/oriundas do mundo colonial francês, africano e caribenho.

Cito aqui, contudo sem me aprofundar, o movimento estético-literário-político *La Négritude* que, consoante Césaire (2004, p. 17, tradução minha)¹⁰:

[...] não é uma filosofia. A negritude não é uma metafísica. A Négritude não é uma pretensiosa concepção universal. É uma maneira de viver a história dentro da história; a história de uma comunidade na qual a experiência aparece, para dizer a verdade, singular com suas deportações de populações, suas transferências de povos de um continente a outro, as lembranças de crenças distantes, seus resíduos de culturas assassinadas.

Nascido em Paris, entre os anos 1930 e 1940, e inspirado no Congresso Pan-africano, de 1900, o movimento estava interessado na experiência da diáspora africana, nas suas conexões, seus problemas e seu potencial como experiência histórica capaz de mobilizar diversos discursos que questionavam a hegemonia europeia e sua dominação. O objetivo era

¹⁰ Texto original: “La Négritude, à mes yeux, ce n'est pas une philosophie. La Négritude n'est pas une métaphysique. La Négritude n'est pas une prétentieuse conception de l'univers. C'est une manière de vivre l'histoire dans l'histoire; l'histoire d'une communauté dont l'expérience apparaît, à vrai dire, singulière avec ses déportations de populations, ses transferts d'hommes d'un continent à l'autre, les souvenirs de croyances lointaines, ses débris de cultures assassinées”.

propor alternativas ao projeto colonial moderno, em que os povos não brancos pudessem construir caminhos para, inspirados em Frantz Fanon (2022), saírem da grande noite.

O movimento envolveu intelectuais antilhanos e africanos que emigraram de seus países de origem para estudar em Paris, onde se encontraram. Entre eles estavam o guianense Léon G. Damas; os senegaleses Léopold Sédar Senghor, Birago Diop e Alioune Diop; o afro-caribenho Aimé Césaire; as irmãs Paulette e Jane Nardal; e Suzanne Roussi, que se casou com Césaire (Reis, 2014).

Por esses encontros, nos bailes, saraus e *vernissages* – organizados pelas irmãs Paulette e Jane Nardal, em Paris da década de 1930 – passaram figuras ilustres, como Langston Hughes, Claude McKay, Countee Cullen, Sterling Brown e, mais tarde, Richard Wright, entre outros. Alguns desses nomes estiveram na fundação do jornal *L'étudiant noir*, em 1934, tendo à frente Aimé Césaire, que formulou pela primeira vez o conceito de negritude, definido como uma “busca dramática” pela identidade negra.

A fundação da revista *Presence Africaine*, em 1947, foi um marco incontornável para aquela geração de intelectuais afrodiaspóricos. O movimento se tornou, anos mais tarde, fonte de inspiração para muitos outros nomes, como Édouard Glissant, Alejo Carpentier, Patrick Chamoiseau, Raphael Confiant, Ernest Pépin, Gisèle Pineau, Hector Pouillet, Sylviane Telchid, Jamaica Kincaid, Stuart Hall, Simone Schwartz-Bart, entre outros(as).

Algumas contribuições teóricas desses nomes continuam atuais para interpretar as múltiplas realidades do mundo afrodiaspórico, mesmo que este mundo já não seja o mesmo em que viveram e teorizaram, tampouco completamente distinto. Fazer memória a esses autores/essas autoras é relevante porque mapeiam a presença de Maryse Condé, inserindo-a em uma tradição literária e teórica que privilegia a experiência da diáspora africana e suas implicações como gesto político, força criativa, motivo e experimento para interpretar os impactos da colonização na região.

Cada escritor e cada escritora, a seu modo e no seu tempo, trabalhou para problematizar as formas contemporâneas de insubmissão estética, formas e mecanismos narrativos para “sair da grande noite” (Fanon, 2022). Já haviam compreendido que a espinha dorsal do racismo, seu aparato discursivo de representação negativa, articulava-se em gestos, experiências e práticas que consistiam em tentar anular o reconhecimento da capacidade negra para o intelecto e para a cultura.

Ao recusarem o esvaziamento de sua subjetividade, esses escritos se contrapunham ao saber colonial hegemônico que operava para fazer de “branco” e “humano” signos equivalentes. É, portanto, no cerne do projeto de modernidade ocidental que os textos afro-

caribenhos se insurgem, reivindicando a subjetividade dos sujeitos colonizados – historicamente construídos como a *outridade* radical do Ocidente europeu (Kilomba, 2019, p. 37).

Aqui, as contribuições de Aníbal Quijano (2009) oferecem um panorama para melhor perceber o processo de colonização que, salvo raras exceções, sugere continuar seu projeto, mesmo que hoje receba outros nomes, traveste-se de plumas e se torna objeto de piedosas declarações. Na prática, variadas formas de exclusão e *apartheid* – regimes ditatoriais financiados pelos impérios de ontem – fabricam democracias caducas que, frequentemente, mostram-se pouco afeitas aos ideais de uma humanidade radicalmente soberana, autônoma e equânime.

Com base no seu conceito de “colonialidade do poder”, o teórico peruano postula que o caminho da modernidade europeia é pavimentado pela exploração de recursos e de sujeitos não europeus que foram construídos como o outro. Seu nascedouro é marcado, portanto, pela exploração, violência e mecanismos discursivos de racialização ao longo dos últimos séculos. No seio desse processo, os sujeitos colonizados e, mais especificamente, as mulheres negras e indígenas formam o conjunto mais sensível às implicações, dores, sofrimentos e consequências da colonialidade, bem como à divisão racial do mundo do trabalho contemporâneo.

Como desdobramento, a emigração para a metrópole ocupou grande parte das reflexões dessa intelectualidade. Ao desembarcar, os imigrantes se viram confrontados com novas identidades atravessadas pelo racismo cotidiano. As pessoas nascidas nas colônias eram interpeladas/ensinadas a se ver como francesas, mas, ao chegarem à França, enfrentavam a realidade da divisão racial, que impedia o acesso pleno a certos lugares sociais. Essa experiência foi objeto de muitas reflexões, de Césaire a Fanon, de Condé a Pineau.

A seguir, permito-me evocar a experiência de Frantz Fanon como estudante, médico e psiquiatra que saiu da Martinica para morar em Paris e, nesse trânsito, escreveu sua obra na tentativa de teorizar, construir e viabilizar a emancipação e descolonização mental.

Geralmente, emigrar era algo que homens, estudantes, filhos de funcionários públicos (com algum recurso) conseguiam fazer. Para as mulheres, esse trânsito era mais oneroso – dado que seu lugar na hierarquia social gozava de menor prestígio – e seu espaço naturalizado tendia a ser o doméstico. Logo, a mobilidade, a viagem, o trânsito e, sobretudo, morar na França metropolitana eram, na maioria das vezes, restritos aos círculos masculinos.

Quando emigravam, os caribenhos se deparavam com o sentimento de deslocamento e não pertencimento em decorrência da racialização que sofriam em solo francês, uma vez que

não eram vistos como iguais, como era ensinado nas lições escolares e nas narrativas oficiais. Os currículos escolares eram elaborados para celebrar a história republicana francesa que equiparava as colônias à França, como se todos fossem igualmente franceses.

Instaurava-se, então, um sofrimento de inadequação e inaceitação da nova identidade imposta nas interações com os franceses, *tout court*. O encontro com a diferença, matriz das novas identidades atribuídas a esses sujeitos caribenhos vivendo na metrópole, presente nos escritos de Condé, foi problematizado já nos anos 1950 por Fanon.

Ao atravessar a experiência na metrópole parisiense, Fanon se propôs a analisá-la para melhor compreender como eram afetados mentalmente, marcados por falta, ruptura e cisões que Du Bois, ao escrever sobre a experiência afro-americana, no início dos anos de 1900, havia chamado de “dupla consciência”, designando, assim, a constituição de identidades moventes e fissuradas, irremediavelmente, fraturadas.

Tendo em vista as tensões sociais advindas da dominação colonial, as autorias caribenhas, tanto na crítica literária quanto na literatura ou mesmo na teoria literária (mas não apenas elas), problematizam os fundamentos que estruturaram o mundo do Caribe colonial: o encontro (entre povos e culturas diversos) orientado pela difusão de atributos europeus impostos pela força militar ou pelos códigos culturais e linguísticos europeus.

Nessa perspectiva, sobretudo, os escritos de mulheres afro-caribenhas, como Simone Schwarz-Bart, Jeanne Hyvrard, Iná Césaire, Marie-Thérèse Julien-Lung-Fou, Marie-Magdeleine Carbet, Miryam Warner-Vieyra, Gisèle Pineau, ganham relevo ao trazer para a centralidade do texto literário elementos de contestação e de dominação da ordem colonial, ainda não integralmente superados.

Parece que essas autoras afro-caribenhas concebem o texto literário como um espaço privilegiado para vocalizar a experiência de personagens femininas escravizadas (mas não apenas delas). Essas personagens historicamente silenciadas trabalham para instituir um espaço político de enunciação, construção de sentido, autonomia e emancipação de si e em si, isto é, esforçam-se para superar o “tempo morto” (Fanon, 2022) imposto de fora pelos colonizadores.

Em continuidades disruptivas com seus colegas escritores – homens contrerrâneos –, Maryse Condé tematiza as várias camadas que afligem as mulheres afro-caribenhas. A inconformidade da autora extrapola os limites da representação dos dilemas dos sujeitos caribenhos, em particular, ela tematiza o conjunto de adversidades que atravessam a existência de personagens mulheres: o corpo feminino, objeto de aviltamento, ocupação, posse e exploração, torna-se a matéria-prima para seu projeto literário.

À luz de Antoine Compagnon (2010, p. 36), considero que a literatura “pode ser mobilizada para produzir consenso social, vista como contribuição à ideologia dominante [...], mas, pode-se, ao contrário, acentuar sua função subversiva, produzir dissenso, ruptura, fazer nascer o novo”. Dito de outro modo, o espaço ficcional do texto floresce como uma possibilidade de visibilizar sujeitos e discursos silenciados no processo de colonização, uma vez que “o poder de narrar ou impedir que se formem e surjam outras narrativas” (Said, 1995, p. 15) é o elemento central entre cultura e imperialismo, compreendidos como duas faces da mesma moeda.

Assim, investigar os vestígios do passado, tal como o texto literário de Condé o apresenta, é um dos elementos centrais na perspectiva teórica em que me inscrevo, isto é, o ponto de clivagem em que os estudos culturais, pós-coloniais e decoloniais se articulam com outras áreas, como a nova história social da escravidão, a antropologia, a psicologia, a psicanálise, a filosofia e a literatura, que, juntas, contribuem com maior acuidade para os estudos de decolonização.

Segundo Linda Smith (2016, p. 63, tradução minha) – teórica da nação maori –, “Oferecer histórias alternativas é oferecer saberes alternativos. A implicação pedagógica desse acesso a saberes alternativos é que pode ser a base de maneiras alternativas de fazer as coisas”¹¹. Dito de outra forma, no processo de descolonizar, o conhecimento, a busca por outras formas de compreender o mundo é central, sob o risco de tomar como verdade uma única interpretação da história – incorrendo, por sua vez, no perigo de uma história única de que fala a escritora nigeriana Chimamanda Adichie (2019).

Para retomar a estudiosa maori, “Transformar nossas perspectivas colonizadas de nossa própria história (como foi escrita pelo Ocidente) requer que revisemos cada detalhe sob os olhos ocidentais” (Smith, 2016, p. 63; tradução minha)¹². Desse modo, é razoável supor que o exercício de ficcionalizar devolva à personagem uma memória silenciada pela história oficial.

O romance *Moi, Tituba, la sorcière noire de Salem* vocaliza a trajetória de Tituba, produzindo, a partir de especulações sobre seu cotidiano, seu riso, seus talentos, seus desejos reprimidos, seus sonhos de liberdade e limitações. Dito de outra maneira, “outros espaços narrativos que reescrevem o imaginário social, de modo que Outros, objetificados pela

¹¹ Texto original: “Ofrecer historias alternativas es ofrecer saberes alternativos. La implicación pedagógica de este acceso a saberes alternativos es que pueden ser las bases de maneras alternativas de hacer las cosas”.

¹² Texto original: “Transformar nuestras perspectivas colonizadas de nuestra propia historia (como fue escrita por occidente), sin embargo, requiere que revisemos cada detalle de nuestra propia historia bajo los ojos occidentales”.

narrativa hegemônica, se transformam em sujeitos de sua própria história”, como escreve Rita Terezinha Schmidt (2011, p. 15).

A protagonista da obra revela inúmeras situações que lhe são infligidas em razão do gênero, da raça e da classe. Entre essas, destaca-se o fato de que o gênero amplia o leque de opressões e, sobretudo, a ideia de que ela poderia ser uma bruxa se torna uma possibilidade, a qual ganha corpo à medida que as interações acontecem. Logo, a obra é permeada de episódios sofridos por personagens mulheres, negras, embora não exclusivamente elas, perpetrados por personagens masculinos brancos puritanos, também pelo seu marido escravizado – John Indien.

A exemplo das opressões do elemento feminino em geral, logo no início de *Moi, Tituba...*, há uma cena de violência sexual. Esse episódio ocorre como o ápice da opressão que, em outros momentos, manifesta-se por meio da exploração do trabalho e do controle dos corpos de mulheres brancas puritanas, como a figura de Hester Prynne, personagem protagonista da obra *A Letra Escarlate*, de Nathaniel Hawthorne. Ela fora presa sob acusação de adultério com um pastor puritano, de quem carrega um filho. Na prisão, descobre estar grávida.

Em seguida, são apresentados os julgamentos, as condenações, as sentenças e os enforcamentos em praça pública, principalmente de mulheres acusadas de bruxaria. Dessa maneira, o corpo feminino é representado em um sistema rígido de controle, vigilância e punição. É também objeto de olhares curiosos, manipulado pelas mãos de lideranças masculinas (homens, brancos, puritanos), que o examinam, auscultam, julgam, condenam e matam. O controle imposto a esses corpos, desde a infância até a morte, sinaliza ser, a um só tempo, prova de conquista, domínio, superioridade, escárnio e, de algum modo, um gozo perverso (Kilomba, 2019).

1.2 Do ventre do romance ao ventre do Atlântico Negro

Tomando de empréstimo o pensamento de Paul Gilroy (2001), o contexto em que ocorreu a colonização é o elo que vincula diferentes sujeitos, em diferentes lugares, em tempos distintos, pela diáspora. Essa é vista como componente simultaneamente estruturado e estruturante da experiência negra nas Américas. Isto é, coletivos humanos, bastante heterogêneos, dividem alguns aspectos que, segundo Gilroy (2001), estão conectados pelo que ele chama de “Atlântico Negro”. Com esse conceito, refere-se de forma metafórica às

estruturas transnacionais gestadas na modernidade que se desenvolveram e originaram um sistema de comunicações globais, caracterizado por fluxos e trocas culturais.

Nesse sentido, considerando a experiência do Atlântico Negro como gênese de experiências sociais convergentes nas Américas, minha tese é que Tituba, personagem ficcionalizada por Maryse Condé, representa um coletivo de vozes apagadas pela colonização. Essa tese convoca uma pergunta basilar: que conexões o apagamento histórico de Tituba (na América do Norte) teria com a realidade de pessoas negras no mundo contemporâneo afro-caribenho?

De um modo ou de outro, há uma ausência que flerta com o vazio: a impossibilidade de consultar documentação sobre essas vidas, conhecer suas origens, mapear seus percursos históricos, traçar genealogias ou encontrar testemunhos que comprovem sua existência (Hartman, 2021).

Para orientar essa investigação, considero raça, classe e gênero como eixos centrais que se articulam para estruturar os conflitos do romance. Do mesmo modo, tomo a “personagem” como categoria de análise. Ao que me parece, esse tripé se oferece como eixo balizador da narrativa, conferindo sustentação ao projeto estético da autora.

Assim, é da articulação entre raça, classe e gênero que se nutre essa análise, fundamentada nos trabalhos de Aníbal Quijano (2009), Grada Kilomba (2019), Achille Mbembe (2019), Frantz Fanon (2008), Édouard Glissant (2017), Angela Davis (2016), entre outros. Para estruturar a análise interna do romance – quanto ao narrador, aos personagens e ao tempo da narração –, recorro às abordagens do crítico francês Gérard Genette (2010) e do português Carlos Reis.

Uma das principais obras de Maryse Condé, originalmente publicada em francês em 1986, *Moi, Tituba, sorcière... noire de Salem* recebeu traduções para o inglês (*I, Tituba, Black Witch of Salem Village*), para o espanhol (*Yo, Tituba, La Bruja Negra de Salem*, 1999) e para o português, pela Editora Rocco, em 1997, com tradução de Angela Melin: *Eu, Tituba, Feiticeira... Negra de Salem*¹³.

Dado o crescente interesse pela obra da autora, a Editora Rosa dos Tempos lançou uma nova tradução em 2020, assinada por Natália Polesso. Essas traduções se inscrevem em uma perspectiva crítica cujo horizonte aponta para novas possibilidades de interpretação e leitura dos processos de colonização das Américas – não mais pelo viés do colonizador, mas a partir da diáspora africana.

¹³ Devo à prof.^a Sariza Caetano a gentileza de ter-me apresentado a obra de Maryse Condé durante a pandemia da Covid-19, no ano de 2020.

Com base nos conceitos de narratologia propostos por Gérard Genette (2010), a categoria de voz está relacionada à escolha do ficcionista em fazer contar uma história por uma das personagens ou por um narrador estranho à história. Para ele, a voz responde às perguntas: quem fala? Quem é o narrador? Essas questões se desdobram em dois tipos de narrador:

- 1) narrador heterodiegético: aquele que não participa nem participou da história; e
- 2) narrador homodiegético: que conta uma história da qual participa ou participou.

O narrador homodiegético, por sua vez, pode ser de dois tipos: autodiegético, quando o narrador é o herói de sua narrativa, e personagem secundário, quando participa dos fatos, mas não é o protagonista.

Considerando essa tipologia, o romance apresenta um narrador autodiegético, ou seja, aquele que narra os acontecimentos ao mesmo tempo em que deles participa como personagem. Em outras palavras, Tituba, a voz narradora, é quem se encarrega de relatar a história.

Ainda, segundo Genette (2010), os elementos paratextuais – como título, subtítulo, intertítulos, prefácios, posfácios, advertências, prólogos, notas marginais, de rodapé ou de fim de texto, epígrafes, ilustrações, *release*, orelha, capa, entre outros sinais acessórios, sejam eles autógrafos ou alógrafos – contribuem para compor o mosaico romanesco construído pela autora.

A edição original utilizada nesta análise traz, em sua capa, a reprodução da pintura *Retrato de uma mulher negra*, de Marie-Guillemine Laville-Leroux, datada de 1800 e atualmente em exposição permanente no Museu do Louvre, em Paris. Executada em óleo sobre tela, a obra recebeu diferentes títulos¹⁴ ao longo do tempo, conforme consta no *site* oficial do museu: *Retrato de uma mulher negra*; título anterior: *Retrato de uma negra*. Esse nome foi adotado por ocasião de sua exposição em 1800. Em francês, o termo *négresse*, de extração colonial, carrega forte carga pejorativa, sendo atualmente substituído por *noir*. A partir de 2019, recebeu o título alternativo: *Retrato presumido de Madeleine*.

¹⁴ Titre: Portrait d'une femme noire. Ancien titre: Portrait d'une négresse (titre du Salon de 1800). Autre titre: Portrait présumé de Madeleine (titre alternatif depuis 2019). Disponível em: <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010065532>. Acesso em: 17 fev. 2025.

Figura 1 – Capa do romance *Moi, Tituba Sorcière Noir de Salem*, de 1986.



Fonte: Editora Mercur de France, Paris, 1986

Dividida em 15 capítulos, logo após a contracapa, a obra apresenta três páginas de paratexto: uma com informações sobre a vida profissional da autora; outra com uma breve explicação sobre o período de elaboração do romance; e a última com uma citação em inglês do poeta puritano do século XVI, John Harrington. Ao fim, há um epílogo seguido de uma nota histórica, redigida pela própria autora, acerca do desfecho dos processos de Salem.

Na obra, a personagem Tituba é uma mulher negra de pele clara, com cabelos crespos e avermelhados, uma vez que seu pai biológico era um homem branco e sua mãe, uma africana. É sensível em relação ao sofrimento de outras pessoas, o que é, inclusive, gerador de conflitos, pois outras personagens irão se aproveitar dessa sensibilidade. Exemplos incluem quando ela se compadece da esposa doente do reverendo, Élisabeth Parris, e quando se preocupa com as meninas de Salem que vivem uma vida de clausura sem qualquer divertimento. Tituba se coloca em risco ao contar lendas antilhanas que confrontam a fé puritana.

Susanna Endicott, a dona de John Indien, é uma matrona viúva, proprietária de uma grande fazenda de cana-de-açúcar. Tem ciúmes de John Indien; é vingativa, mas, ao mesmo tempo, capaz de ser generosa, visto que, depois da morte do marido, libertou todas as pessoas escravizadas, exceto John Indien, que criou desde pequeno. Em seu leito de morte, se vingará de Tituba ao vender seu marido ao reverendo Parris.

O reverendo Samuel Parris, outra personagem branca, é, aos olhos da narrativa: dogmático, alto, arrogante, sisudo, materialista, beligerante, intolerante, sempre cheio de razão, autoritário, fala alto, grosso e vive o cotidiano apregoando o medo e o poder do

demônio. Élizabéth Parris, sua esposa, sofre de uma doença incurável. Passou uma parte da vida à beira da morte, até o dia em que conheceu Tituba que, no navio a caminho de Boston, usou seus conhecimentos de ervas e rezas para curar Élizabéth da enfermidade.

Betsey Parris é a filha de nove anos do reverendo e Élizabéth; gosta de escutar as histórias de Tituba. Abigail Parris, a sobrinha do reverendo, é descrita pela narrativa como “fria, dissimulada e violenta”. Nutre desprezo por Tituba e a vê como uma escravizada que lhe deve obediência irrestrita. Será uma das maiores acusadoras de Tituba.

John Indien é um jovem negro escravizado, alto, filho de um líder indígena Arawak com uma mulher negra. É, aos olhos de Tituba, brincalhão, inteligente e atraente. Consegue conviver habilmente entre os brancos por meio da estratégia da dissimulação, usando máscaras nas cores que seus opressores desejam. Age segundo as circunstâncias, pois seu lema é: “para o escravizado, o que importa é sobreviver”. Evita nutrir idealizações. Sabe rezar, mas não acredita em Deus. É pragmático e falastrão.

Em alguns momentos, incorpora a caricatura do negro engraçado, sempre feliz, que faz todos rirem. Com o desenrolar da narrativa, mostra-se uma personagem esférica, dúbia e escorregadia. Por meio de seu comportamento e de suas falas, a autora faz ecoar menções ao livro *Pele negra, máscaras brancas*, de Frantz Fanon (2008). Por vezes, ele se antagoniza com Tituba, refletindo a desesperança de algum dia ser livre. Vê Tituba como alguém que não compreende “a hipocrisia do mundo dos brancos” e, por isso, ingênua.

O projeto literário de Maryse Condé se constitui para desestabilizar as representações consolidadas sobre os sujeitos afrodiaspóricos. Narrar e impedir que se narre fazem parte do projeto colonial, como lembra Edward Said (1995, p. 15), para quem “o poder de narrar ou de impedir que se formem e surjam outras narrativas é muito importante para a cultura e para o imperialismo, e constitui uma das principais conexões entre ambos”.

Nessa perspectiva, o autor “mostra os estreitos vínculos entre cultura e política na produção e reprodução de um sistema de dominação que envolvia mais do que canhões e soldados: sua soberania estendia-se à maneira de pensar e à própria imaginação dos dominadores e dos dominados” (Said, 1995, p. 11). Desse modo, se as narrativas foram mobilizadas em favor da colonização, o autor lembra também que “as grandiosas narrativas de emancipação e esclarecimento mobilizaram povos do mundo colonial para que se erguessem e acabassem com a sujeição imperial” (Said, 1995, p. 13).

Por conseguinte, se as narrativas que pretendem representar o passado se constituem dos sentidos que lhe são atribuídos e se as disputas se estabelecem entre os grupos sociais, tendo por objetivo tornar suas interpretações sobre o passado no próprio passado, o romance

elencado põe em marcha a disputa pela memória. Trata-se, portanto, de disputar o poder de narrar o que o passado foi para os afrodescendentes, contestando, assim, a visão oficial dos colonizadores.

Ao investigar as relações entre cultura e imperialismo, Edward Said (1995) enfoca a centralidade da narrativa para legitimar o processo de expansão colonial. Essa narrativa deu condições não apenas para justificar a colonização, mas também para criar o discurso do “fardo civilizador”, que recaía sobre os ombros daqueles que detinham a virtude de serem civilizados – isto é, os europeus.

O autor, então, informa, ao analisar alguns romances dos séculos XIX e XX, sua “enorme importância na formação das atitudes, referências e experiências imperiais” (Said, 1995, p. 12). Essa influência dos romances, ao longo do tempo, deu espaço às “ideias de levar a civilização aos povos bárbaros ou primitivos”. Incluiu, também, “a noção incomodamente familiar de que se fazia necessário o açoitamento, a morte ou um longo castigo quando ‘eles’ se comportavam mal ou se rebelavam, porque, em geral, o que ‘eles’ melhor entendiam era a força ou a violência” (Said, 1995, p. 11).

Para Edward Said (1995), colonizar é, ainda, criar valores para os outros povos, a partir da mirada imperial. É apagar os sentidos anteriores que agora passam a ser definidos e representados como primitivos e, por conseguinte, imprimir novas interpretações, as quais serão chamadas de modernas. Definir e representar o Outro não europeu é parte fundamental no processo de domesticar/dominar as terras de além-mar.

Na perspectiva de Said (1995), os romances contribuíram de forma singular para talhar a formação do gosto, das experiências e as atitudes coloniais. O autor afirma que “o romance como o objeto estético”, produzido nas “sociedades em expansão da Inglaterra e da França”, desempenhou papel preponderante para a produção de um consenso interno sobre a necessidade de civilizar as partes do mundo não europeu (Said, 1995, p. 13).

Central em Said (1995) é a noção de narrativa como gesto político de representação, a qual se tornou um conceito-chave para compreender como, na perspectiva colonial moderna, o exercício da dominação não se restringe ao uso da guerra, da opressão física e da conquista militar de uma nação por um exército estrangeiro. Ao contrário, essa dominação multiplica seus tentáculos, estendendo-se também ao campo da cultura, das formas de representação e das práticas de narração. Em outras palavras, baseia-se igualmente na possibilidade de dizer e de definir o Outro, o estrangeiro – neste caso, os povos não europeus. Para Said, a representação do Outro, produzida com e a partir de noções eurocêntricas, consolidou-se como um aparato sistêmico de repressão e controle colonial.

Assim, considerando a relação entre cultura e imperialismo, Said (1995, p. 13) afirma que a narrativa foi fundamental para o desenvolvimento da expansão colonial. O autor parte da “tese básica de que as histórias estão no cerne daquilo que dizem os exploradores e os romancistas acerca das regiões estranhas do mundo”. Posteriormente, “também se tornam o método usado pelos povos colonizados para afirmar sua identidade e a existência de uma história própria deles” (p. 13).

No processo de expansão colonial, a terra é o objeto basilar de disputa imperialista. Entretanto, “quando se tratava de quem possuía a terra, quem tinha o direito de nela se estabelecer e trabalhar, quem a explorava, quem a reconquistou e quem agora planeja seu futuro – essas questões foram pensadas, discutidas e até, por um tempo, decididas na narrativa” (Said, 1995, p. 13).

Desse modo, a voz narrativa, por meio do recurso de analepse e prolepse, acentua os laços que vinculam o passado (revisitado e narrado), o presente (da narração) e o futuro (de quem lê). O romance começa com a gestação da narradora e termina com seu renascimento em uma criança do sexo feminino.

Do ponto de vista temático e estrutural, a obra encerra seu ciclo na imagem do nascimento, morte e renascimento de Tituba, que se reencarna na menina Samantha, destinada a levar adiante o legado da narradora. Nessa passagem, há resquícios da história do Cristianismo, no paralelo com o nascimento, morte e ressurreição de Cristo.

A narrativa sofre intervenções do narrador, ora tentando convocar o leitor para se solidarizar com sua situação, ora se manifestando diretamente a ele, como na cena em que ela questiona se seu nome será lembrado ou esquecido entre as vítimas: “Eu procuro a minha história entre aquelas das feiticeiras de Salem e não a encontro. [...] uma a uma, as vítimas são reabilitadas. Já sobre mim, ninguém fala” (Condé, 2017, p. 188, tradução minha)¹⁵.

A narradora reclama de um apagamento histórico que pretende relegar sua história ao esquecimento. Dessa forma, por meio do recurso narrativo de superposição temporal – entre o presente dos fatos, o registro da escrita e o passado que é reconstituído –, o movimento cronológico desliza, apontando a instabilidade da situação presente.

Por ser uma narrativa ficcional escrita três séculos depois, a narradora conhece o futuro do passado que está narrando e se revolta por “essa injustiça futura”, como aparece neste excerto: “Eu nunca serei uma dessas. Condenada para sempre, Tituba! Nenhuma,

¹⁵ Texto original: Je cherche mon histoire dans celle des Sorcières de Salem et ne la trouve pas [...] une à une, les victimes sont réhabilitées. De moi, on ne parle pas.

nenhuma biografia carinhosa e inspirada recriando minha vida e seus tormentos! E esta futura injustiça revoltava-me! Mais cruel que a morte!” (Condé, 2017, p. 138, tradução minha)¹⁶.

A narradora pensa em si, projetando-se no futuro como que prevendo seu parcial silenciamento e apagamento histórico. Ao romper com sua condição de invisibilidade, ela rompe o silêncio. O excerto mencionado gera deslocamentos importantes, uma vez que ela, ficcionalmente, toma consciência da importância da história como elementar para o processo de autonomia dos sujeitos colonizados.

Outro recurso presente é a narração de histórias expressa nos contos orais. Condé tece o romance também com lendas africanas, mitos de criação, com destaque para Ananse, que é o deus em forma de aranha, oriundo do povo Aka, – aquele que tece a vida. Sugerindo um resgate da figura do *conteur* antilhano, a autora dá a Tituba características que lembram essa figura da cultura popular antilhana (Pozzi, 2021, p. 12).

A memória cultural oral das Antilhas é incrivelmente rica. O mundo da narração de histórias, da oralidade, da história da vida real, transmitida às crianças por meio de palavras apenas, e que tocou o povo antilhano, em outras palavras, a história dos ciclones, das erupções vulcânicas, da revolução dos escravos, etc. (Ludwig, 1994, p. 16-17, tradução minha)¹⁷.

A narração dos mitos atua como feixes que se entrelaçam para compor o romance. A autora trabalha para tecer uma biografia ficcional de Tituba, com quem alega ter passado um ano de convívio íntimo: “Tituba e eu vivemos intimamente por um ano. Foi durante as nossas conversas intermináveis que ela me disse coisas que nunca dissera a ninguém” (Condé, 2017, p. 9, tradução minha)¹⁸.

Segundo Ralph Ludwig (1994, p. 15, tradução minha):

O arquipélago é um local de contato e confronto entre o mundo europeu da palavra escrita, da alfabetização e das tradições literárias, por um lado, e o mundo das tradições orais, a língua crioula, a narração de histórias e os festivais populares, por outro. É da análise desse aspecto específico da situação cultural – a divisão entre a

¹⁶ Texto original: “Moi, je ne serai jamais de celles-là. Condamnée à jamais, Tituba! Aucune, aucune biographie attentionnée et inspirée recréant ma vie et ses tourments! Et cette future injustice me révoltait! Plus cruelle que la mort!”

¹⁷ Texto original: “La mémoire culturelle orale des Antilles est d’une richesse inouïe: c’est l’univers du conte, de l’oralité, de l’histoire vécue, transmise aux enfants par la seule parole, et qui a touché le peuple antillais, c’est-à-dire l’histoire des cyclones, des éruptions volcaniques, de la révolution des esclaves, etc”.

¹⁸ Texto original: “Tituba et moi, avons vécu en étroite intimité pendant un an. C’est au cours de nos interminables conversations qu’elle m’a dit des choses qu’elle n’avait dit à personne”.

escrita francesa e a oralidade crioula – que deriva a força motriz da literatura das Índias Ocidentais¹⁹.

A narrativa mescla outros gêneros, incluindo poemas, depoimento judicial, cantigas – Tituba compõe uma canção para o filho abortado – e John Indien canta para seus amigos escravizados, para os marinheiros na travessia do Atlântico, rumo a Boston.

Nesse sentido, “a zona de contato” (Mary Louis Pratt, 1999) se apresenta fecunda como espaço de trocas culturais. Obviamente, esses intercâmbios, trocas e interações têm lugar no interior de relações sociais e conjunturas políticas visceralmente marcadas pela assimetria de poder e ausência do princípio de reciprocidade, o que não anula, contudo, a possibilidade de acontecerem trocas.

A narração também é enriquecida com histórias orais expressas nos mitos africanos e no mito judaico-cristão. Isso é evidenciado nas leituras bíblicas feitas pelo pastor Parris, que ensina a filha a ler em uma cartilha que conta a história da expulsão de Adão e Eva do Paraíso. Além disso, o romance apresenta sermões religiosos que também contribuem para a construção da história.

Distante da presença do reverendo, como uma exímia contadora de histórias, Tituba, de um lado, incentiva e mesmo induz jogos lúdicos que vão em direção contrária à ordem estabelecida e, de outro, narra lendas africanas que aprendeu na infância com Man Yaya e Yao, o que resulta em motivo de alegria, prazer, medo e êxtase, visto que seu público desconhecia as histórias de criaturas da noite, chupadores de sangue, besta de três patas, assombrações e espíritos que vagam pela terra.

Dessa maneira, a casa pastoral se tornou, paulatinamente, um ponto de encontro de meninas. O prazer consistia em estar na presença de Tituba e de seus lábios viajar por outras ordens de realidades oníricas, em que reinavam criaturas metade homem, metade besta, que chupavam o sangue de suas vítimas.

Em torno dos barracões sórdidos, ao clarão da lua, depois de longas jornadas nos campos, os velhos narram a África aos mais jovens. Por reminiscências pessoais, eles darão a conhecer os esplendores do reino perdido, a glória dos heróis, a familiaridade do território ancestral, a antiga doçura de viver. Eles ensinarão sabedoria por meio de contos, fábulas e provérbios, onde animais, muitas vezes

¹⁹ Texto original: “L’archipel est le lieu de contact et de confrontation entre le monde européen de l’écrit, de l’alphabétisation et des traditions littéraires d’une part, et le monde de l’oralité, de la langue créole, du conteur, de la fête populaire de l’autre. C’est de l’analyse de cet aspect particulier de la situation culturelle – le clivage entre scripturalité française et oralité créole – que découle la force motrice de la littérature antillaise”.

desconhecidos das Índias Ocidentais, substituem os homens e os caricaturam (Juminer, 1994, p. 139, tradução minha)²⁰.

Em certo sentido, a voz narrativa lembra o *Griot* que, na África Ocidental, tinha como função guardar o conhecimento e a memória da comunidade. Igualmente, por meio da oralidade (oralitura), Tituba cuida daquelas meninas e as nutre com histórias. Lêda Maria Martins (2003) define a oralitura como uma modalidade do saber, da performance e da memória, tão legítima quanto a palavra escrita. Esse conceito engloba o rito, a dança, o gesto, a voz, a modalização do som, o gemido, o choro, o riso, bem como as múltiplas formas de expressão inscritas no corpo e que, por meio dele, são veiculadas e manifestas.

Assim, ao posicionar a narradora no lugar de quem maneja os eventos e os encadeia segundo sua perspectiva, a obra constrói um cenário em que a protagonista se apresenta sagaz e perspicaz. Para além de conhecedora de mitos africanos, ao longo da vida entre os brancos, desenvolvera certa habilidade para identificar alguns mecanismos de dominação, instrumentalização do medo e exploração da fé, como ela mesma sugere em alguns momentos.

Talvez o avanço mais significativo resida na estratégia de apresentar as faculdades intelectuais de Tituba, o que, na condição de narradora, permite sua autoexpressão, liberando sua fala, comunicação e corporeidade – gestos reprimidos em seu cotidiano como escravizada²¹.

Para vocalizar a existência da personagem, o recurso à oralidade surge como um legado que Tituba herda de seu pai, Yao, e de sua mãe de criação, Man Yaya – ambos oriundos do continente africano. De certo modo, é na fronteira entre o oral e o escrito que Maryse Condé compõe a obra, fazendo uso, ora de expressões em crioulo, ora de palavras de origem africana, como Akwaaba (bem-vinda), intercaladas com termos em inglês, tudo isso em uma obra escrita em francês.

A tensão semântica que paulatinamente se constrói vai além de disputas pelo sentido que se expressam no nível da linguagem. Em última instância, sugere uma disputa de vida e de morte entre civilizações e formas de existir e habitar o mundo.

²⁰ Texto original: “Autour de cases sordides, au clair de la lune, après de dures journées aux champs, les vieux diront l’Afrique aux jeunes. Par réminiscences personnelles, ils feront connaître les splendeurs du royaume perdu, la gloire des héros, la familiarité du terroir ancestral, l’ancienne douceur de vivre. Ils enseigneront la sagesse par le truchement de contes, fables et proverbes, où des animaux, souvent inconnus des Antilles, se substituent aux hommes et les caricaturent”.

²¹ Texto original: “Est-ce que tu connais l’histoire de l’oiseau qui se moquait des frondes du palmier? Ma mère ébaucha un sourire. – Comment pourrais-je ne pas la connaître? Quand j’étais petite, c’était mon histoire favorite. La mère de ma mère me la contait tous les soirs” (Condé, 2017, p. 8).

Nesse caminho, o gesto narrativo é uma estratégia de resistência de Tituba, capaz de driblar a imposição de normas religiosas rígidas e afirmar sua subjetividade como sujeito ativo, apto a se mover, adaptar-se culturalmente a novos espaços e engendrar respostas ao cotidiano inóspito.

Ao perceber a ordem opressiva que atravessa sua vida e tenta fixá-la no lugar de subalterna, Tituba desestabiliza a dominação colonial e religiosa por meio de práticas de resistência cultural, revivendo lendas africanas e exercendo seus dons de cura por meio do manuseio de ervas medicinais.

Outro ponto importante relaciona-se diretamente à religião calvinista: Tituba oculta, dos olhares do líder religioso, seus conhecimentos. Suas histórias são destinadas às meninas, mas apenas em horários e lugares seguros, fora do alcance dos olhares puritanos. Em outras palavras, ela faz de sua arte uma máscara protetiva.

Fonte de fascínio, prazer, exotismo, medo e ansiedade, a figura de Tituba se apresenta complexa perante a comunidade [de meninas]. Assombradas, suas mentes fervilham com as histórias da narradora, enchendo a cozinha, diariamente, de causos maravilhosos. Tituba olhava para elas e não conseguia ser indiferente ao mundo encaixotado pelo medo do demônio, apregoado no cotidiano. Logo, vendo aquelas crianças e sentindo pena delas, esforçava-se para alegrá-las o quanto podia, pois elas recebiam uma educação rígida: “E foi essa pena, contra a qual não pude me defender, que me fez tolerar essas crianças ao meu redor, que me impelia a alegrá-las” (Condé, 2017, p. 77, tradução minha)²².

Maryse Condé parte do que pode ser considerado o gesto de violência fundadora do Caribe – o estupro cometido por um europeu contra uma mulher africana – e recorre à ganância, à repressão religiosa, à fé, à interdição sexual e à guerra para compor aspectos que não poderiam ser expressos sem a interação desses elementos, os quais se sobrepõem e se retroalimentam.

No entanto, é parcialmente incorreto afirmar que a violência seja o tema central de sua obra. Usando a metáfora de Alexandre Astruc (2012), se Condé recorre a ela “como o alcoólatra que precisa beber: para alimentar sua embriaguez, não para saciá-la”. Pois, para Condé, o que importa menos são a intriga, a repressão, a forma ou o efeito, ou ainda a possibilidade de colocar personagens colonizados em situações extremas, mas ironizar o poder, zombar dele e de seus representantes. Em entrevistas, ela costumava ironizar, sugerindo “não levar Tituba tão a sério”.

²² Texto original: “Et c’était cette pitié contre laquelle je ne pouvais me défendre qui me faisait tolérer ces enfants autour de moi, qui me poussait à les égayer”.

Em seu projeto estético, a autora precisou recorrer à violência como um meio para penetrar em outro universo: aquele em que uma personagem jovem, cheia de vida e esperança, de repente, é arremessada no cotidiano mais inóspito, severo e repressor, que buscou tolher o próprio sentido de sua vida e que, em alguns aspectos, ainda projeta suas sombras no mundo afro-caribenho e afro-americano. Assim, os elementos narrativos se voltam para o passado a fim de depurá-lo e, ao fazê-lo, revelam como suas marcas permanecem inscritas no presente (Vergès, 2020).

Considerando os recursos narrativos mobilizados na construção do enredo, Maryse Condé utiliza uma narrativa fragmentada, não linear, em que o tempo psicológico interfere diretamente na trama, gerando considerável distanciamento dos fatos. Isso se evidencia na escolha de uma voz narrativa espiritual que contempla de longe seu próprio enforcamento e depois narra sua reencarnação como espírito protetor e benfazejo que irá acompanhar uma criança chamada Samantha.

Tem-se ainda uma multiplicidade de vozes que trazem intertextualidade para dialogar com outras obras e autores(as) a fim de reconstituir o episódio de Caça às Bruxas de Salem. Essa variação composicional e de recursos interfere na leitura, de modo a ampliar o repertório do(a) leitor(a), interpelando o seu repertório cultural e literário, necessários para melhor compreensão da obra. A romancista, ainda, articula em diferentes níveis as duas personagens: Tituba ficcional e a Tituba histórica (que aparece por meio da transcrição de seu depoimento oferecido ao tribunal).

Por meio do eu ficcional que fala depois de sua morte ao leitor ou à leitora, em um gesto de depuração da própria vida, o espírito da protagonista assume a responsabilidade de narrar e, para tanto, realiza um *flashback* dos anos da infância, juventude e fase adulta. Essa estratégia narrativa utilizada pela escritora permite considerável distanciamento temporal dos fatos, pretendendo transcender a temporalidade e a espacialidade. Tendo sido executada na forca pelos brancos e grávida de seu segundo filho, o espírito de Tituba volta à Barbados para ser uma entidade benfazeja, protetora das pessoas escravizadas. Assim, a narrativa sob a perspectiva dessa entidade espiritual opera um retorno ao próprio passado para entendê-lo.

Esse gesto de retorno ao passado dialoga com a filosofia africana expressa no Sankofa, ideograma representado por um pássaro com o pescoço voltado para trás:

Sankofa (Sanko = voltar; fa = buscar, trazer) origina-se de um provérbio tradicional entre os povos de língua Akan da África Ocidental, em Gana, Togo e Costa do

Marfim. Em Akan, “se wo were fi na wosan kofa a yenki”, que pode ser traduzido por “não é tabu voltar atrás e buscar o que esqueceu”²³.

A autora navega entre o discurso direto, o discurso indireto e o discurso indireto livre, o que às vezes torna complexo diferenciar a voz da narradora da voz de outra personagem. Não raro, há uma imprecisão nos limites entre o início e o fim das falas de outras personagens, posto que essas falas estão subsumidas na voz da narradora.

Contudo, Maryse Condé utiliza o monólogo para publicizar os sentimentos da narradora. Ao usar essas técnicas, ela expressa toda a subjetividade da protagonista, incluindo anseios, inseguranças, emoções, medos, memórias, fantasias, incertezas, sonhos de viver feliz com John Indien, desejo de liberdade, de voltar para casa e o fantasma dessa impossibilidade.

Esse gesto técnico dramatiza verbalmente o mundo interior que constitui a consciência da personagem. Às vezes, o monólogo é, na verdade, uma conversa com “os invisíveis”, os espíritos de Abena, Man Yaya e Yao. Nesses momentos, o monólogo/diálogo funciona como uma janela que, por meio das palavras, areja e acalma seus pensamentos.

No capítulo oito, a autora opera uma mudança de gênero e compõe um poema em que a protagonista homenageia o filho abortado. Já na terceira parte do romance, há uma suspensão da narrativa para introduzir, integralmente, o “*Interrogatoire de Tituba Indie*” (Condé, 2017, p. 131). Em nota de rodapé, há a informação de que o trecho fora extraído dos arquivos originais do processo de Salem. O trecho do depoimento de Tituba está disponível nos arquivos do Condado de Essex, em versão digitalizada²⁴.

Ao inserir no romance a reprodução do depoimento da personagem histórica, a obra busca ser mais confiável, lançando mão de um elemento adicional de legitimação e veracidade que narra a Tituba ficcionalizada por Condé. “O documento, como arquivo histórico em meio ao texto literário, produz certo efeito de real, um indício não ficcional de validação da narrativa” (Dias, 2017, p. 2670). Essa técnica cria verossimilhança interna e um efeito de real considerável, ampliando a impressão de verdade e conferindo coerência aos eventos narrados.

Ao incorporar outros textos, mesclar obras ficcionais com documentos, Maryse Condé sutilmente desliza os sentidos entre ficção e não ficção: amplia, areja e questiona os limites da própria noção de verdade do documento histórico. Busca-se uma narrativa que borra as

²³ ESCOLA POLITÉCNICA DE SAÚDE JOAQUIM VENÂNCIO. **Sankofa 2ª Edição – 2018**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2018. Disponível em: <https://www.epsjv.fiocruz.br/sankofa-2a-edicao-2018>. Acesso em: 3 abr. 2024.

²⁴ Disponível em: <https://salem.lib.virginia.edu/home.html>. Acesso em: 4 abr. 2024.

fronteiras da ficção e da não ficção. Seria, então, uma verossimilhança construída para melhor convencer o leitor ou a leitora de sua verdade?

Nessa lógica, a autora traz outro elemento para sua obra. No início do livro, ela escreve: “Tituba e eu vivemos em estreita intimidade por um ano. Foi durante nossas intermináveis conversas que ela me contou coisas que nunca havia contado a ninguém” (Condé, 2017, p. 9, tradução minha)²⁵. Nesse gesto de convocar sua biografada para comparecer, como se o exercício da escrita se desse em coautoria, à maneira de uma amiga confidente a segredar os detalhes de sua vida, a autora reivindica certa propriedade àquilo que ficcionaliza. De outra maneira, ela se pretende autorizada a escrever em nome de Tituba, mais do que qualquer outro que já o tenha feito.

Esse movimento lembra o *conteur* crioulo que, a fim de dar maior veracidade às suas palavras e validar sua história, afirma ter ouvido de alguém próximo ou mesmo ter sido testemunha ocular dos fatos narrados, invocando um princípio de sinceridade com o leitor ou leitora.

Ao invocar o tempo de um ano de confidências e intimidades, a autora sugere querer produzir certo efeito de verdade, dando pistas de que será fidedigna à apreensão dos fatos da vida de sua biografada (cúmplice/coautora?). De outro modo, a escritora reivindica a autoridade para narrar seu romance, e Tituba, em gesto confidente, confia-lhe segredos ocultos, guardados especialmente para ela. Nesse jogo ficcional, a autora compartilha esses segredos com o leitor ou a leitora. E, sendo Tituba um espírito vindo de outros tempos que vagou por outras terras, tinha revelações importantes, conselhos e experiências para oferecer por meio da ficção maryseana.

Entre o mundo físico (colonial e escravocrata) e o mundo espiritual em que habitam “os invisíveis” – termo que a narradora usa para os mortos que vivem em forma espiritual entre os vivos –, a narradora se coloca como aquela que compreende coisas que escapam ao leitor ou à leitora. Esses são convidados a adentrar o mundo do romance que leem e a interagir com a própria narradora, quando, por exemplo, ela se dirige diretamente ao leitor ou à leitora sobre determinado fato (cf. p. 139). Esse gesto sugere certa aproximação entre narradora e leitor(a) e instaura um pacto comunicativo entre eles.

Ela também, em diferentes momentos, comenta os acontecimentos e emite seu juízo de valor. Ao mesmo tempo, diz não saber certas coisas acerca de outras personagens, fazendo pausas e freando o desenrolar da história com algumas digressões. Nesses momentos, elabora

²⁵ Texto original: “Tituba et moi, avons vécu en étroite intimité pendant un an. C’est au cours de nos interminables conversations qu’elle m’a dit des choses qu’elle n’avait dit à personne”.

reflexões sobre sua própria condição atual como voz narradora, que outrora incorporara a figura de uma outridade absoluta e uma alteridade radical.

A voz narradora faz questão de se revelar: ela tem “lugar de fala” (Ribeiro, 2017), enuncia sua experiência a partir de um corpo de mulher, subjugado a um regime social de escravização e, desse modo, trabalha para neutralizar textualmente a busca por uma suposta ilusão de neutralidade.

A narração em primeira pessoa, como recurso estilístico para conferir maior efeito, força e veracidade ao que se diz, emerge como estratégia discursiva para envolver o leitor ou a leitora e torná-lo/la partícipe da história. Afinal, não se trata mais de uma narrativa neutra, um relato pretensiosamente sem lados, um sujeito universal cujo ponto de vista se escamoteia em uma suposta neutralidade a se articular desinteressadamente. Ao contrário, essa narrativa busca se imbricar estruturalmente no universo ficcional.

Em suas estratégias de textualizar a personagem, Maryse Condé, como criadora, opera reflexões que talvez sejam metaficcionais, isto é, elabora especulações sobre o próprio futuro, como será vista, como e se (não) será contada a sua história, o que se dirá sobre o julgamento de Salem. Ela entende que sua história será narrada sem grande interesse, pois se trata apenas de uma mulher negra escravizada de Barbados, praticante de vodu, mencionando que “era uma escrava originária de Barbados e praticante de hodo” (Condé, 2017, p. 115, tradução minha)²⁶.

Condé usa a própria estrutura textual para, por meio de sua personagem, expressar sua perspectiva sobre o mundo colonial caribenho e norte-americano. Na construção de seu objeto literário, ela utiliza palavras francesas que carregam sentidos fortes, como “*abusée*”, “*violée*”, “*possédée*”, para representar o máximo possível com o mínimo de palavras.

Em seu esforço de representar uma realidade que ainda persiste, cheia de camadas e de vidas consumidas pela colonialidade do poder (Quijano, 2009), traz à vida *Moi, Tituba...* O entrelaçamento dessas camadas nas Américas se exprime nos modos em que o gênero, a raça e a classe se conjugam no regime colonial moderno capitalista (Quijano, 2009), gerando hierarquias internas às sociedades americanas que se retroalimentam e tendem a se expressar, de forma mais nítida, por meio dos marcadores de raça, classe e gênero.

O mundo do trabalho, em sua forma mais primitiva, a escravidão de pessoas, desliza para o texto de Maryse Condé e ganha contornos dramáticos. Do mesmo modo, as práticas religiosas puritanas, além de mostrar a repressão que operava em seus asseclas, servem ao

²⁶ Texto original: “On mentionnerait çà et là une esclave originaire des Antilles et pratiquant vraisemblablement le hodo”.

projeto maior de composição do texto literário, oferecendo a Condé o que há de fértil nessa sociedade: uma cultura que privilegiava a leitura de textos, sobretudo da Bíblia.

Nesse contexto, a obra realça o episódio de Caça às Bruxas de Salem, mais precisamente, o processo de acusação e prisão de Tituba, que respondeu pela acusação de praticar feitiçaria (vodu) e ensinar sortilégios à filha e à sobrinha do reverendo Samuel Parris e às suas colegas.

Iniciada no navio negreiro *Christ the King*, atravessando o oceano Atlântico, a primeira parte do romance se desenrola na ilha de Barbados, sob domínio colonial da Inglaterra; a segunda parte na Nova Inglaterra, entre Boston e a vila de Salem; e a terceira e última parte, retorna à ilha.

O tempo da narrativa alterna entre o cronológico, identificado pelo ano de julgamento das bruxas de Salem, em 1692; e o psicológico, “que transcorre em uma ordem determinada pelo desejo ou pela imaginação do narrador ou dos personagens, isto é, altera a ordem natural dos acontecimentos. Está, portanto, ligado ao enredo não-linear” (Gancho, 1993, p. 21).

Essa não linearidade se verifica no início, quando Tituba narra seu próprio nascimento e sua morte (Condé, 2017, p. 263). “O espaço tem como funções principais situar as ações dos personagens e estabelecer com eles uma interação, quer influenciando suas atitudes, pensamentos ou emoções, quer sofrendo eventuais transformações provocadas pelos personagens” (Gancho, 1993, p. 23).

A sociedade ficcionalizada de Salem, mergulhada em crenças mágicas e disputas entre pessoas brancas, trabalha contra a narradora, em muitos aspectos, produzindo uma asfíxia que tolhe a espontaneidade de seus gestos. Ela está constantemente sob o olhar de desconfiança dos puritanos.

O cotidiano, envolto em um véu de hostilidade, às vezes mais explícito, às vezes menos, gesta, pouco a pouco, sentimentos que vão desde uma sensação de impotência e desencontro consigo até o aniquilamento. Tituba ocupa o lugar de outridade, como propõe Grada Kilomba (2019). Assim, desde o início, as interações ali a posicionam no lugar de exterioridade e de excedente, um ser sem parte e, ao mesmo tempo, alguém de quem se deve manter certa distância, haja vista o potencial desestabilizador e desagregador que lhe atribuem ser, virtualmente, portadora.

O filósofo camaronês Achille Mbembe, problematizando o lugar de outridade que o Ocidente europeu construiu para enclausurar os povos colonizados, afirma que: “O outro é aquele que deve, a todo momento, provar aos outros que é um ser humano, que merece ser

considerado seu semelhante [...] que é como nós, que é um de nós, que é dos nossos. Ser o Outro é sentir-se sempre em uma posição instável” (Mbembe, 2023, p. 133).

Sobretudo em Salem, depois de convocada a ocupar essa “zona estéril” (Fanon, 2008), a narradora é atravessada pela expectativa de que sofrerá, em qualquer momento, uma reprimenda, um golpe, um repúdio. Nessa dinâmica, o colonizado: “Faz de tudo para que isso não aconteça, sabendo que necessariamente vai acontecer e em um momento que ele não controla” (Mbembe, 2023, p. 134).

Uma trama urdida dia após dia, na desconfiança de que o maligno atormenta a comunidade por meio de alguém que se prestou aos seus serviços, faz com que a narradora, aos poucos, se torne outra, desconhecida e estranha a si, tomada por manias de repetir infinitas litanias de proteção. As apreensões, vagarosamente, tornam-se um pesado fardo que a narradora tem dificuldade para carregar: “Dia após dia, minhas apreensões se fortaleciam e se tornavam pesadas como um fardo que não conseguia nunca colocar no chão. Eu dormia com ele” (Condé, 2017, p. 80, tradução minha)²⁷.

Em síntese, a suspeita de que Tituba teria pacto com Satã – logo, uma agente do demônio – foi aventada em decorrência das narrativas mágicas que ela costumava contar, conhecidas nas Antilhas e que circulavam como contos de assombração, oralmente transmitidos.

Criada à sombra desses contos orais, Tituba entretia, nas horas vagas, o seu público de meninas puritanas, que a ouviam atentamente e, tanto ouviram que, ao que parece, ficaram um pouco obcecadas, tendo a imaginação completamente povoada por essas narrativas antilhanas²⁸.

Considerando que os puritanos, na obra, acreditavam em interpretações literais da Bíblia, imaginando-se perseguidos constantemente pelo mal e cuja salvação precisava ser diariamente defendida contra as influências mundanas, essas crenças no sobrenatural encontraram em Tituba – e no que ela poderia representar: uma expressão de verdade que, de certa forma, alimentava o imaginário onírico religioso. Perante o tribunal, em sua confissão, ela afirmou jamais ter ensinado práticas de magia às crianças.

²⁷ Texto original: “De jour en jour, mes appréhensions se fortifiaient et devenaient pesantes comme un fardeau que je ne pouvais jamais déposer. Je me couchais avec lui”.

²⁸ Texto original: “Pour des raisons sans nul doute différentes des miennes, je devinais que Betsey Parris et Abigail Williams étaient, elles aussi, privées de leur enfance, dépossédées à jamais de ce capital de légèreté et de douceur. Je devinai qu’on ne leur avait jamais chanté de berceuses, raconté de contes, rempli l’imagination d’aventures agiques et bienfaisantes. J’éprouvai une profonde pitié pour elles, pour la petite Betsey surtout, si charmante et désarmée” (Condé, 2017, p. 51).

Do ponto de vista dos documentos históricos, segundo Elaine Breslaw (1995), o que se sabe sobre esse episódio ainda é pouco preciso para afirmar ou refutar que Tituba de fato contou essas histórias e/ou realizou rituais de magia. No romance, porém, são histórias folclóricas que, no imaginário puritano, criam uma atmosfera que, de algum modo, criminaliza Tituba e pavimenta o caminho para sua perseguição.

No mundo ficcional, o mais fundamental é a compreensão da dualidade entre mundos diversos que se encontram e se chocam na gênese do projeto da modernidade ocidental (Quijano, 2009). De um lado, os colonos da Nova Inglaterra, então colônia inglesa, pretendiam encarnar os ideais de uma civilização cristã, apartada do mundo e de suas profanações – espiritualizada em uma cultura singular que via, no domínio do corpo e no controle das paixões carnis, a prova e a marca do povo escolhido.

Esse povo, eleito de Deus, povo da promessa, segundo acreditavam, chegando ao Novo Mundo, passou a se definir e a construir sua identidade em oposição ao elemento primitivo autóctone, que ganhava corpo e identidade nos povos originários e africanos escravizados: a dualidade cultura *versus* natureza; homem *versus* mulher; branco *versus* negro; espírito *versus* corpo se expressava, assim, em termos religiosos e raciais.

Apropriando-se dos binarismos de classificação social geradores de hierarquias, cujo ápice se expressou no evolucionismo social do século XIX, a obra trabalha para desestabilizar essas categorias e sugerir como elas estão a serviço de certa visão de mundo, expressa no projeto colonial moderno que, por sua vez, é produtor de uma complexa rede de significação cultural de longa duração, baseada no princípio da raça.

Segundo Ramón Grosfoguel (2008, p. 124), “a ideia de raça organiza a população mundial segundo uma ordem hierárquica de povos superiores e inferiores que passa a ser um princípio organizador da divisão internacional do trabalho e do sistema patriarcal global”.

Nessa lógica, percepções de superioridade branca *versus* inferioridade negra foram centrais para uma vasta produção de documentos ao longo dos últimos séculos, atestando os atributos singulares dos povos de origem europeia. Esses registros procuravam conferir legitimidade ao suposto direito de posse de terras estrangeiras e refletiam, na gênese, uma relação dicotômica: de um lado, o sujeito que se considerava civilizado, agente da cultura, do espírito e da ciência; e, de outro, seres-objetos, desprovidos de intelecto, incapazes de produzir cultura, inaptos para questões ligadas ao espírito, classificados como mais primitivos, mais próximos do estado de natureza que, nessa lógica, precisavam ser civilizados pela raça superior caucasiana.

Carregando o “fardo do homem branco”²⁹, em troca do oneroso trabalho de civilizar os bárbaros, essa raça se autorizava a confiscar as terras. Assim, a dicotomia de civilização *versus* barbárie se encontra amplamente representada em uma série de registros e narrativas sobre a história da escravidão, que buscava sua legitimação em seus momentos de glória e terror, riqueza e sangue – a história dos vencedores construída sobre os escombros dos corpos de povos colonizados, para lembrar Saidiya Hartman (2021).

Nesse sentido, a divisão social do mundo moderno/colonial (Quijano, 2009) tem suas bases e estrutura desenhadas em esquemas mentais, sociais e institucionais que possuem na raça um dos pilares centrais que a constitui, conforme Frantz Fanon (2021). Na perspectiva teórica aqui adotada, a raça como um marcador social continua a operar nos modos como os recursos de produção da morte e da vida são distribuídos no mundo contemporâneo. Isso é evidenciado por autores como Fanon (2021) e Mbembe (2022).

Para os fins desta pesquisa, adoto a definição de raça como “uma construção social que tem uma base material, bem como uma [base] ideológica. Essa última diz respeito aos mitos, expectativas e estereótipos sobre a inteligência, beleza e comportamento das pessoas” (Louzano, 2013, p. 114). Produzida pelos europeus, a noção de raça foi central para viabilizar e manter a dominação do Ocidente branco caucasiano sobre povos não brancos, habitantes das Américas, da Ásia e da África, justificando e mesmo reivindicando o direito divino de escravizar. Levando em conta esse imaginário de ficções de superioridade europeia e inferioridade dos povos não europeus, produzido para legitimar a colonização e desumanização dos povos colonizados, no próximo capítulo apresento as condições, os esquemas e as possibilidades literárias que deram origem ao romance *Moi, Tituba la sorcière noir de Salem*, de Maryse Condé.

²⁹ No original, *The white man's burden*, poema do escritor Rudyard Kipling, nascido na Índia Britânica, de origem aristocrática, produziu uma longa série de textos justificando a empresa colonial imperialista, bem como seus efeitos benéficos para as populações colonizadas. Disponível em: <https://aventurasnahistoria.com.br/noticias/reportagem/o-fardo-do-homem-branco-em-charges.phtml>. Acesso em: 22 fev. 2025.

CAPÍTULO II: TITUBA FICCIONAL: INVENÇÃO ROMANESCA E RUPTURA DE SILÊNCIOS

A experiência do abismo está no abismo e fora dele.
(Édouard Glissant, Poética da Relação)

Madame Gallimard, editora-chefe das edições *Mercure de France*, certa vez provocou Maryse Condé para que ela escrevesse um romance que versasse sobre uma heroína do Caribe:

[...] [Ela] me propôs que escrevesse um livro sobre uma heroína da minha região. Respondi que isso não me interessava e que eu não tinha nada em mente. Então, um dia eu estava em uma biblioteca nos Estados Unidos [...] Por acaso, eu me deparei com um livro que falava de Tituba, uma negra escrava que figurou como uma das acusadas de bruxaria em Salem. Ninguém sabia nada dela... Então, eu tive vontade de escrever eu mesma sua história. Eu quis inventar seu destino (Condé, 2016, p. 88, tradução minha)³⁰.

Tendo inicialmente recusado essa proposta de escrever sobre uma heroína de sua terra natal – as Antilhas Francesas –, Maryse Condé, em entrevista a Françoise Pfaff (2016, p. 88-89), relata que se interessou pela história de Tituba durante uma visita aos Estados Unidos, em 1985. Em uma biblioteca da Califórnia, encontrou uma obra que citava uma mulher escravizada entre aquelas acusadas de bruxaria em Salem.

Por desconhecer essa informação, Condé buscou informar-se com colegas historiadores na universidade onde lecionava, mas ninguém sabia sobre Tituba: “Tive então vontade de escrever eu mesma sua história, reinventar seu destino” (Pfaff, 2016, p. 88-89). Logo, por meio do exercício de ficcionalizar, Maryse Condé gesta uma biografia para Tituba, criando uma personagem capaz de narrar o episódio de Salem em sua própria perspectiva. Em resumo, a escrita ficcional da autora guadalupense devolve a Tituba uma memória silenciada nos autos do Tribunal de Salem, em confronto aberto com os documentos da corte, formada por clérigos, homens letrados e juizes. Ela produziu, no campo ficcional, uma importante disputa pela memória sobre o passado e enfatizou a centralidade da experiência afrodiaspórica.

³⁰ Texto original: “Mme Gallimard [...] m’avait proposé de faire un livre sur une héroïne de ma région. J’avais répondu que cela ne m’intéressait pas et que je n’avais pas d’idée en tête [...]. Et puis, un jour, alors que j’étais aux USA, je faisais des recherches à la bibliothèque [...] Je suis tombée par hasard sur un livre qui parlait de Tituba, une Noire qui figurait parmi les sorcières de Salem... Personne ne savait rien d’elle. J’ai donc eu envie d’écrire moi-même son histoire... J’ai eu envie de réinventer son destin”.

Como observa Bavuidi (2015, p. 36, tradução minha), “tendo em conta que aquilo que foi julgado digno de memória não considerou as perspectivas individuais e coletivas da diáspora africana, a vontade de escrever a História do ponto de vista do oprimido se apresenta como o motivo da criação da autora”³¹.

Nesse caminho, ao reconstituir de forma ficcional o percurso de Tituba Indien, o romance constrói uma janela para contemplar o cotidiano de inúmeras mulheres em situação de escravização no Novo Mundo, a ocupação das terras indígenas pelos colonos ingleses e o tráfico atlântico de mão de obra africana. A obra oferece ainda uma visão panorâmica dos processos de colonização no Caribe e na América do Norte, colocando em movimento os sujeitos diaspóricos, sempre em trânsito.

Nesse gesto ficcional, como lembra Bodia Bavuidi (2015, p. 38), a obra desloca não apenas a narrativa sobre os colonizados e colonizadores, mas antes sugere uma alternativa às imagens de Toussaint L’ouverture, Dessalines, Christophe e mesmo o Caliban, de Aimé Césaire, que, no universo francófono caribenho, tendem a ser as figuras mais lembradas em termos de insurreição frente à opressão colonial.

Nesse deslocamento, esses sujeitos constroem suas identidades, negociam sentidos, apropriam-se de novas práticas culturais e abandonam outras. Ler o romance de Condé permite, em alguma medida, rastrear as trilhas que gestaram o mundo colonial moderno (Quijano, 2009), evidenciando os embates constantes entre mundos frontalmente diversos, como também a empresa colonial e as formas de socialização dos colonos europeus, suas rupturas e continuidades com o Velho Mundo.

Dialogando com a obra *Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão* de Saidiya Hartman (2021), o ato de enunciar seu próprio nome com seus predicados de sujeito, ao mesmo tempo em que a distingue da multidão anônima, invoca os nomes e esboça os traços daqueles cuja face jamais será conhecida.

Por conseguinte, Condé trabalha sobre o silêncio, o apagamento, os escombros e as ruínas de vidas que se transformaram em pó. Aqui, tomo de empréstimo os termos de Saidiya Hartman (2020b, p. 15) para dizer que se trata de “uma história fundamentada na impossibilidade [necessária] – de escutar o não dito, traduzir palavras mal interpretadas e remodelar vidas desfiguradas”. Trata-se de um esforço que tem como horizonte “atingir um objetivo impossível: reparar a violência que produziu números, códigos e fragmentos de

³¹ Texto original: “Étant donné que ce qui a été jugé digne de mémoire n’a pas pris en compte les perspectives individuelles et celles du collectif de la diaspora africaine, la volonté d’écrire l’Histoire du point de vue intérieur de l’opprimé se présente comme le motif de la création de l’auteure”.

discurso, que é o mais próximo que nós chegamos de uma biografia da cativa e da escravizada”.

Dito de outra maneira, escrever seu nome é retirá-la de um livro qualquer de contabilidade que a identificava como uma unidade de valor; é, também, deslocá-la das faturas que a punham como propriedade e carregavam em si o gesto de despojá-la. Trata-se de uma mulher negra, caribenha e escravizada cuja história, agora, é escrita por uma escritora negra e caribenha, realocando-a em um lugar central em estado de humanidade.

Saidiya Hartman (2021), inspirada em Toni Morrison, propõe a ideia de “fabulação crítica” como método de investigação para se aproximar desse coletivo de sujeitos que desapareceu ao mergulhar nos porões dos navios negreiros. Dessa forma, sua proposta, baseada em registros de livros contábeis, documentos de bancos europeus, contratos de seguradoras, diários de fazendeiros, cartas de religiosos, panfletos e relatos de viajantes, tem no gesto radical de imaginar a possibilidade de fabular sobre o silêncio, mergulhar nos buracos da noite e das barcas de transporte humano para tocar os mortos.

Nessa direção, a obra parece uma constante interrogação lançada ao mundo colonial protestante de sua época, mas que talvez ainda ressoe no presente. A “temporalidade escravidão/abolição coloca a escravidão colonial em um passado histórico, e assim ignora que as estratégias de racialização e sexualização continuam projetando suas sombras em nosso tempo” (Vergès, 2020, p. 43).

Por meio da “fabulação crítica” (Hartman, 2021), Condé inventa um lugar de origem, cria uma família nuclear com o pai, Yao, a mãe, Abena, e o marido, John Indien, reconstituindo, assim, as condições sociais e culturais em que ela possivelmente teria vivido. De outro modo, o espaço ficcional gestado por Condé devolve a Tituba a sua humanidade que fora tomada de arrombo pelo regime colonial moderno (Quijano, 2009), dando-lhe um rosto e uma identidade próprios:

Um exercício decolonial é imaginar formas diferentes de exposição e representação, é fazer exercícios de especulação fictícia. Não se permitir esse exercício é admitir que o mundo é imutável. Criar utopias emancipatórias dentro da tradição daquelas que os(as) dominados(as) alimentaram desde sempre permite agir e tornar possível o que todos acreditam impossível (Vèrges, 2023, p. 79).

Nesse prisma, o romance de Condé se inscreve em uma perspectiva literária decolonial, a começar pelo título que evoca uma gama de elementos que produzem, de entrada, uma identidade para a personagem-narradora. Assim, tem-se uma referência, em

primeira pessoa, à sua própria identidade: *moi*³², *Tituba...*, que enuncia e, ao mesmo tempo, define a si como uma *sorcière noire*³³, que se localiza geograficamente, [na vila] *de Salem*. Para o filósofo Achille Mbembe (2018, p. 263), “revelar a identidade é também se reconhecer (autorreconhecimento), é saber quem se é e dizê-lo, ou melhor, proclamá-lo, ou ainda, dizê-lo a si. O ato de identificação é também uma afirmação de existência. ‘Eu sou’, desde já, ‘eu existo’”.

O título, então, aponta sua inscrição como uma narrativa decolonial, atravessada por interrogações endereçadas ao mundo branco, implicado no signo linguístico “negra”. Por uma questão de lógica, para Tituba ser lida como negra, é preciso existir o seu oposto, o branco.

Foi essa oposição de lógicas binárias – preto vs. branco; senhor vs. escravo; colonizador vs. colonizado; homem vs. mulher – que fez o mundo colonial ser como máquina de dominação, produzindo a raça, gênero e classe como marcadores sociais fundamentais. Essas categorias criaram e estabeleceram definições ontológicas entre grupos humanos naturalmente inferiores e outros naturalmente superiores, uma divisão precisa entre dominadores e dominados (Quijano, 2009).

Ainda sobre o título da obra, surge uma reivindicação de espaço no momento em que Tituba enuncia seu próprio nome com seus predicados de sujeito, capaz de autoengendrar-se, que é também gesto de autodeterminação, convocando sua própria presença. Isso lhe confere a capacidade de um olhar interior que, para enxergar-se, se despe do véu e da carapuça da qual a lei da raça é, simultaneamente, estrutura, habitação e horizonte.

Ficcionalizado com base naquilo que Genette (2006, p. 251) chamou de narrador autodiegético, na obra, “a entidade que relata as suas próprias experiências como personagem central” (Reis, 2018, p. 252) coincide com a voz da protagonista. Tem-se, então, desde o título, uma voz que demanda o direito de narrar os eventos com base na autoridade que sua trajetória lhe confere.

Já de início, a obra dá indícios do fio condutor do que será narrativizado. Ela é a voz a moldar os ângulos, as perspectivas de si, de seus antepassados e de sua terra ancestral – a África – que depois será representada pela ilha de Barbados. Assim sendo, em termos de caracterização do narrador, tem-se a presença do narrador autodiegético que irá emoldurar os acontecimentos segundo a sua focalização.

Tituba molda e, ao mesmo tempo, é moldada pelas intempéries do mar, da ilha, do tempo, das paixões, das águas do Rio Ormonde, dos encontros, do desconhecido, daquilo que

³² Eu – pronome pessoal reto da primeira pessoa do singular.

³³ Feiticeira/bruxa negra

está por vir, mas que, de algum modo, já é, o que se revela na profecia da velha Man Yaya, que previu o doloroso futuro que aguardava pela narradora.

Pela oralidade, a narradora detalha seu cotidiano, que pode ser lido também como a moldura de um tempo e de uma coletividade de sujeitos afrodiaspóricos. Esses sujeitos, não raro, habitam, simultaneamente, múltiplas temporalidades com diferentes identidades.

O romance traz, assim, a oralidade como instância mediadora e produtora de uma tradição que se expressa em contos, lendas, anedotas, cantorias, poemas, ditados populares. Trata-se de uma tradição que, posicionando-se em outros terrenos que não a escrita, está em constante movimento: ora avançando, ora retrocedendo, ora mudando de direção, ora retomando o marco inicial de onde partiu.

Ouvindo os ecos de sua voz, seguem-se as pistas, observam-se os vestígios, as marcas, os traços, a fim de acompanhar a formação dessa região do Caribe sob a perspectiva de uma figura que aponta para a insurreição e subversão como instrumentos de contestação da ordem vigente. Subvertendo a ordem estática do controle e do poder colonial, salta aos olhos a ebulição que, paradoxalmente, se produzia no seio daquela colônia. Embora rigidamente protegida e vigiada, ela era, ainda assim, alvo de diversas formas de sabotagens – fosse pelo incêndio às plantações, fosse pelo envenenamento.

Em contraste com aquilo que foi considerado a História Oficial, o romance realiza gestos burlescos, irreverentes, paródicos e zombeteiros da suposta seriedade e sisudez puritana, como visto na primeira parte do romance, quando os escravizados, escondidos, fazem uma festa secreta, se trajam de terno e gravata e, ébrios, realizam uma sátira do culto puritano. Do sagrado fazem profano, carnavalizando pelo caminho, não apenas os elementos sacros, mas, sobretudo, invertendo de ponta-cabeça a ordem religiosa³⁴.

Composto por múltiplas camadas narrativas, o romance se ambienta no fim do século XVII, retratando os engenhos de açúcar e tabaco, sustentados pela escravidão, mas constantemente ameaçados por sublevações, conflitos e insurreições de pessoas escravizadas.

Ainda inspirado em Achille Mbembe, compreendo que escrever seu nome é outro nome para o ato fundador que outorga a quem o faz o direito de reabilitar sua própria ontologia: a recuperação de um traço, daquilo que lhe é próprio e exclusivamente seu, o ser para si, de existência autônoma, capaz de se autoproduzir, ou, na perspectiva de Fanon (p. 190), fazer-se capaz de enunciar que: “eu sou meu próprio fundamento”.

³⁴ Texto original: “Ils les enfilèrent, imitant les façons solennelles et pompeuses des hommes de son rang. L’un d’eux se noua un mouchoir autour du cou et feignit d’être un pasteur. Il fit mine d’ouvrir un livre, de le feuilletter et se mit à réciter sur un ton de prières une litanie d’obscénités. Tout le monde en rit aux larmes et John Indien, le premier” (Condé, 2017, p. 42).

Dessa existência outra, eu poderia dizer que se trata de uma luta pela afirmação, reabilitação da vida, que é, ao mesmo tempo, uma recusa radical de participar do teatro de sombras, projeções e fantasia do mundo branco, mesmo que custe sua própria vida, sua liberdade, que frature a integridade de sua existência.

O nome – aquilo que engloba o ser e carrega sua marca no mundo –, ao ser escrito, nomeado, assumido e pronunciado: “eu, Tituba...” reabilita seu estado, confere estatuto e substância do ser, com a pretensão de remover a máscara que pretendia engendrar um duplo, que na colônia quer habitar o escravizado. O ser escondido agora ousa sair da clausura para vislumbrar o horizonte utópico de uma liberdade sequestrada.

Inspirado em Saidiya Hartman (2020), escrever seu nome é retirá-la de um livro qualquer de contabilidade que a identificava como uma unidade de valor, deslocá-la das faturas que a punham como propriedade e carregavam em si o gesto de despojá-la, “de riscá-la do mapa dos humanos” (Condé, 2017, p. 32, tradução minha)³⁵.

Se por vezes Condé mimetiza, ou mesmo caricatura, a figura do herói das narrativas clássicas, cuja vida engolfada pelos conflitos ao fim o torna capaz de se oferecer em sacrifício em nome de um valor maior, em certos trechos, é isso que acontece com Tituba. Ela hesita em negociar os seus valores, sobretudo na juventude.

Ao mesmo tempo em que a separa da multidão anônima, sem nome e sem rosto, invoca seus nomes e desenha seus rostos na fotografia da história dos que jamais os viram.

A historiografia colonial é interrogada por essa narrativa ficcional, ao mesmo tempo em que o vazio da história sobre Tituba passa a ser ocupado e preenchido, pois já não é um(a) historiador(a), missionário/missionária, feitor(a), senhor(a) a dizer quem foi Tituba; é ela quem o faz ficcionalmente, narrando sua vida por meio do texto de uma escritora afrodiáspórica. Como bem revela Maryse Condé na abertura do livro: “Tituba e eu vivemos uma estreita intimidade durante um ano. Foi no correr de nossas intermináveis conversas que ela me disse essas coisas que ainda não havia contado a ninguém” (Condé, 2017, p. 3, tradução minha)³⁶.

Portanto, Condé opera um duplo movimento: reivindicar seu lugar na história e interrogar o mundo colonial, construído com base na “potência do falso” – termo usado por Mbembe (2019).

³⁵ Texto original: “Elles me rayaient de la carte des humains”.

³⁶ Texto original: “Tituba et moi, avons vécu en étroite intimité pendant un an. C’est au cours de nos interminables conversations qu’elle m’a dit ces choses qu’elle n’avait confiées à personne”.

Nesse contexto, o próprio título já assume uma identidade para ela na condição de mulher preta, que na obra recebe a alcunha pejorativa de bruxa por dominar uma série de conhecimentos de ervas medicinais e estabelecer contato com o mundo espiritual, a fim de receber orientações e alento de seus ancestrais.

É possível que a escolha desse título para uma personagem da Diáspora Africana do século XVII indique que aqueles e aquelas que vieram depois reivindicam espaço, lugar, protagonismo. Posto que se expressem em Tituba, estão para além e aquém dela. Não obstante, de algum modo, empresta corpo e conteúdo à história de resistência das pessoas escravizadas.

Criam-se, assim, as condições para elaborar o legado afrodiaspórico, em que as experiências, os conhecimentos e o trabalho de pessoas escravizadas sejam reconhecidos. Aqui, mobilizo a noção de Diáspora Africana como conceito que traduz a experiência “[d]a dispersão mundial dos povos africanos e de seus descendentes como consequência da escravidão e outros processos de imigração” (Singleton; Souza, 2009, p. 449).

Em torno do conceito de diáspora orbita um conjunto de definições que se conecta a uma série de eventos históricos que resultaram na dispersão e no deslocamento, voluntário ou não, de um povo, etnia ou nação. Ganhou notoriedade ao ser usado para descrever a dispersão³⁷ do povo judeu pelo mundo, desde o cativeiro na Babilônia, por volta do século VI A.C., chegando até os campos de concentração na Alemanha nazista, na Segunda Guerra Mundial.

Na definição de Markus Nehl (2018, tradução minha), de origem grega,

[...] apareceu como um conceito analítico-chave para lançar luz em diferentes processos (violentos) de dispersão e reassentamento de grupos, frequentemente causados por um evento traumático coletivo que continua a assombrar gerações futuras. Intimamente ligado à complexa história e destino do povo judeu.

Uma primeira menção à dispersão do povo judeu na Bíblia encontra-se no livro de Deuteronômio (28:25): “O SENHOR te fará cair diante dos teus inimigos; por um caminho sairás contra eles, e por sete caminhos fugirás diante deles, e serás espalhado por todos os reinos da terra” (Bíblia, 2009). Como o último livro que compõe o conjunto de livros

³⁷ Texto original: “Greek term diaspora has emerged as a key analytical concept to shed light on different processes of (violent) dispersal and resettlement of groups, often caused by a collective traumatic event that continues to haunt later generations. Closely linked to the complex history and fate of the Jewish people”. (NEHL, Markus. The Concept of the African Diaspora and the Notion of Difference. In: NEHL, Markus. **Transnational Black Dialogues: Re-Imagining Slavery in the Twenty-First Century**. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/j.ctv1wxt1v.5>. Acesso em: 5 mar. 2025).

chamado Pentateuco, Deuteronômio reúne instruções doutrinárias destinadas aos judeus, orientando-os para que buscassem a obediência aos mandamentos da lei entregue a Moisés no Monte Sinai.

Contendo inúmeras promessas de bem-aventuranças em caso de retidão, esse capítulo tem como título “*As bênçãos que serão lançadas do monte Gerizim*” e enumera uma infinidade de riquezas materiais e espirituais, como a chuva abundante, a colheita certa e farta, a saúde, a primogenitura, os filhos varões, tantos quanto as estrelas do céu e as areias do mar, bem como os animais que se multiplicam na terra da promessa que Deus teria feito aos judeus, segundo o narrador bíblico.

Ainda no mesmo texto, capítulo 28, a partir do verso 25, há uma constelação de pragas, desgraças e castigos que Deus infligiria ao povo. Entre eles, destaca-se a ideia da deliberada dispersão dos judeus pelo mundo como expressão máxima do desgosto divino e resultado das más ações que levariam a própria divindade a puni-los. Em outra passagem do mesmo capítulo, já no fim, mas em uma tradução francesa, encontra-se o vocábulo “dispersão”:

O Eterno te dispersará entre todos os povos, de um canto a outro da terra; e lá adorarás outros deuses que nem tu nem teus pais conheceram: de madeira e de pedra. No meio dessas nações, não terás tranquilidade alguma e não terás sequer um lugar para repousar a planta dos pés. O Eterno tornará teu coração agitado, teus olhos lânguidos, tua alma sofrível. Tua vida será como que em suspensão diante de ti, terás medo dia e noite e duvidarás de tua própria existência (Biblie-ouverte.ch. Deutéronome 28:64-66, tradução minha)³⁸.

Caso transgredissem a lei de Moisés, “O Eterno” enviaria uma constelação de castigos como punição pela desobediência, conforme previsto na tradição do Primeiro Testamento. Essa lógica de retribuição, ancorada na teologia da aliança, aparece de forma categórica em Deuteronômio (28), que contrapõe bênçãos e maldições ao comportamento do povo judeu.

No Novo Testamento, ainda que em outro contexto teológico, o apóstolo Paulo retoma, em Romanos 6:23, a gravidade do pecado ao afirmar que “o salário do pecado é a morte” (Bíblia, 2009), ampliando, assim, a noção de transgressão para além da lei mosaica, em direção a uma condição humana que se pretende universal.

³⁸ Texto original: “L’Éternel te dispersera parmi tous les peuples, d’un bout à l’autre de la terre; et là, tu rendras un culte à d’autres dieux que n’ont connus ni toi, ni tes pères: du bois et de la pierre. Parmi ces nations, tu ne seras pas tranquille et tu n’auras pas un lieu de repos pour la plante de tes pieds. L’Éternel rendra ton cœur agité, tes yeux languissants, ton âme souffrante. Ta vie sera comme en suspens devant toi, tu auras peur la nuit et le jour, tu douteras de ton existence”. Disponível em: <https://www.bible-ouverte.ch/meditations/le-point-de-vue-biblique/1048-la-diaspora.html>. Acesso em: 5 jun. 2025.

Entre o extenso rol de punições, constava aquela que fazia tremer as bases da família judaica: “Teus filhos e tuas filhas serão entregues a outro povo, teus olhos verão e desfalecerão; terás filhos e filhas, mas não serão teus porque serão levados em cativeiro” (Deuteronômio, 28:32-41, tradução minha)³⁹.

Ao lado da diáspora judaica, figurou posteriormente a noção de diáspora africana para fazer referência ao deslocamento forçado de coletivos de pessoas oriundas da África Subsaariana para o continente americano, do início da era moderna até meados do século XIX. Assim, esse conceito conduz à reflexão sobre as condições históricas e sociais que tornaram possível o deslocamento massivo de africanos para outros continentes que, por conseguinte, teriam gerado o desejo de reivindicação, de pertencimento, de um possível retorno às origens, não tanto físico, mas, sobretudo, simbólico.

Nessa direção, de modo global, a diáspora diz respeito a um processo histórico, uma conjuntura política, uma condição existencial, um espaço geográfico, também um discurso – todos no plural. Esse conjunto de elementos, conjugados entre si, forma uma equação a se traduzir em elos, laços e vínculos daqueles e daquelas que foram expatriados, cujos descendentes, hoje, reivindicam, em algum nível, traços e/ou vestígios de pertencimento à terra ancestral da África (Bavuidi, 2015).

No início desse processo, caracterizado pelo tráfico atlântico promovido pelos europeus, em parceria com seus sócios menores – reinos africanos, traficantes de escravos, milícias locais –, formou-se um ecossistema de guerras. As razias, conflitos instrumentalizados para capturar prisioneiros, forneciam a carne humana que alimentava a fogueira que fazia ferver os caldeirões de melaço, algodão e tabaco nas Américas. Assim, sujeitos outrora livres, tornados escravos, constituíram as bases para a criação de sociedades afrodiáspóricas nas Américas.

Conforme Achille Mbembe, por um lado, é certo que os fluxos do capital europeu tiveram um papel singular no comércio transatlântico. Foram eles que financiaram o processo de transformar pessoas em objetos, cujo valor poderia ser livremente fixado, auferido, pesado, negociado, permutado, enfim, submetido às inúmeras transações de compra e venda, segundo as leis do mercado. Por outro lado, seus parceiros locais – elites, traficantes, comerciantes,

³⁹ Texto original: “Tes fils et tes filles seront livrés à un autre peuple, tes yeux le verront et languiront tout le jour après eux, et ta main sera sans force. Tu engendreras des fils et des filles; et ils ne seront pas à toi, car ils iront en captivité”. Disponível em: <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Deut%C3%A9ronome%2028&version=LSG>. Acesso em: 5 jun. 2025.

vendedores, compradores, guerreiros (a lista é ampla) – não podem ser relegados ao esquecimento.

Para Mbembe (2001), os discursos africanos sobre a escravidão, por vezes, elidem a sua parcela de responsabilidade no tráfico transatlântico:

Pois o destino dos escravos negros na modernidade não é apenas resultado da vontade tirânica e da crueldade do Outro – mesmo que estas sejam bem conhecidas. O outro significante primitivo é a morte do irmão pelo irmão, “a elisão da primeira sílaba do nome da família” (Lacan) – em suma, a *pólis dividida*. Ao longo da série de eventos que levaram à escravidão, há o rastro que os discursos africanos dominantes tentam apagar (Mbembe, 2001, p. 188).

A volúpia do capital por mão de obra servil estava na base da instituição escravocrata, mas ela, por si só, não era suficiente para abarcar, como sugere o autor, todas as dimensões do tráfico em sua totalidade. Nas razias internas que produziam prisioneiros, agora transformados em mercadoria, aqueles que sobreviveram ao confronto com seus algozes, depois de arrancados de suas casas, marcharam por dezenas ou mesmo centenas de quilômetros, foram vendidos nos mercados e tornados “sem parentes”. Esse “sem parentes”, escreve Hartman (2021, p. 86), “estava, para todos os efeitos e propósitos, morto, tanto quanto aquele que foi assassinado em combate. Tanto quanto uma pessoa que jamais tenha pertencido ao mundo”.

Como observa Saidiya Hartman (2021, p. 86): “Os mortos renasciam na medida em que novas identidades lhes eram conferidas. A escravidão anulava vidas, transformando homens e mulheres em matéria morta, para depois ressuscitá-los para a servidão”.

O nome Tituba, ao operar como vestígio registrado nos anais do julgamento de Salem, apresenta-se à autora como força de criação e inventividade. É a matéria-prima de Maryse Condé que, por meio da “fabulação crítica” (Hartman, 2021), produz um romance com o desafio que levanta a seguinte questão: *como produzir memória sobre uma memória que dispõe de poucos registros escritos?*

Diante disso, o exercício de ficção de Condé trabalha para levantar hipóteses e desvendar a vida possível dessa personagem, gestando, por meio do mosaico formado por textos literários e relatos históricos, uma história possível para uma personagem obliterada pela narrativa colonial. Afinal, “O colonizado, objeto do olhar redutor do Outro, deve agora, ao tomar a palavra, tornar-se sujeito da narrativa” (Figueiredo, 1998, p. 82).

Esse movimento é o início daquilo que Fanon diz se tratar dos marcos para a ruptura da alienação colonial. Vale dizer, a fim de sair desse lugar fixado pelo poder colonial, o

colonizado foi convocado a olhar para si, sem depender do espelho óptico – o olhar especular do homem branco e suas projeções.

O olhar, contestador e inquietante, ao questionar a ordem vigente, lança pelo caminho as bases para outras formas de relação entre colonizado e colonizador; entre colonizado e seus iguais, mas, sobretudo, com ele mesmo. No horizonte dessa mirada, está o desejo da abolição das lógicas culturais, psicológicas, mentais, sociais e econômicas da dominação para abrir novas possibilidades de contato, troca e existência, partilhando a mesma casa – a terra.

2.1 A prosa de Maryse Condé em *Moi, Tituba...*

Considerando aquilo que Gérard Genette (2010, p. 13)⁴⁰ chamou de arquitexto: “o conjunto das categorias gerais ou transcendentais – tipos de discurso, modos de enunciação, gêneros literários, etc.”, que se expressa em diferentes linguagens, meios e discursos, diz-se que o arquitexto colonial no contexto do Caribe tratou de narrar a história fundamentada na perspectiva dos europeus-colonizadores.

Essa lógica produziu inúmeros documentos, textos e discursos que enalteciam o processo colonizador, elidindo pelo caminho traços e registros construídos com base na visão dos povos escravizados, o que ocasionou certo apagamento. Assim, é importante questionar como, quando e por que esses últimos, em alguma medida, foram apagados nas narrativas que reivindicam o *status* de oficiais.

Trabalhar sobre o silêncio, o apagamento, os escombros e as ruínas de vidas que se transformaram em pó, escreve Saidiya Hartman (2020b, p. 15), “é uma história fundamentada na impossibilidade [necessária] – de escutar o não dito, traduzir palavras mal interpretadas e remodelar vidas desfiguradas”. É um esforço que tem como horizonte “atingir um objetivo impossível: reparar a violência que produziu números, códigos e fragmentos de discurso, que é o mais próximo do que se chega a uma biografia da cativa e da escravizada”.

Tendo em vista os poucos vestígios dedicados a Tituba, é possível aventar que se trata de uma “história das ausências”, para usar um termo de Boaventura de Sousa Santos (2022). Salienta-se que, embora Tituba Indien tenha sido a personagem central que gerou todo o fato histórico, causando uma ebulição na vila de Salem e em seu entorno por vários meses, há poucas informações sobre sua vida, suas origens, seus pais, sua família, onde morreu, entre outros detalhes.

⁴⁰ O termo *arquitexto* foi proposto inicialmente por Louis Marin (“Pour une théorie du texte parabolique”, 1974) para designar “o texto de origem de todo discurso possível, sua ‘origem’ e seu meio de instauração”.

Para enfrentar a lacuna histórica sobre Tituba, a historiadora Elaine Breslaw (1995) realizou uma pesquisa sobre sua trajetória, e David G. Koss, por sua vez, compilou a documentação do Tribunal de Salem, permitindo analisar os desdobramentos desse evento singular na história das colônias inglesas.

É possível considerar, desde esse ponto, que essa personagem poderia apontar ou mesmo representar um conjunto de mulheres negras que teriam tido um destino similar, ou seja, de silenciamento? Em diálogo com Saidiya Hartman (2020, p. 25), “a perda de histórias aguça a fome por elas, então é tentador preencher as lacunas e oferecer fechamento onde não há nenhum. Criar um espaço para o luto onde ele é proibido. Fabricar uma testemunha para uma morte não muito notada”.

Por esse viés, o exercício de ficcionalizar constitui uma ferramenta de restauro de subjetividades e histórias de pessoas escravizadas. Em outras palavras, a fabulação crítica, no enfoque de Hartman, apresenta-se como forma de pensar as vidas que viraram pó e viveram como se nunca tivessem vivido.

Na perspectiva de centralizar histórias de mulheres escravizadas, escreve Françoise Vergès (2020, p. 107): “a ideia de que as mulheres não têm um passado, de que elas não têm uma história, significava, claro, que elas o tinham, mas que ambos estavam enterrados, escondidos, mascarados, e que [nosso trabalho] era encontrá-los e torná-los conhecidos”.

Com base nessa compreensão, noto que a obra de Condé opera nos escombros e nas margens do que seria considerada história oficial, pois se empenha em vasculhar a vida de sujeitos obliterados pela colonização. Nesse percurso, prossegue Vergès (2020), “esse trabalho de arqueologia, de redescoberta e de reapropriação continua a acontecer e é fundamental”. Sustento a hipótese de que o romance trabalha para restituir certos aspectos da história de pessoas que a colonialidade do poder buscou desfigurar, amputar, usar, descartar e sepultar no silêncio. Esse processo afetou um grupo considerável da diáspora africana.

Nesse sentido, é oportuno afirmar que esta pesquisa discorre sobre “uma história de coisas devidas, roubadas e destruídas” (Hartman, 2021, p. 129). O tratamento literário busca, se não restaurar, ao menos contabilizar os valores da dívida ainda em aberto, cujos juros e promessas aguardam ser saldados integralmente em seu tempo (Hartman, 2021; Fanon, 2008, 2022; Césaire, 2020; Kilomba, 2008; Mbembe, 2018, 2022).

Na ausência de uma documentação que forneça informações mais detalhadas sobre a vida de Tituba Indien, o romance de Maryse Condé explora as fendas, os silêncios e o apagamento histórico a fim de imaginar seu passado. A obra abre uma janela para vislumbrar uma vida cotidiana, revelando momentos de banalidade, riso, insurgências, tristezas, choro e

eventos extremos de rebeldia e insurreições em um mundo povoado por senhores, senhoras, pastores, comerciantes, de um lado, e, de outro, marrons, indígenas, homens e mulheres escravizados.

A obra de Maryse Condé, ao vocalizar a história de Tituba Indien, sugere reivindicar agência e preencher alguns silêncios em torno dela, operando um duplo e necessário trabalho. De um lado, dramatiza o cotidiano de mulheres em diáspora, vivendo em situação de escravidão; de outro, evidencia a conjuntura social, racial, imperial e psíquica que criou as condições e justificativas para a legitimação do terror e da violência na *plantation*. Esses elementos informam, constituem e dão lastro à dominação do mundo colonial/moderno, para usar um termo de Aníbal Quijano (2009).

A autora concebe uma obra cuja relação com o tempo não linear e não cronológico embaralha os modos de percepção temporal próprios da racionalidade ocidental. Conjugando temporalidades distintas que constroem lentes multifocais de percepção do passado, do presente e do futuro, Condé evidencia a impossibilidade de considerar o presente sem tocar nas múltiplas formas de inscrição do passado. De outro modo, a modernidade ocidental e seu lado mais sombrio comungariam com laços íntimos e insolúveis.

É imperativo lembrar que, em cada lugar onde se inscreveu a colonização europeia, gestou-se uma complexa gama de experiências heterogêneas. Essas experiências tiveram, como matriz, em grande medida, o corpo de pessoas de origem africana e das populações nativas que foram conquistadas. Dito isso, ao tematizar, entre outras coisas, a condição feminina de uma mulher negra, escravizada, a obra traz para o centro do debate as configurações de gênero, de raça e de classe que se retroalimentaram e que deram origem às múltiplas opressões, ainda não superadas inteiramente, que atingem as mulheres negras.

Diante dessas experiências heterogêneas, quais caminhos teóricos e metodológicos podem ser construídos para perceber, problematizar, não reproduzir e, se possível, neutralizar, ao máximo, discursos colonizadores que objetificam a experiência de pessoas negras? Em outras palavras, como escapar da colonialidade do saber (Maldonado-Torres, 2009) e construir espaços na materialidade do texto que acolham e multipliquem a experiência da diáspora africana, fazendo dela o marco de orientação e interpretação dos eventos da modernidade/colonialidade (Quijano, 2009)?

Destarte, pautando-me no diálogo entre a literatura, estudos decoloniais e feminismos negros, realizo uma análise do romance *Moi, Tituba, sorcière... noire de Salem*, de Maryse Condé (2017), com o objetivo de investigar a construção ficcional de Tituba Indien, a

personagem central que desencadeou o episódio de Caça às Bruxas de Salem, no atual estado de Massachusetts, no século XVII.

No romance, a autora revisita e incorpora parte dos documentos produzidos pelos juízes de bruxaria e, com base na transcrição do depoimento de Tituba Indien, oferecido à corte e transcrito pelo escrivão, gesta personagens ficcionais que questionam a narrativa oficial sobre esse evento, ocorrido entre 1692 e 1693, na então colônia inglesa da Nova Inglaterra. A narrativa acontece em diferentes espaços, que vão desde o navio, passando pelo mercado de escravos de Bridgetown, pela cidade de Boston até, finalmente, chegar à vila de Salem, local onde ocorrem as acusações e julgamento das supostas bruxas.

Vale notar que o romance se inicia na voz de uma entidade “do além-túmulo” (Bavuidi, 2015, p. 35, tradução minha)⁴¹ – do espírito da narradora-personagem, após sua execução. Tem-se, portanto, uma ficção em prosa narrada em primeira pessoa, envolvendo trechos de um processo judicial real, escravidão, comércio de pessoas, processos de colonização, insurreições escravas, repressão religiosa e modernidade/colonialidade (Quijano, 2009) em constante devir. Por fim, a autora representa esse episódio em uma trama de romance para recriar ficcionalmente o espírito do tempo (Zeitgeist) vivido pela heroína Tituba.

A atmosfera psicológica do mundo social no qual habita a narradora convoca o(a) leitor(a) a participar ativamente dos intrincados acontecimentos, favorecendo uma imersão no cotidiano colonial do século XVII. Trata-se, portanto, de uma narrativa que, servindo-se de *flashbacks*, nasce, desenvolve-se e ganha sentido à medida que se aprofunda a jornada da protagonista.

A narrativa se passa em lugares diferentes: inicia-se no navio negreiro navegando para Barbados, depois se desloca para Boston, seguindo para a vila de Salem e, por fim, retorna a Barbados. Narrado em primeira pessoa, é o espírito de Tituba (realismo animista)⁴² que conta sua saga: desde o momento de sua gestação durante a travessia do Atlântico, passando pela infância, pelo casamento, pela viagem a Salem, onde aconteceu a perseguição religiosa, até

⁴¹ Texto original: “Le récit de Moi, Tituba, sorcière... de Maryse Condé nous parvient d’outre-tombe par Tituba, la narratrice [...]”.

⁴² O estudioso Silvio Ruiz Paradiso entende que o realismo animista é uma escola e estilo literário, presente nas literaturas africanas de língua portuguesa, que mescla a realidade concreta com elementos da espiritualidade, da tradição oral e da ancestralidade. Com essa noção, introduz-se um “reencantamento do mundo”, onde objetos da fauna e da flora, em suma, a natureza e ancestrais possuem força vital (alma), agindo ativamente na narrativa. PARADISO, Silvio Ruiz. O realismo animista e a literatura africana: gênese e percursos. **Revista Interfaces**, v. 11, n. 2, p. 97–112, 2020. Disponível em: https://revistas.unicentro.br/index.php/revista_interfaces/article/view/6187. Acesso em: 3 maio 2026.

seu retorno final a Barbados. Lá, ela e um grupo de insurgentes são presos e condenados à força pelas autoridades coloniais da ilha, respondendo pela acusação de crime de rebelião.

As escolhas lexicais, os modos de narrar, o monólogo, o diálogo, o discurso indireto, o espaço narrativo, o tempo cronológico e psicológico, os fragmentos de memória e a intertextualidade convocam outros textos para se enunciarem por meio da narradora. Esses elementos, postos em movimento pela autora, adquirem unidade. Eles se tornam fatores decisivos de coesão à proporção que o póstumo narrador-personagem, que é uma figura feminina escravizada. Ao narrar, mergulha na aventura de sua própria vida psíquica, social, racial e colonial, implicando a si e ao(à) leitor(a) na construção do processo de interpretação, sempre em aberto, dinâmico e em constante devir.

Para compor seu projeto literário, Maryse Condé utiliza recursos literários, como a paródia, a polifonia e a intertextualidade, para fazer dialogar ficção e não ficção.

A intertextualidade é definida, segundo Genette (2010, p. 14), “como uma relação de copresença entre dois ou vários textos, isto é, [...], como presença efetiva de um texto em um outro”, tendo na citação a prática mais recorrente e mais explícita, que pode vir com ou sem aspas, com ou sem uma referência precisa. Em “sua forma ainda menos explícita e menos literal é a *alusão*, isto é, um enunciado cuja compreensão plena supõe a percepção de uma relação entre ele e um outro, ao qual necessariamente uma de suas inflexões remete” (Genette, 2010, p. 14). Como observa Genette, dependendo da forma como um texto remete a outro sem citá-lo explicitamente, há risco de incorrer em plágio.

Desse modo, em seu gesto de ficcionalizar e representar a personagem de Tituba Indien, a autora retoma personagens de outras obras, não necessariamente coetâneas. Entre eles estão Hester Prynne, protagonista de *A Letra Escarlate*, de Nathaniel Hawthorne; Christopher e Ti-Noel, da obra *O reino deste mundo*, de Alejo Carpentier. Encontram-se ainda figuras religiosas da época, como Cotton Mather, teólogo puritano da Nova Inglaterra, e alusões, mais ou menos implícitas, à obra de John Milton: *O Paraíso Perdido*.

Constituindo uma espécie de pano de fundo, os textos teóricos de Frantz Fanon, sobretudo *Pele negra, máscaras brancas*, aparecem na narrativa nos diálogos entre personagens que aludem, lembram ou mesmo citam explicitamente conceitos fanonianos. É o caso de John Indien, esposo de Tituba, quando explicita seus disfarces em máscaras para navegar socialmente nos ambientes hostis em que vive.

O eco de outros textos, de autorias diversas, ventila a narrativa, dinamizando-a. Às vezes, confunde para melhor esclarecer, esclarece para melhor tensionar, tensiona para reconfigurar os modos de representar os eventos que atravessam a história dos povos

colonizados. De outro modo, ao “unir personagens históricas e ficcionais, Condé dinamiza a narrativa, fazendo a interdiscursividade funcionar de forma a valorizar o híbrido que caracteriza a literatura do Caribe” (Hanciau, 2004, p. 266).

A autora utiliza “procedimentos de hibridação (inscrição de elementos da tradição oral e popular, mistura de diferentes gêneros, formas e discursos) na literatura” (Santos; Bernd, 1996, p. 347)⁴³ para deslocar os pontos de referência em relação àquilo que o cânone literário ocidental estabeleceu como legítimo. Ao revisitar os registros do julgamento de Salem, interroga suas bases e questiona suas premissas, voltando-se inteiramente para uma personagem que foi parcialmente silenciada.

Logo, o gesto fundamental do romance sinaliza residir na leitura que a narradora faz ao colocar os acontecimentos às avessas, ou seja, contrários à narrativa do tribunal que a julgou. Dessa maneira, o romance, gênero genuinamente burguês, é transgredido. Ele não se volta para contar a narrativa de heróis masculinos e burgueses em seus gestos de conquista e aventuras amorosas, mas para a vida de uma personagem feminina, negra e escravizada.

Maryse Condé utiliza um dos temas caros ao romance burguês, que é o amor-paixão; contudo, ao longo da obra, o foco narrativo se desloca para questões de maior envergadura. Ela explora a solidariedade entre escravizados, as estratégias de resistência, a percepção da narradora quanto à moral dúbia dos puritanos, manipulada com fins políticos para obter riquezas, e a própria perseguição que os puritanos empreendem contra seus pares em nome da religião.

A autora joga com o imaginário popular religioso puritano, que parecia estar em contínua perseguição por Satã e seus demônios, sob possíveis ataques de bruxas e seus rituais pagãos, e cuja salvação espiritual se encontrava em constante ameaça. Por conseguinte, as diversas manifestações de medo, desejo, ressentimento e vingança têm muito a dizer sobre o imaginário puritano do século XVII, sobre o que cria ser uma bruxa e sobre práticas de bruxarias. Esse imaginário no romance produz um choque entre formas e práticas religiosas distintas.

Assim, o projeto literário de Condé, ao ficcionalizar esse confronto de mundos diferentes, trabalha para reconstituir parcialmente as relações e a produção do gênero, do sagrado, do profano, levando em conta a noção europeia e as formas de imaginar aquilo que forjavam ser a outridade (Kilomba, 2019).

Nessa direção, o romance sugere um trabalho de transgressão em múltiplas dimensões:

⁴³ Disponível em: https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/111566/Resumo_19960823.pdf?sequence=1. Acesso em: 4 abr. 2024.

- a) escrito por uma mulher negra caribenha que se apropria do *logos* ocidental – a obra ganha relevância ao considerar que, no contexto colonial, a escrita foi um atributo do exercício do poder patriarcal, destinado a representar e definir quem seria a outridade em relação aos europeus. Dessa forma, a escrita é privilégio de pessoas brancas;
- b) transgredir o lugar de representação da mulher negra na textualidade, rompendo com o papel fixo de iletramento destinado às mulheres negras;
- c) o gesto de rasurar os moldes dos textos hegemônico-literários ocidentais se expressa no ato político-literário de inscrever o texto feminino, trazendo para o centro da obra uma personagem cuja voz fora marginalizada pelas narrativas excludentes da tradição burguesa ocidental. Esse é um ato político de composição do romance que se conjuga ao ato técnico da escrita;
- d) a história é narrada pela voz de uma escravizada afro-caribenha que desvela a dubiedade da moral cristã e puritana;
- e) apresenta algumas contradições na religiosidade repressora; e
- f) narra as aventuras de uma heroína não burguesa.

A autora guadalupense, como faz questão de se apresentar⁴⁴, gesta em seu texto histórias de exclusão e considera o gênero romance como lugar fértil para subverter narrativas oficiais, resgatando sujeitos históricos que foram parcialmente silenciados pelo poder colonial dominante. O livro tematiza a errância e, nesse sentido, dialoga com a *Poética da Relação* de Édouard Glissant (2021), que explora os gestos de errância e de abertura ao múltiplo e ao diverso. A obra também reflete sobre a desterritorialização de povos indígenas, como se observa na figura de John Indien, futuro esposo de Tituba, e o nomadismo do imigrante que sente saudade de casa.

Maryse Condé cria uma personagem em trânsito, cosmopolita, em busca de autonomia, amor e autorrealização, cuja vida se realiza no “entre-lugar” (Bhabha). Assim, esses indícios apontam para uma obra orientada pelo hibridismo.

Como romance da modernidade, apresenta encontros de povos diferentes que, juntos, embora em posições distintas, construíram uma civilização afro-caribenha marcadamente multicultural. Nesse contexto, a obra tensiona e coloca em contato sujeitos, vilas, cidades, países, línguas, crenças, culturas, religiões, identidades e coletividades constantemente

⁴⁴ Escrevo este texto no dia de seu falecimento, em 2 de abril de 2024.

remodelados, reconfigurados, interrogados, parodiados, ironizados, atravessados, moldados e, finalmente, constituídos na alteridade do/pelo outro, o que Glissant (2017) descreveu como uma “poética da relação”.

Moi, Tituba... representa tanto as rupturas quanto as continuidades do tempo e do espaço, das línguas e dos imigrantes impostos pelo mundo colonial moderno aos seus súditos. Essas rupturas, estendidas também à esfera psíquica, já que deslocaram os referenciais culturais e a percepção que os sujeitos tinham de si, alteraram os modos como se concebiam e se imaginavam. Segundo Achille Mbembe (2019, p. 18), a colonização, “habituada a vencer sem ter razão, exigia dos colonizados não apenas que mudassem suas razões de viver, mas também que mudassem de razão – seres em falha perpétua”.

Esse gesto contínuo de errância e (des)construção de identidades também guarda relação com o mundo dos alimentos, das ervas medicinais, das plantas em geral e das bebidas do mundo ocidental, agora conectados pela rota atlântica. De igual modo, a localização geográfica da fauna e da flora permite que a narradora delimite territorialidades, adapte-se a elas e reajuste seus conhecimentos de acordo com o lugar em que se encontra. Esse gesto se evidencia quando ela chega a Salem e percebe que as plantas ali são diferentes das de sua ilha e, então, precisa adaptar seus conhecimentos para encontrar plantas equivalentes a fim de realizar seus rituais de conexão com o sagrado.

Para as comunidades cuja história por muito tempo foi sobretudo de degradação e de humilhação, a criação religiosa e artística amiúde representou a última linha de defesa contra as forças da desumanização e da morte. [...] No fundo, sempre foi o seu invólucro metafísico e estético, visto que uma das funções da arte e da religião é justamente preservar a esperança de sair do mundo tal como foi e tal como é, de renascer para a vida e de renovar a festa (Mbembe, 2022, p. 299).

Moi, Tituba... textualmente atua para desestabilizar as fronteiras dicotômicas entre o homogêneo e o heterogêneo, entre o ficcional e o não ficcional, entre o bem e o mal, entre o cristianismo e o paganismo – que tiveram na bruxa, talvez, uma de suas maiores expressões, haja vista as fogueiras na Europa, nos séculos XV e XVI. Ao fazê-lo, a obra opera um regresso à gênese do mundo colonial moderno para interrogar como suas bases permanecem até o presente, segregando, classificando, hierarquizando, por meio da raça, confinando coletivos de pessoas a uma existência marcada por esterilidade e silenciamento (Mbembe, 2019).

De modo carnavalesco (Bakhtin), a autora joga com os temas centrais dos colonizadores puritanos, como a fé, o pecado e o corpo, a vigilância, a morte de Cristo, os

demônios, a redenção, a culpa, a ressurreição da carne, o arrebatamento da Igreja, a ganância, entre outros.

Aborda também temas caros ao projeto colonial, como escravidão, violência sexual, violência de gênero, exploração, desapropriação e genocídio de povos originários, racismo, brutalidade e interesses inconfessos, camuflados em trajes de religiosidade – personificada no reverendo Samuel Parris. Tematiza, ainda, a disputa pelo poder político a qualquer custo, representada pelos pastores, e o ruidoso desejo de liberdade, expresso nas insurreições escravas que atormentavam os fazendeiros de Barbados.

A ficção de Condé fabula modos de abordar a vida de Tituba e o que poderia ter acontecido com ela, tensionando o caráter ideológico de uma visão de história linear que, por ser ocidental, se pretende universal. Ao reduzir ao silêncio e ignorar a complexidade das relações humanas, essa perspectiva alimenta noções de conquista imperial e de colonização, expressas no binômio civilização *versus* barbárie. Essas noções, de algum modo, permanecem presentes nas representações políticas de certos grupos no Ocidente contemporâneo.

Assim sendo, este é um trabalho bibliográfico que se orienta por uma perspectiva de leitura ancorada em Nelson Maldonado-Torres (2009), Frantz Fanon (2008, 2022), Aníbal Quijano (2009), Saidiya Hartman (2021), Grada Kilomba (2019) e Achille Mbembe (2019).

2.2 No ventre da barca

Como já apontado anteriormente, o conflito inicial da narrativa ocorre com um ato de violência sexual cometido por um marinheiro inglês contra a mãe de Tituba: “Abena, minha mãe, foi violentada por um marinheiro inglês no convés do *Christ the King*, em um dia de 16**, quando o navio zarpava para Barbados. Dessa agressão, nasci. Desse ato de agressão e desprezo” (Condé, 2017, p. 25, tradução minha)⁴⁵.

Narradas pela perspectiva de Tituba, essas linhas iniciais apontam detalhes da experiência de travessia conhecida, em língua inglesa, como *Middle Passage* – a Passagem do Meio – que, conforme Saidiya Hartman (2021, p. 18), foi: “[...] o nome dado à travessia das pessoas escravizadas ao longo do oceano Atlântico. O nome se deve ao fato de a jornada se constituir como o meio do caminho entre a captura das populações em território africano e a sua chegada às plantações das colônias europeias”.

⁴⁵ Texto original: “Abena, ma mère, un marin anglais la viola sur le pont Du Christ the King, un jour de 16** alors que le navire faisait voile vers la Barbade. C’est de cette agression que je suis née. De cet acte de haine et de mépris”.

O enredo tem início com a narradora-personagem apresentando o conflito que, irrevogavelmente, marca a trajetória da personagem Abena – sua mãe – iniciado por uma agressão sexual praticada por um marinheiro inglês no convés do navio negreiro: “é desse gesto de agressão que eu nasci”⁴⁶, diz a narradora.

Ao ancorar no porto de Barbados, ilha situada no Caribe, o grupo de prisioneiros é leiloado. Então, um rico fazendeiro, Darnell Davis, compra três pessoas: Abena e outros dois jovens ashantis, um deles chamado Yao. Algum tempo depois, o fazendeiro percebeu que ela estava grávida e que, por ora, não servia para os trabalhos pesados.

Sobre Yao, a narradora relata que é um homem escravizado, o qual, em um gesto de profunda insubmissão, tentou suicídio mais de uma vez. O fazendeiro então decidiu mandar Abena para viver com ele, imaginando que ter a companhia de uma mulher poderia arrefecer nele o desejo de insurreição suicida, evitando, destarte, o prejuízo do valor investido em sua compra.

Após alguns meses, nasce uma pequena menina de tez clara e cabelos crespos, que Yao decide tomar para si como filha e, ao batizá-la, dá-lhe o nome de Tituba. Essa menina, então, convive com sua mãe e seu pai adotivo até os sete anos. A separação da família acontece de forma trágica, depois que o fazendeiro Darnell Davis investiu sexualmente contra Abena, que, para se defender, puxou um facão e retalhou o ombro de seu agressor. Por esse gesto de ferir um branco – ato imperdoável –, ela fora condenada à forca, e seu companheiro Yao vendido para outra fazenda. Contudo, no caminho, ele cometeu suicídio.

Na vida adulta, Tituba conhece um escravizado, John Indien, com quem se casara ainda em Barbados. Após uma série de turbulências, o casal é vendido para a família de um reverendo, Samuel Parris, que os leva para a Nova Inglaterra, colônia dos puritanos ingleses. Tituba e John Indien chegam para viver no seio dessa comunidade porque Susanna Endicott, a antiga senhora, adoecera gravemente e, acreditando que Tituba lhe teria lançado um feitiço, resolvera vender o casal para o reverendo como forma de vingança. Esse, por sua vez, diante dos fracassos financeiros em Barbados, decidira mudar-se para Boston, levando consigo a família e os novos criados, John Indien e Tituba.

O estado da arte reúne uma coleção de obras literárias de Maryse Condé que articula o sistema econômico mercantil capitalista, o tráfico negreiro, a diáspora africana e a colonização das Américas, evidenciando o caráter imperialista de sangue e vísceras produzido pela Europa. No cerne de seu trabalho, surgem personagens que refletem, em alguma medida,

⁴⁶ Texto original: “C’est de cette agression que je suis née”.

a vida de um coletivo de sujeitos que se viram apanhados nas malhas da escravidão. Nomeadamente, a obra se concentra nesse evento que formou corpos, criou lugares, inventou identidades inéditas, mobilizou emoções e gerou formas sociais, objetivas e subjetivas, de ser “cuja irrupção na vida se fez pela via da brutalidade” (Mbembe, 2021, p. 220).

Nesse contexto, o romance *Moi, Tituba...* confere corpo, carne, espiritualidade e identidade a uma mulher em diáspora. Inspirada na “experiência do abismo” (Glissant, 2017), a autora oferece compreensões radicalmente divergentes das consideradas oficiais e registradas em diários religiosos, cartas, diários de fazendeiros, bulas papais e livros de contabilidade mercantil.

O tráfico de pessoas para as Américas, oriundas de diferentes partes do continente africano, gestou coletivos de sujeitos despojados, em boa medida, de sua história, a ponto de se perderem nesse percurso traços pessoais, detalhes do cotidiano, modos de alimentação, família, laços clânicos, parentescos, artefatos fabricados por suas mãos em suas comunidades de origem.

Aqueles que habitavam as margens dos grandes impérios africanos eram capturados em razias no interior do continente, vendidos a traficantes de escravos e levados para as feiras na costa africana. Essas pessoas nunca mais seriam vistas, já que morriam para o mundo que as conhecia e ressuscitavam para a escravidão com uma nova identidade – a de escravizado (Hartman, 2021). “Estados agressivos e poderosos, piratas, mercenários e pretensos soberanos seguiam [os rastros daqueles que julgavam bárbaros], invadindo, escravizando e assassinando os párias” (Hartman, 2021, p. 285).

Dessa maneira, famílias, vilarejos, cidades e campos inteiros – engolidos pela engrenagem da comercialização de pessoas – transformavam-se em mercadorias para serem vendidas aos traficantes. Em navios negreiros, eram levadas para outro continente, sem qualquer possibilidade de dizer um último adeus, uma despedida, um abraço ou mesmo levar algum objeto precioso que as remetesse à terra natal ou aos amigos, também perdidos pelo caminho (Hartman, 2021).

Sem ter nada [...] senão a respiração e o ar calamitoso de laços partidos ao meio no Novo Mundo, escravizados africanos sustentaram, reformaram e abandonaram costumes, comportamentos e tendências do Velho-Mundo. Criaram uma nova língua a partir das línguas que conheceram e das que lhes foram impostas. Dançaram as danças antigas com novos propósitos. Construíram assentamentos como aqueles em que viveram, mas com novos materiais. Lembraram e renomearam antigas divindades e inventaram e adotaram novas. Clivagem – a separação em relação ao Velho-Mundo e o apego a ele – deu origem não apenas à despossessão, mas também a um novo conjunto de possibilidades (Hartman, 2021, p. 123).

Nesse cenário de desolação, o imigrante de origem africana desembarcou nas Américas, trazendo vestígios, imagens, histórias, crenças, músicas cantadas à beira da fogueira, rezas, benzeções e seus deuses. Trouxe também suas histórias e formas de se relacionar com o céu e com a terra. Porém, esse imigrante que, segundo Édouard Glissant, atravessou “a experiência do abismo”, deixou poucos registros que possibilitassem rastrear seus passos, cartografar seu caminho, remontar sua árvore genealógica ou reconstituir a experiência de sua terra natal.

Em face dessa constatação, Maryse Condé (2017), pelo gesto ficcional e pela liberdade de criação literária, concebe um local de nascimento para Tituba, dá-lhe uma mãe, ficcionaliza seu pai e apresenta as condições sociais e culturais em que ela poderia ter vivido. Restitui, assim, a família, o marido e os filhos abortados como forma simbólica de escapar da escravidão. Destarte, o espaço ficcional criado por Condé (2017) devolve a humanidade de Tituba – e Tituba à humanidade –, dando-lhe um rosto e uma identidade própria que ela, na obra, reivindica. Reintegra-a ao mundo dos humanos, ao menos literariamente.

Dessa maneira, os movimentos de migração forçada dialogam frontalmente com a identidade caribenha, construída na e pela passagem de povos de diferentes origens, colocados em contato pelo projeto colonial-moderno (Quijano, 2009). O início da narrativa é marcado pelo gesto de extrema violência cometido por um homem branco, inglês, contra uma mulher africana. Esse episódio remete àquilo que Édouard Glissant (2017) apontou como a origem caribenha gestada no “ventre da barca”.

CAPÍTULO III: FICCIONALIZAR TITUBA

3.1 A infância da narradora

A narradora inicia seu relato noticiando as condições objetivas que possibilitaram a sua concepção, que ocorre, ainda, a bordo do navio negreiro que se dirigia para Barbados, quando um marinheiro inglês violenta sexualmente Abena, uma africana escravizada, no convés do navio, o que ela define como “um ato de ódio e desprezo” (Condé, 2017, p. 6, tradução minha)⁴⁷.

O parágrafo inicial apresenta, desde as primeiras linhas, um conjunto de práticas fundadas na violência física e simbólica, relevantes tanto para a compreensão do romance quanto para a formação do território caribenho: “Abena, minha mãe, um marinheiro inglês a estuprou no convés do *Christ the King*, em um dia de 16**, quando o navio zarpava para Barbados. É dessa agressão que eu nasci. Desse ato de ódio e desprezo” (Condé, 2017, p. 6, tradução minha)⁴⁸.

Tem-se, portanto, a representação de uma cena cujas personagens, em posições profundamente desiguais, materializam e participam de um encontro marcado pela violência: a mulher africana, capturada, vendida no mercado como escravizada, agora colocada na posição de objeto a ser possuído sexualmente pelo homem, um marinheiro inglês, branco.

A narradora, ao descrever esse ato, dá algumas pistas que revelam as condições de aviltamento que perpassarão o caminho dessa nova classe que, nos idos de 1600, iniciava seu processo de formação: a dos escravizados.

Estabelecendo-se na voz da narradora como um marco temporal e de origem, constitui-se também como memória e evento fundador, gerador tanto de uma criança quanto de um coletivo afrodiaspórico (Glissant, 2017). Dito de outro modo, a obra lança as bases daquilo que pode ser lido como uma genealogia afro-caribenha, conforme observa Bavuidi (2015, p. 40).

Na primeira página do primeiro capítulo, Maryse Condé (2017), lexicalmente, opta por usar um adjetivo possessivo: “*Ma*”, que, em língua francesa, é comum em contextos de menor formalidade.

⁴⁷ Texto original: “Un acte de haine et de mépris”.

⁴⁸ Texto original: “Abena, ma mère, un marin anglais la viola sur le pont du *Christ the King*, un jour de 16** alors que le navire faisait voile vers la Barbade. C’est de cette agression que je suis née. De cet acte de haine et de mépris”.

A seguinte definição é apresentada pelo dicionário *Online Le Dictionnaire* (tradução minha)⁴⁹:

Ma é um adjetivo possessivo da primeira pessoa do singular, utilizado para qualificar ou precisar um nome, ou um pronome, indicando que alguma coisa pertence à pessoa que fala. [...] É usado para estabelecer uma relação de posse ou pertencimento entre o locutor e o objeto ou a característica em questão. É geralmente usado dentro de um contexto informal ou familiar para descrever objetos, lugares, pessoas ou experiências pessoais. É usado para exprimir a propriedade ou pertencimento de uma maneira íntima e familiar.

Esse termo, bem como o que segue, sugere que a narradora cultiva alguma familiaridade com a figura materna, sentindo-se vinculada a ela, de modo a nomeá-la, Abena. Também insinua reivindicar seu pertencimento à genealogia africana. Essa autoinscrição da narradora evidencia, já em primeiro plano, sua relação, seu vínculo e seu pertencimento matrilinear.

A seguir, o termo *un*⁵⁰ é “artigo indefinido, determinante colocado em frente a um nome que representa um objeto animado ou inanimado que não se conhece com precisão. O artigo indefinido tem, geralmente, o sentido de “um (1) dentre outros”.

A oposição na forma de designar seus progenitores – a mãe é nomeada, identificada por um substantivo próprio, específico; já o pai biológico é introduzido com uma indefinição: “um marinheiro inglês” – revela um distanciamento, seguido de uma repreensão pela mácula que ele causou a Abena. Isso se verifica no uso dos termos “*haine*”, que significa ódio, e “*mépris*”, desprezo. Esses vocábulos caracterizam um juízo de valor moral que a narradora lança sobre o ato de desumanização perpetrado pelo “marinheiro inglês”, cuja concepção resulta de um vínculo violento.

Nesse parágrafo, vale a pena observar que “*agression*”, “ato de ódio” e “desprezo” ganham relevo, sobrepondo-se aos demais elementos narrativos.

Considerando que gestar uma criança, sob a perspectiva religiosa cristã de senso comum, é concebido como algo sagrado, sublime e sensível – a ser assistido com delicadeza e cuidado, já que, teoricamente, trata-se da geração de uma vida humana que, a princípio, é

⁴⁹ Texto original: “‘Ma’ est un adjectif possessif de la première personne du singulier utilisé pour qualifier ou préciser un nom ou un pronom en indiquant que quelque chose appartient à la personne qui parle. Il est utilisé pour établir une relation de possession ou d'appartenance entre le locuteur et l'objet ou la caractéristique en question. [...] L'adjectif possessif ‘ma’ est généralement utilisé dans un contexte informel ou familier pour décrire des objets, des lieux, des personnes ou des expériences personnelles. Il est utilisé pour exprimer la propriété ou l'appartenance de manière intime et familière”. Disponível em: <https://www.le-dictionnaire.com/definition/ma>. Acesso em: 12 jun. 2025.

⁵⁰ Texto original: “Un (Article indéfini): Déterminant placé devant un nom représentant un objet animé ou inanimé que l'on ne connaît pas avec précision. L'article indéfini a souvent le sens de ‘un (1) parmi d'autres’”. Disponível em: <https://www.le-dictionnaire.com/definition/un>. Acesso em: 12 jun. 2025.

merecedora do máximo de zelo para fazer florescer a semente em processo e devir. Aqui se apresenta o extremo oposto.

No lugar de consenso, há o arbítrio; em vez de cuidado, a agressão mais aviltante; ao contrário da delicadeza, a virulência e o apetite predador que abate sua presa no convés de um navio negreiro, sob os olhares obscenos da tripulação, que assiste em tom de espetáculo, conforme informado no parágrafo posterior.

Nessa direção, o corpo da personagem, que é violado, penetrado e tornado um objeto para o gozo sádico do marinheiro inglês, deixa de ser uma nota de rodapé nos anais da história colonial para se tornar o tropo: o elemento central que dará origem às sociedades escravocratas em território americano. O corpo de Abena se transforma em metáfora que empresta forma, meio e consciência às formações afro-atlânticas. Em pouco mais de quatro linhas, a obra centraliza o processo colonizador, o estupro, o comércio transatlântico de pessoas, a cristianização na religiosidade que aparece simbolizada pelo navio e seu nome: *Christ the King*.

Resumindo, fica evidenciada a presença da ironia, da contradição, da dissonância e, em certa medida, do sarcasmo, uma vez que o navio que leva o nome de “Cristo, o Rei” – aquele que, segundo a tradição cristã, morreu crucificado para libertar a humanidade e torná-la livre – carrega em seu ventre pessoas escravizadas.

Ademais, o navio se configura como o espaço em que, contrário à mensagem bíblica de harmonia, paz e amor, imperam o ódio e a cupidez mais selvagem. Em vez de levar a mensagem das bem-aventuranças, transporta o penoso processo que transforma seres humanos em mercadorias a serem leiloadas nos portos das Américas. Em lugar de libertação, impõe a servidão; em vez da plenitude, a deformação – os pedaços, os cotos de corpos alquebrados, fissurados –, o rompimento dos vínculos e a abolição de qualquer traço de reciprocidade. Em outros termos: restos, jogados ao mar.

Assim, o navio negreiro como espaço é também o meio [pelo qual se expressa] a subjugação do corpo negro de Abena, a escravizada Ashanti. A dissonância é traduzida por uma ironia que sublinha a vontade da narradora e da autora de se distanciar dos valores do discurso cristão dentro de um contexto de opressão (Bavuidi, 2015, p. 44, tradução minha)⁵¹.

De modo breve, ao começar seu relato pela retomada do início do processo colonial, a obra propõe uma crítica e, mais do que isso, uma metáfora para se referir à colonização das

⁵¹ Texto original: Ainsi, le négrier en tant que cadre spatial est aussi le moyen pour la subjugation du corps noir que représente Abena, l’esclave Ashanti. La dissonance est traduite par une ironie qui souligne la volonté de la narratrice et de l’autrice de se distancier des valeurs du discours chrétien dans ce contexte d’oppression.

Américas. A jovem violentada, que chega grávida ao porto de Barbados, é comprada, juntamente com outras duas pessoas, por um rico fazendeiro, Darnell Davis. Algum tempo depois, dá à luz uma criança chamada Tituba. Do pai biológico, sabe-se apenas sua profissão e origem: um marinheiro branco, inglês.

A cena que inaugura a vinda de Tituba ao mundo aponta, simultaneamente, para o mito fundador da identidade caribenha – calcado na violência de gênero contra as mulheres negras – e para as bases da identidade da narradora, atravessada por desdobramentos desse trauma, segundo a leitura de Glissant (2017). Dito de outro modo, o estupro (*le viol*) evidencia os traumas que atravessam a gênese colonial no Caribe.

Tituba vem ao mundo pelo ventre de uma mulher africana, desonrada no porão do navio negreiro, tendo como pai biológico um marinheiro inglês. Esse nascimento sugere que o “Novo Mundo” se funda por meio de quatro elementos centrais: 1) um ato de violência patriarcal; 2) um cenário obsceno, marcado por uma insondável algazarra de observadores lascivos; 3) o trauma do nascimento; 4) o trauma da mãe, que carrega dentro de si não apenas a cena de violência, mas uma criança que emprestará conteúdo e substância simbólica, espiritual e material a esse trauma.

Essa cena acompanha a mãe, que jamais consegue amar sua filha integralmente. A relação maternal é marcada pela distância, por vezes fria, atravessada por uma mácula profunda. Como já anteriormente relatado, a própria narradora nos explica a violência do encontro que tomou o corpo de sua mãe, Abena, e que metaforizaria o gesto de conquista colonial e povoação do continente americano.

Esse ato de origem instaura uma situação bastante difícil para mãe e filha. A mãe, violentada, carrega em sua memória o cenário da brutalidade: os gritos dos marinheiros, o cheiro acre do navio, perceptível em longa distância, seu corpo despido e desprotegido em meio à turba de homens, a zombaria, os olhares de malícia e volúpia mirando seu jovem corpo e “a violência aniquiladora do navio negreiro” (p. 14).

Em suma, trata-se de um cenário com todos os componentes traumáticos que marcam a vida dessa jovem de aproximadamente quinze anos.

Eu não cessava de lhe lembrar o branco que a havia violentado no deck do navio Christ the King, no meio de uma roda de marinheiros, voyeurs obscenos. Eu a lembrava, a todo momento, sua dor e sua humilhação. Assim, quando eu me aconchegava carinhosamente contra ela, como gostam de fazer as crianças, ela me

rejeitava inevitavelmente. Quando eu laçava os braços em seu pescoço, ela se desvencilhava rapidamente (Condé, 2017, p. 10, tradução minha)⁵².

A escolha lexical da autora é bem interessante: “*Le Blanc qui l’avait possédée*” (O branco que a possuiu) – emprega o mesmo verbo usado para se referir à possessão demoníaca, por exemplo, na frase: “*Son enveloppe corporelle est possédée par un démon*” (E o corpo dela foi possuído por um demônio)⁵³. Assim, esse episódio de violação sexual atravessa a narrativa e, em diferentes momentos, surge como uma espécie de cena primordial que acompanha Abena, estabelecendo, ao que parece, uma marca traumática que orienta também a constituição psíquica da narradora. Por conta da força que carrega, a cena se inscreve na subjetividade da mãe e alcança a filha.

Nesse caso, é interessante a definição de trauma como o evento primordial, decorrente de uma força superior que invade o corpo físico e psíquico do sujeito violentado, mobilizando forte carga de energia para submeter o outro aos seus desejos.

Para Márcio Seligmann-Silva (2008, p. 69), “o trauma se caracteriza por ser a memória de um passado que não passa. [...] Podemos pensar que algo da cena traumática sempre permanece incorporado, como um corpo estranho, dentro do sobrevivente”. Nessa instância, “a imaginação é chamada como arma que deve vir em auxílio do simbólico para enfrentar o buraco negro do real do trauma. O trauma encontra na imaginação um meio para sua narração. A literatura é chamada diante do trauma para prestar-lhe serviço” (Seligmann-Silva, 2008, p. 70).

Nesse caso, o marinheiro inglês é o agente da violência sexual cometida contra Abena, esta última a vítima de uma agressão brutal, diante da qual não dispunha dos meios necessários para se defender. Aqui, é razoável lembrar que esse gesto de suprema violência aponta para pelo menos duas situações: 1) o ato de conquista se apresenta como um ato violador dos povos colonizados, submetidos aos desejos dos impérios europeus, que pilhavam, matavam, roubavam e escravizavam os nativos; e 2) o estupro físico dos corpos de mulheres colonizadas.

Em suma, ganha relevância, aqui, as noções de conquista do território (das Américas), a conquista do corpo do Outro, o colonizado, como espaço passível de ser tomado, bem como

⁵² Texto original: “Je ne cessais pas de lui remettre en l’esprit le Blanc qui l’avait possédée sur le pont du Christ the King au milieu d’un cercle de marins, voyeurs obscènes. Je lui rappelais à tout instant sa douleur et son humiliation. Aussi quand je me blottissais passionnément contre elle comme aiment à le faire les enfants, elle me repoussait inévitablement. Quand je nouais les bras autour de son cou, elle se hâtait de se dégager”.

⁵³ Disponível em: <https://context.reverso.net/traducao/frances-portugues/poss%C3%A9d%C3%A9e>. Acesso em: 15 abr. 2024.

a conquista do espírito por meio da religião. Nesse sentido, a tríade território-corpo-espírito dá a entender que é uma entidade indissolúvel – terra a ser penetrada, tanto física quanto simbolicamente, como já notara Glissant (2017).

Dessa maneira, a compreensão do estupro pode ser ampliada. Mais do que uma prática eventual, isolada ou um desvio individual, trata-se de uma política imperial que orientava o *modus operandi* nas colônias. Em outras palavras, esse gesto de violência – manifestação suprema do poder de submeter o Outro – constitui, por norma, a forma mais acabada de colonizar terras estrangeiras.

Na interpretação de Angela Davis (2016), o estupro de mulheres negras emerge como uma chave de leitura fundamental que dá pistas dos variados graus, métodos e intensidade com que os homens brancos impunham sua supremacia. Aponta a autora que:

Seria um erro interpretar o padrão dos estupros instituídos durante a escravidão como uma expressão dos impulsos sexuais dos homens brancos, reprimidos pelo espectro da feminilidade casta das mulheres brancas. Essa explicação seria muito simplista. O estupro era uma arma de dominação, uma arma de repressão, cujo objetivo oculto era aniquilar o desejo das escravas de resistir... É que dificilmente havia uma base para ‘prazer, afeto e amor’ quando os homens brancos, por sua posição econômica, tinham acesso ilimitado ao corpo das mulheres negras. Era enquanto opressores que os homens brancos se aproximavam do corpo delas (Davis, 2016, p. 36-38).

A ocupação das terras supostamente virgens quase sempre se assemelhava à tomada dos corpos das mulheres – ambas representadas como signos disponíveis e carentes de um sentido que as preencha, que as ocupe. Essa analogia reflete a ideia de uma natureza desejosa de ser fertilizada pela cultura dos homens ditos civilizados. Nas narrativas indigenistas e nos relatos de viagens, essa figura metafórica é constante (Pratt, 1999).

Assim, ao narrativizar sua própria história, vinculada à diáspora africana, a narradora mergulha nas entranhas mais densas de sua própria existência – o momento de sua concepção – e, ao revisitar o passado do trauma individual, aponta para o coletivo, reconstituindo, de certa forma, a genealogia da personagem. Por meio disso, a autora propõe uma reflexão mais profunda sobre a própria origem do Caribe, como espaço marcado desde sua fundação pelas múltiplas formas de violência, inclusive física, perpetradas pelos colonizadores (Glissant, 2017).

Nessas situações, Bavuidi (2015, p. 42, tradução minha)⁵⁴ entende que “as consequências biológicas e culturais do desejo colonial relembram a complexidade das raízes identitárias afro-caribenhas, porque o estupro que inflige o sofrimento e a marginalização engendra também a mestiçagem biológica da narradora e a hibridez cultural caribenha”.

Em outro episódio que reencena a violência sexual fundadora, a narradora conta que, certo dia, quando saiu com sua mãe para colher legumes, o fazendeiro Darnell Davis investiu sexualmente contra Abena, a qual, resistindo, sacou o facão e talhou o ombro do branco. Por ter cometido um crime gravíssimo, foi condenada à força.

É, pois, nessas circunstâncias que Tituba, aos sete anos de idade, presencia a dissolução total de seu núcleo familiar, algo que a afeta de um modo incontornável: assiste ao episódio de enforcamento de sua mãe – cena que marcará profundamente sua vida –; em seguida, vê seu pai, Yao, também ser punido, sendo vendido para outra fazenda. O quadro de desolação ganha contornos ainda mais dramáticos quando Yao decide dar cabo à própria vida, levando adiante o suicídio.

Essa forma de organização social e econômica – o espaço da *plantation* – “era, de fato, um local onde as formas mais espetaculares da crueldade tinham livre curso, quer se trate de sevícias corporais, tortura ou execuções sumárias” (Mbembe, 2023, p. 40), favorecendo ou mesmo induzindo o “exercício das paixões mais incontroláveis” (Mbembe, 2023, p. 40).

Diante desse contexto, a narradora, ainda criança, é expulsa da fazenda, sendo, posteriormente, acolhida por uma velha nagô, Man Yaya. Essa, por sua vez, apresenta um quadro igualmente dramático, pois “presenciou a morte de seu marido e de seus dois filhos, acusados de fomentar uma revolta” (Condé, 2017, p. 12, tradução minha)⁵⁵. Após a execução do trio, ela encontrou alento e força cuidando física e espiritualmente de outras pessoas escravizadas da região.

Esse momento da narrativa apresenta os anos de educação e formação de Tituba como criança que, sob os cuidados de Man Yaya, aprenderá inúmeros segredos de plantas medicinais, de rezas, credos, bem como os rituais de sacrifício para agradar aos invisíveis e deles receber orientação.

Uma personagem já em idade avançada, Man Yaya possuía habilidades especiais desenvolvidas ao longo dos anos, fundamentadas em conhecimentos que trouxe da África. Ela

⁵⁴ Texto original: “Les conséquences biologiques et culturelles du désir colonial rappellent donc la complexité des racines identitaires afro-caribéennes, car, le viol qui inflige la souffrance et la marginalisation engendre aussi le métissage biologique de la narratrice et l’hybridité culturelle caribéenne”.

⁵⁵ Texto original: “Elle avait vu mourir suppliciés son compagnon et ses deux fils, accusés d’avoir fomenté une révolte”.

dominava as propriedades curativas das plantas e a arte de se comunicar com o mundo espiritual, chamado pela narradora de “os invisíveis”. “Na realidade, ela tinha só os pés sobre a terra e vivia constantemente na companhia deles [filhos e marido], pois tinha o incrível dom de se comunicar com os invisíveis” (Condé, 2017, p. 12, tradução minha)⁵⁶.

Ao tomar para si os cuidados da pequena criança de sete anos que, em tão pouco tempo, já tivera a vida abalada violentamente pela perda do pai e da mãe, Man Yaya tratou de dar um banho em Tituba com ervas, raízes e elementos da natureza que detinham poderes de cura e proteção. “Ela começou por me dar um banho em uma água na qual flutuavam raízes fétidas, deixando a água escorrer pelo meu corpo. A seguir, ela me fez tomar uma poção que ela mesma tinha feito e colocou no pescoço um colar de pequenas pedras vermelhas” (Condé, 2017, p. 13, tradução minha)⁵⁷.

Da velha Nagô emanava uma luz de autoridade que não deixava dúvidas sobre seu poder. Afirmava a narradora que, embora amedrontada e sem compreender bem o que acontecia, sentia certo conforto em sua presença.

No momento do banho, Man Yaya anteviu o que estava por vir, uma visão sobre o futuro, e vaticinou uma sentença profética sobre a vida de Tituba. “– Tu sofrerás na vida. Muito. Muito. Estas palavras me mergulharam no terror; ela as pronunciou calmamente, quase sorrindo: – Mas tu sobreviverás! (Condé, 2017, p. 13, tradução minha)⁵⁸. A essa revelação brusca e amedrontadora, a pequena Tituba não esboçou qualquer resposta, apenas recebeu essas palavras sem protestar e as guardou para se lembrar delas anos mais tarde.

Entre os sete e os quinze anos, Tituba viveu na companhia de Man Yaya, morando às margens do Rio Ormonde. Durante esse período, a narradora mergulhou em uma série de conhecimentos sobre plantas medicinais e sobre o mundo dos invisíveis – o mundo espiritual.

Foi nesse cenário que ela passou a maior parte de sua juventude:

Man Yaya me ensinou sobre as plantas. Aquelas que davam sono. Aquelas que curavam feridas e úlceras. Aquelas que faziam os ladrões confessarem. Aquelas que acalmavam os epiléticos e os mergulhavam em um repouso deleitoso. Aquelas que punham sobre os lábios dos furiosos, dos desesperados e dos suicidas palavras de esperança. Man Yaya me ensinou a escutar o vento quando ele aumentava e a medir

⁵⁶ Texto original: “En réalité, elle avait à peine les pieds sur notre terre et vivait constamment dans leur compagnie, ayant cultivé à l’extrême le don de communiquer avec les invisibles”.

⁵⁷ Texto original: “Elle commença par me donner un bain dans lequel flottaient des racines fétides, laissant l’eau ruisseler le long de mes membres. Ensuite elle me fit boire une potion de son cru et me noua autour du cou un collier fait de petites pierres rouges”.

⁵⁸ Texto original: “Tu souffriras dans ta vie. Beaucoup. Beaucoup. Ces paroles qui me plongeaient dans la terreur, elle les prononçait avec calme, presque en souriant. – Mais tu survivras!”.

sua força debaixo das cabanas que ele queria destruir. Que tudo deve ser respeitado (Condé, 2017, p. 13, tradução minha)⁵⁹.

Esse trecho em que Tituba explica os conhecimentos adquiridos com Man Yaya é fundamental para a compreensão da vida da protagonista, pois são seus saberes sobre as ervas e sua capacidade intelectual de manipular os elementos da natureza que desencadearão uma série de acontecimentos e acusações de bruxaria pelos religiosos de Salem.

No romance, Tituba carrega vastos conhecimentos medicinais sobre ervas que curam e plantas que matam, as quais eram desconhecidas pela cultura local puritana. Somando-se à ignorância das plantas medicinais, destaca-se o fato de esse saber advir de uma personagem feminina escravizada, ou seja, o sujeito mais subalterno na hierarquia social.

Esse quadro de elementos que circundam a construção ficcional de Tituba dialoga com Silvia Federici (2017, p. 30), que, em *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*, propõe uma inter-relação entre o colonialismo e a escravidão, a mão de obra escrava e o surgimento do capitalismo para tratar da Caça às Bruxas. Essa “guerra às mulheres” que perdura por séculos resulta em formas diversas de silenciamento que, em alguma medida, atravessam a obra de Maryse Condé.

A autora denomina esse processo como um genocídio de mulheres que, de alguma forma, representavam resistência ao capitalismo. Essas mulheres, identificadas como bruxas, eram viúvas, pobres e solteiras; também eram camponesas que lidavam com plantas, ervas e modos de vida destoantes daqueles que deram gênese ao que essa autora chama de capitalismo patriarcal.

Nessa direção, a construção de Tituba, em contraste com outras personagens, aponta para a insubmissão feminina como uma das características que atravessa o romance. Essa é uma das fontes de seus infortúnios, uma vez que resiste a ser assimilada pelas práticas religiosas puritanas e pela totalidade da cultura local.

De certo modo, Tituba segue os passos de sua mãe, Abena, visto que a trajetória das duas é marcada pelo gesto de desafiar as regras arbitrárias impostas – elas se recusaram à obediência irrestrita e, no caso de Abena, à satisfação sexual de seu senhor. Isso, claro, implicou cenas de violência constantes como método de subjugar-las. Esse cenário de

⁵⁹ Texto original: “Man Yaya m’apprit les plantes. Celles qui donnent le sommeil. Celles qui guérissent plaies et ulcères. Celles qui font avouer les voleurs. Celles qui calment les épileptiques et les plongent dans un bienheureux repos. Celles qui mettent sur les lèvres des furieux, des désespérés et des suicidaires des paroles d’espoir. Man Yaya m’apprit à écouter le vent quand il se lève et mesure ses forces au-dessus des cases qu’il se prépare à broyer. Man Yaya m’apprit la mer. Les montagnes et les mornes. Elle m’apprit que tout vit, tout a une âme, un souffle. Que tout doit être respecté”.

confronto aberto dá o tom da narrativa, apontando para o sofrimento que as mulheres escravizadas tiveram que enfrentar.

Depois de alguns anos, com o falecimento de Man Yaya, Tituba assumiu o seu posto, oferecendo cuidados medicinais aos escravizados da região. Certo dia, voltando de um passeio pelas redondezas, ela se deparou com um jovem escravizado, John Indien, por quem se apaixonou. Após algum tempo alimentando esse vínculo, ele a pede em casamento. Decidida a viver esse sentimento, não mediu esforços e abdicou de sua própria liberdade para se casar.

3.2 Saindo das zonas áridas da morte: Yao se torna o pai de Tituba

Longe de subestimar ou romantizar as condições de degradação desses sujeitos racializados, busco ampliar e problematizar essas condições. Se, por um lado, é verdade que os múltiplos cenários de abusos e agressões que pululam na obra compõem um mosaico difícil e improvável, em que laços amistosos dificilmente se cosem, por outro, há cenas de amizade e companheirismo entre os escravizados que usam, ao máximo, seu poder criador e inventivo para não se tornarem, objetivamente, o animal feroz em forma humana que seus senhores e feitores insistiam em lhes atribuir como verdade.

Na base dessas relações, havia um profundo e simples desejo: vivos, guardar intacto algum pedaço, cheiro, lembrança ou ritual que os mantivesse no mundo dos viventes, por meio de laços familiares e amizades, por vezes improváveis. É nesse contexto que a narradora encontra, no abrigo de uma velha escravizada, Man Yaya, uma mãe adotiva que a nutre física e espiritualmente.

Vinculações familiares e amizades duradouras aconteciam e desafiavam os limites da precariedade. Ainda que provisórias, apontavam para as dificuldades de se constituir, no seio da escravidão, uma família estável. Uma série de dispositivos, leis, costumes, formas de organização econômica, trocas comerciais e políticas operava para impedir qualquer autonomia aos escravizados, mesmo que mínima.

Assim, uma complexa teia de precariedade era induzida, legal e abertamente, de modo a manter essas pessoas na tênue linha que separa a vida da morte. Neste tópico, a personagem Yao, pai adotivo de Tituba, é apresentada como figura central na constituição afetiva e emocional da narradora. Insubmisso, tentou o suicídio mais de uma vez.

Entre a escravaria usada para o cultivo de açúcar e tabaco, encontra-se um guerreiro chamado Yao. Ele havia custado muito caro, no entanto, não rendia no trabalho. Afligido pela tristeza e saudade de casa, tentou suicídio em duas ocasiões: “Yao era um jovem guerreiro que não se resignou a plantar cana, cortar e abastecer o moinho. Assim, por duas vezes, tentou se matar mascando raízes venenosas.” (Condé, 2017, p. 7, tradução minha)⁶⁰.

Segundo Paul Gilroy (2001, p. 150):

A preferência positiva pela morte em lugar da continuidade da servidão pode ser lida como uma contribuição na direção do discurso escravo sobre a natureza da liberdade em si mesma. Ela fornece uma valiosa pista para responder à pergunta de como o reino da liberdade é concebido por aqueles que nunca foram livres. [...] O discurso da espiritualidade negra que legitima esses momentos de violência possui um conteúdo de verdade utópico que se projeta para além dos limites do presente. A escolha repetida da morte em lugar da escravidão articula um princípio de negatividade que é oposto à lógica formal e ao cálculo racional característicos do pensamento ocidental moderno [...].

Considerando que as chances de sucesso em uma fuga eram remotas e que o mundo colonial se sustentava sobre os ombros dessas pessoas – transformadas em mercadorias, passíveis de venda, troca, aluguel e submetidas aos caprichos de seus proprietários –, o gesto de suicídio, por vezes, configurava-se como possibilidade última de escapar de uma vida nessas condições. Como a narradora afirma: “Salvaram-no a tempo e o trouxeram de volta a uma vida que odiava.” (Condé, 2017, p. 7, tradução minha)⁶¹.

Sentindo-se visceralmente triste, sua vida parecia valer menos que sua morte, conforme afirma Achille Mbembe:

A vida de um escravo, em muitos aspectos, é uma forma de morte em vida. Como sugere Susan Buck-Morss, a condição de escravo produz uma contradição entre a liberdade de propriedade e a liberdade da pessoa. Uma relação desigual é estabelecida junto com a desigualdade do poder sobre a vida. Esse poder sobre a vida do outro assume a forma de comércio: a humanidade de uma pessoa é dissolvida até o ponto em que se torna possível dizer que a vida do escravo é propriedade de seu dominador. Dado que a vida do escravo é como uma “coisa” possuída por outra pessoa, sua existência é a figura perfeita de uma sombra personificada (Mbembe, 2016, p. 132).

Os dias na fazenda se tecem entre sombras, desalentos e penosas horas ao sol, em jornadas de plantar cana, cortar, limpar e cultivar a terra. Essa atmosfera faz recuar os horizontes da vida (Mbembe, 2021) para, em seu lugar, precipitar os campos da morte, a

⁶⁰ Texto original: “Yao était un jeune guerrier qui ne se résignait pas à planter canne, à la couper et à la charroyer au moulin. Aussi, par deux fois, il avait tenté de se tuer en mâchant des racines vénéneuses”.

⁶¹ Texto original: “On l’avait sauvé de justesse et ramené à une vie qu’il haïssait”.

tessitura de uma coisa objetual cuja entrada na vida se dá pela morte em vida, como sugere o filósofo camaronês.

À medida que a humanidade de Yao é consumida – carne em estado de combustão –, seu desejo de viver “uma morte em vida” abre caminho para duas tentativas fracassadas de suicídio. A narradora sugere uma desesperança que apenas um suspiro final teria força o bastante para dissipar aquele espectro – sombra personificada de uma coisa que, em algum momento, fora chamada homem.

Encurralados no cativeiro, os escravos:

Viviam e respiravam, mas estavam mortos no mundo social dos homens. [...] Arrancado de casa, vendido no mercado, separado dos parentes, o escravo estava, para todos os efeitos e propósitos, morto, tanto quanto aquele que foi assassinado em combate. Tanto quanto uma pessoa que jamais tenha pertencido ao mundo. Os mortos renasciam na medida em que novas identidades lhes eram conferidas. A escravidão anulava vidas, transformando homens e mulheres em matéria morta, para depois ressuscitá-los para a servidão (Hartman, 2021, p. 86).

A brutal rotina de trabalho, conjugada ao ambiente novo e inóspito da ilha de Barbados, dá início ao processo de desintegração não apenas de seu corpo, mas também de suas condições psicológicas. Adoecido por uma absoluta tristeza, abruptamente separado de seu clã – sem família, sem amizade, privado do que se poderia chamar de amor, sem relações humanas que mereçam esse nome e sem comunhão com uma comunidade (Mbembe, 2021, p. 19) –, ele vê seu definhamento se precipitar dia após dia.

Nesse contexto, o filósofo camaronês assegura que no Novo Mundo:

Como instrumento de trabalho, o escravo tem um preço. Como propriedade, tem um valor. Seu trabalho é necessário e usado. O escravo, por conseguinte, é mantido vivo, mas em “estado de injúria”, em um mundo espectral de horrores, crueldade e profanidade intensos. O sentido violento da vida de um escravo se manifesta pela disposição de seu supervisor em se comportar de forma cruel e descontrolada, e no espetáculo de dor imposto ao corpo do escravo (Mbembe, 2016, p. 131).

Por conseguinte, é possível depreender que, nas condições de existência no regime da *plantation*, as experiências que recaem sobre o escravo carregam uma “violência potencialmente exterminadora” dos espaços da vida (Mbembe, 2022, p. 283). Essa violência se inscreve em seu corpo e assimila sua subjetividade, de modo que, no limite, pode até mesmo levar à “exclusão do significante do horizonte simbólico do indivíduo” (Mbembe, 2022, p. 285), mantendo-o vivo, mas em estado de injúria – condição que, por sua vez, pôde contribuir para a evasão da vida pelo suicídio.

Ao tomar ciência da situação de Yao e de suas frustradas tentativas de se matar, o fazendeiro que gastara muitas libras para comprá-lo, temendo perder seu investimento, decide agir para impedir que ele levasse adiante o ato. Então, Darnell envia Abena, acreditando que talvez uma mulher pudesse abrandar o desejo de Yao pela morte e despertar-lhe algum gosto pela vida.

Dias depois, a jovem, oriunda da vila de Akwapim – atual região de Gana – chega à cabana de seu novo companheiro, amedrontada e sem saber exatamente que tipo de experiência a aguardava naquela casa desconhecida. Parada à porta, petrificada diante do incerto, ao cair da noite, como se habitasse uma espécie de sonho fantasmagórico, ela sente que sua vida, desde o dia em que os traficantes de escravos alcançaram sua vila natal e nela plantaram o caos, havia se tornado um pesadelo contínuo: “Muitas tempestades haviam se acumulado ao longo de sua curta vida: seu vilarejo incendiado [...]” (Condé, 2017, p. 7, tradução minha)⁶².

Esse conjunto de eventos brutais que recai sobre Abena pode ser compreendido nos termos de Glissant (2011, p. 17), ao afirmar que:

A primeira treva foi o ser arrancado da terra cotidiana, dos deuses protetores, da comunidade tutelar. Mas isso ainda não é nada. O exílio suporta-se, mesmo quando sidera. A segunda noite foi de torturas, de degenerescência do ser, provocada por tantos incríveis sofrimentos. Imaginem duzentas pessoas amontoadas num espaço que mal poderia conter um terço delas. Imaginem o vômito, a carne viva, os piolhos pululantes, os mortos jacentes, os agonizantes apodrecendo. Imaginem, se forem capazes, a embriaguez vermelha das subidas ao convés, a rampa que é necessário subir, o sol negro no horizonte, a vertigem, esse deslumbramento do céu colado às ondas. Vinte, trinta milhões de deportados durante dois séculos ou mais. A degradação, mais sempiterna que um apocalipse. Mas isso ainda não é nada.

O autor pincela um quadro de densas imagens que conduz à reflexão acerca do cotidiano após a captura de pessoas – transformadas em mercadorias a serem negociadas em entrepostos comerciais, desde Lisboa até o México, de Luanda até o Rio de Janeiro – as quais morriam como sujeitos e renasciam com uma nova identidade: a figura do escravo, sombra de uma vida.

Édouard Glissant e Saidiya Hartman se perguntam como teriam sido as semanas, os meses e os anos seguintes no Novo Mundo. Que memórias de casa vinham à mente o tempo inteiro? A saudade dos parentes, dos irmãos, dos filhos foi se atenuando ou se intensificando

⁶² Texto original: “Trop d’orages s’étaient accumulés au-dessus de sa courte vie: son village incendié, ses parents éventrés en tentant de se défendre, ce viol [...]”.

cada vez mais? Quanto tempo levou para esquecerem as paisagens das colinas que circundavam a vila, o cheiro de terra molhada que se seguia após as tempestades torrenciais?

Consoante Saidiya Hartman (2021, p. 122):

Sem dúvida, houve aqueles que resolveram matar a memória, porque era mais fácil seguir. Esquecer pode ter tornado menos penoso suportar os sofrimentos da escravidão e aceitar a nova vida num mundo de estrangeiros. Talvez não tenha sido por escolha, e o passado lentamente desapareceu com o passar dos anos, ou o choque de ser escravizado o destruiu de um só golpe. Quanto tempo levou para que a língua materna fosse substituída pelo novo idioma? Teriam sido as coisas efêmeras de todos os dias – o caminhar arrastado de mulheres na vizinhança ao amanhecer, o farfalhar baixo dos juncos na lagoa, o ritmo e a confusão das brincadeiras de crianças, o murmúrio das árvores ao anoitecer, o sussurro de espíritos despertos, o céu de carvão do harmatão, o aroma do aipim fervido, a torre de formigueiros ou a cor âmbar da pradaria no meio da tarde – as primeiras a desaparecer ou a única coisa que restou? Foi a ação do tempo ou o chicote de ramos de watapana ou o gato de nove caudas que despedaçou a imagem materna ou apagou sua impressão? Os homens amaldiçoaram seus deuses pelo cativo? As mulheres apelaram aos deuses de sua terra por causa da escravidão?

Em diálogo com Glissant, Saidiya Hartman (2021, p. 90) faz lembrar que, ao pensar em escravidão – ou em seu processo –, as primeiras imagens que ocorrem são:

Vilas queimadas, cadáveres abandonados na rota para a costa, o nauseabundo convés dos navios negreiros, os ossos acumulados no fundo do Atlântico, os seios e genitálias à mostra nos pontos de leilões, o pino de aço na boca de uma mulher, a máscara de ferro presa na face de um homem, o senhor branco portando um chicote e retalhando a carne negra.

Essas descrições, que podem ter ladeado o caminho de uma jovem capturada ao norte da atual Gana, revelam a densa rede de catástrofes que recai sobre Abena. A brutal violência de presenciar o incêndio de seu vilarejo, o assassinato de seus pais e amigos, o fogo lambendo as casas da vizinhança, o pânico geral, os gritos e o choro das crianças compõem um cenário de terror e desespero.

O ambiente montado para a captura de pessoas, enquanto eram conduzidas para a habitação dos cativos e resistido por ela desde aquele momento, evoca, talvez, a “densa treva”, a “degenerescência do ser”, “a tortura” e “o apocalipse”, como lembra Glissant (2017). Abena, figurando como personagem central, tem, na verdade, seu corpo como palco desses eventos que se precipitam sobre ela.

Os elementos discursivos que compõem a cena inicial permeiam toda a narrativa, tendo no exercício da violência aberta e gratuita o princípio fundante da sociabilidade daquela sociedade escravocrata. Há, em diferentes passagens, a retomada do processo de formação do Caribe, cujo alicerce está nas razias em África, o rapto, o sequestro, o estupro, o leilão, a

negação da vida daqueles chamados a assumir uma nova identidade, um papel e uma existência sob o significante despersonalizado de qualquer traço humano: a figura do escravizado.

Na perspectiva de uma memória coletiva, Bavuidi (2015, p. 42-3, tradução minha)⁶³ postula que:

[A figura] de Abena se transforma em corpo sócio-político representativo da configuração da subjetividade do coletivo de descendentes de escravos. Ela simboliza a África, continente mãe para o sujeito diaspórico. Sua personagem funciona como a genealogia ancestral do povo afro-caribenho. [...] e, de maneira mais ampla, cristaliza a imagem da diáspora negra transplantada no Novo Mundo. Ela é o corpo, testemunha e objeto da história que, como um palimpsesto, se torna guardião da memória. A mulher-mãe é um símbolo coletivo importante.

Ao entrar na cabana de Yao, Tituba se depara com um homem deitado, cansado e deprimido o bastante para não oferecer qualquer tipo de perigo. Pelo contrário, ao vê-la, Yao a reconhece, lembra que juntos fizeram a travessia, cruzaram a “Passagem do Meio” e vivenciaram a experiência do abismo no fundo da barca, como evoca Glissant (2021).

A Passagem do Meio era o canal da morte, no qual “o africano morria para quem ele havia sido e quem ele poderia ter se tornado” (Hartman, 2021, p. 131). “No calabouço havia restos, mas não histórias que pudessem ressuscitar os mortos, exceto as que eu inventava” (p. 148).

Saidiya Hartman, inspirada em Toni Morrison, propõe a ideia de “fabulação crítica” como método para se aproximar desse coletivo de sujeitos que desapareceu ao mergulhar nos porões dos navios negreiros. Sua proposta, baseada em registros de livros contábeis, documentos de bancos europeus, contratos de seguradoras, diários de fazendeiros, cartas de religiosos, panfletos e relatos de viajantes, tem no gesto radical a possibilidade de fabular sobre o silêncio – mergulhar nos buracos da noite e das barcas de transporte humano, para tocar os mortos.

Nesse momento de travessia, a narradora se atém ao evento que julga central: a violação de sua mãe. Não traz mais detalhes de outros acontecimentos na barca, deixando em aberto o que poderia ter acontecido no transcorrer de meses a bordo.

⁶³ Texto original: “Dans la perspective d’une mémoire collective, Abena s’instaure en corps sociopolitique représentatif de la configuration de la subjectivité du collectif des descendants d’esclaves. Elle symbolise l’Afrique, continent mère pour le sujet diasporique. Son personnage fonctionne comme l’ancêtre généalogique du peuple afro-caribéen [...] et de façon plus large, cristallise l’image de la diaspora noire transplantée dans le Nouveau Monde. Elle est le corps témoin et objet de l’histoire qui, comme un palimpseste, devient garant de la mémoire. La femme mère est un symbole collectif important”.

Com uma saudação de sua aldeia natal, Yao a convida a adentrar: “*Akwaaba!*”, diz ele, em sinal de boas-vindas – e Abena, então, o reconhece.

A narrativa não especifica exatamente de onde se conheciam, se seriam da mesma vila, se teriam sofrido o mesmo ataque. O que se sabe é que eles se encontraram, pela primeira vez, dividindo o convés do navio negreiro *Christ the King*. Compartilham a mesma língua e adoram o mesmo deus: “Não chore. Eu não vou te tocar. Eu não te farei mal nenhum. Não falamos a mesma língua? Não adoramos o mesmo deus?” (Condé, 2017, p. 8), tradução minha)⁶⁴.

Surge certa cumplicidade entre ambos, uma solidariedade importante para enfrentar o cotidiano inóspito e hostil que, agredindo-os frontalmente, convoca-os a se organizarem em laços, afinidades e afiliações de origem. A citação revela, ainda, que falar a mesma língua e adorar o mesmo deus se tornam um elo entre eles.

Nesse momento, Abena se surpreende por não se sentir ameaçada, já que, em circunstâncias similares, não estaria descartada a possibilidade de que o homem para quem foi enviada como presente tentasse investir sexualmente contra ela. As lágrimas, salgadas e grossas, rolaram pelo seu rosto, sobretudo por sua condição de grávida – a qual não passou despercebida por Yao, que perguntou se o filho era do senhor: “As lágrimas, ainda mais quentes, de vergonha e dor, jorravam dos olhos de Abena: – Não, não, mas é o filho de um branco” (Condé, 2017, p. 8, tradução minha)⁶⁵.

Ele se mostra amigável, oferece algo para ela comer e um espaço para se deitar – uma acolhida pela qual ela não esperava, mas que surge como uma dádiva, pois, dadas as circunstâncias, atitudes agressivas talvez fossem até esperadas. “Como ela permanecia lá, na frente dele, cabeça baixa, uma imensa compaixão encheu o coração de Yao. A ele pareceu que a humilhação dessa criança simbolizava a de todo o seu povo derrotado, disperso, vendido” (Condé, 2017, p. 8, tradução minha)⁶⁶.

Aqui, a tríade – derrota, dispersão e venda – convoca o conceito de diáspora como tradução da experiência da personagem oriunda da África, inscrevendo-se como signo-mor do estado de injúria ao qual ele e seus companheiros de origem e de navio haviam sido submetidos: derrotados, dispersados e leiloados.

⁶⁴ Texto original: “Ne pleure pas. Je ne te toucherai pas. Je ne te ferai aucun mal. Est-ce que nous ne parlons pas la même langue? Est-ce que nous n’adorons pas le même dieu?”.

⁶⁵ Texto original: “Des larmes, encore plus brûlantes, de honte et de douleur, jaillirent des yeux d’Abena: – Non, non! Mais c’est quand même l’enfant d’un Blanc”.

⁶⁶ — Non, non ! Mais c’est quand même l’enfant d’un Blanc. Comme elle se tenait là, devant lui, tête basse, une immense et très douce pitié emplit le cœur de Yao. Il lui sembla que l’humiliation de cette enfant symbolisait celle de tout son peuple, défait, dispersé, vendu à l’encan.

Em meio aos escombros da nova vida que agora dividem, aos poucos, ambos vão construindo pequenas teias de afeição, tornando o cotidiano menos insuportável pelo laço de afeto que se desenha entre eles ao longo dos dias. Diante do fato de que Abena carrega uma criança no ventre, ele diz para si e para ela que essa criança será cuidada como se fosse seu próprio filho: “A partir de hoje, tua criança é minha” (Condé, 2017, p. 8, tradução minha)⁶⁷.

Desse modo, ele transforma essa humilhação em algo novo – como quem faz do ódio o combustível não para se entregar e se autodestruir, mas para construir algo transformador a partir daquele evento. Assim, o elemento que era prova de sua derrota individual e coletiva, metáfora do fracasso, a própria efração da vida, ele pretende transformar em fio condutor de esperança – mesmo a despeito de todas as limitações impostas.

Desse gesto de afeto e cuidado, destoante do ambiente em que vivem, carregado de tensão, cansaço, fadiga e corpos esfarrapados, surge uma oportunidade. Yao a recebe para recobrar um pouco de sua humanidade, fortemente agredida durante o penoso processo de ser arrancado do meio dos seus, acorrentado no fundo de um navio negreiro e, cruzando o oceano, desembarca em outro continente para ser vendido como um objeto.

Enfim, contemplar a barriga crescente de Abena, colocar-se ao lado dela e desejar cuidar dessa criança que vai chegar desperta algumas fagulhas de sua humanidade agredida. A criança por vir – sabia ele – fruto de uma desonra que também era sua, emprestaria seu corpo e sua existência para dar sentido e substância àquilo que era preciso resgatar e reabilitar: a capacidade de emancipação, o horizonte de uma humanidade reconciliada consigo, livre de grilhões.

Para ele, o nascimento sugeria, entre outras coisas, um ato de filiação, de produção de uma genealogia; a constituição de um parentesco para reabilitar aquilo que se perdeu pelo caminho, na travessia da Passagem do Meio (*The Middle Passage*).

Atravessando a longa “experiência do abismo”, termo de Glissant (2017), após tocar suas bordas e sentir sua espessura, o gesto receptivo em relação à gravidez de Abena surgiu como uma decisão de Yao de retroceder – rejeitar a morte em vida para experimentar a possibilidade de, na gestação da criança, gestar algum espaço de existência cujo esteio fosse outro que não o trauma racial, a corrente, o trabalho forçado, a tortura e o esvaziamento de seu corpo.

Interpelado por uma vontade de fazer vingar a vida em sombras, spectral e suspensa de sua própria existência, essa decisão sugere passos no caminho oposto, em direção aos

⁶⁷ Texto original: “D’aujourd’hui, ton enfant c’est le mien”.

caminhos da vida, envoltos em força, símbolo e lampejos de esperança que o nascimento de uma criança poderia representar nos limites e possibilidades presentes naquele contexto.

Yao se engaja novamente na vida, aportando e extraindo algum valor desse novo acontecimento. Alguém que falava a mesma língua, adorava o mesmo deus e comungava dos mesmos hábitos cotidianos é uma ancoragem afetiva para ele, que divide histórias de sua terra, relembra detalhes da vida que se perderam entre a poeira da estrada nos sertões africanos e as muitas águas do oceano.

É, pois, um cenário de memórias de outros dias – dias em que a liberdade não era um sonho, mas um pedaço concreto da vida. “Conhece a história do pássaro que ria das folhas de palmeira? Minha mãe sorri. – Como eu poderia não conhecer? Era a minha história favorita quando eu era pequena. A mãe da minha mãe me contava todas as noites” (Condé, 2017, p. 8, tradução minha)⁶⁸.

Aquele primeiro contato trazia alguma leveza. Embalados pelas histórias que contaram um ao outro de quando eram crianças, surge até um pequeno riso – algo raro de acontecer. Segundo a narradora: “Minha mãe ri. Há muitos meses ela não ria.” (Condé, 2017, p. 8, tradução minha)⁶⁹. Esse lampejo de vida faz alternar suas dores com instantes de alegria, ainda que tênue; o que contribui para recobrar algo que tem a ver com a vontade de permanecer entre os vivos.

Esse evento institui, aos poucos, novas demandas de energia e de afeto que o interpela para perceber outros sentidos para aquele cotidiano: uma criança parecia convidá-lo a “abandonar os lugares inóspitos aos quais fora relegado”, convocando-o a cessar o movimento “de consumir a si mesmo” (Mbembe, 2022, p. 270).

Nos primeiros dias, a narradora noticia que ambos estavam castos e que se passaram sete dias até que tivessem relação sexual: “Uma semana se passou até que fizeram amor” (Condé, 2017, p. 9, tradução minha)⁷⁰. E se passaram quatro meses até que Abena pariu seu bebê sob os cuidados de Yao. Assim, será Yao quem cuidará da pequena criança como pai, e será ele quem dará o nome de Tituba à recém-nascida.

Ele me tomou em suas grandes mãos ossudas e me ungiu a fronte com sangue fresco de um frango, depois de ter enterrado a placenta da minha mãe sob uma árvore. Em seguida, tomou-me pelos pés, apresentou meu corpo aos quatro cantos do horizonte.

⁶⁸ Texto original: “Est-ce que tu connais l’histoire de l’oiseau qui se moquait des frondes du palmier? Ma mère ébaucha un sourire: – Comment pourrais-je ne pas la connaître? Quand j’étais petite, c’était mon histoire favorite. La mère de ma mère me la contait tous les soirs”.

⁶⁹ Texto original: “Ma mère rit. Elle n’avait pas ri depuis de longs mois”.

⁷⁰ Texto original: “Une semaine se passa avant qu’ils fassent l’amour”.

Foi ele que me deu o meu nome: Tituba. Ti-Tu-Ba (Condé, 2017, p. 9, tradução minha)⁷¹.

Assumindo a paternidade da criança, Yao toma para si os cuidados do bebê como sua própria filha e batiza-a com um nome que, de algum modo, remete a seu lugar de origem. Nessa cena, a obra assinala sua inscrição como um texto afrodiaspórico a reivindicar os vínculos rituais que apontam para as origens da personagem, o que:

Também revela a importância da ligação entre o continente e sua diáspora [que] se traduz simbolicamente pelo [gesto] de dar nomes africanos aos descendentes de escravos americanos. Enfim, ela [a diáspora] se manifesta por meio do imaginário, através das histórias nostálgicas do passado, a encenação da ficção na História, as experiências vividas ou ainda pela mimesis de todas essas realidades. É dentro desse último aspecto que a subjetividade diaspórica implica [a criação] de estratégias e táticas [que] representam um ato performativo (Bavuidi, 2015, p. 28).

Embora seu cotidiano seja de hostilidade e trabalho forçado, sob o sol o dia inteiro, Yao se esforça para criar uma relação familiar entre pai e filha. Juntos, ensaiam brincadeiras. Ele busca estabelecer um ambiente menos hostil, em que um pouco de alegria seja possível; corre com ela nos ombros, conta-lhe histórias de sua aldeia e trabalha para fortalecer os laços familiares. Isso é importante para consolidar certa força mental e afetiva na pequena Tituba, que se sente protegida e amparada.

“Quando eu nasci, quatro meses mais tarde, Yao e minha mãe conheceram a felicidade. Triste felicidade do escravo, incerta e ameaçada, feita de pedaços quase impalpáveis” (Condé, 2017, p. 9, tradução minha)⁷². A ideia de uma família anima seu espírito, dando-lhe uma razão para seguir vivendo. Porém, em um regime de escravidão, inexistia a possibilidade de família para os escravizados, uma vez que, a qualquer momento, o pai, a mãe, o filho ou a filha podiam ser apartados bruscamente.

Segundo Mbembe (2022, p. 71), “no Novo Mundo, o escravo negro é juridicamente destituído de qualquer parentesco. Ele é, conseqüentemente, um ‘sem parentes’”. No processo de destituição de humanidade dessas pessoas, a perda genealógica se impõe de modo irrevogável pela lei e pela força. Assim, “nascimento e descendência não dão direito a nenhuma relação de pertença social propriamente dita” (Mbembe, 2022, p. 71).

⁷¹ Texto original: “Il me prit dans ses grandes mains osseuses et m’oignit le front du sang frais d’un poulet après avoir enterré le placenta de ma mère sous un fromager. Ensuite, me tenant par les pieds, il présenta mon corps aux quatre coins de l’horizon. C’est lui qui me donna mon nom: Tituba. Ti-Tu-Ba”.

⁷² Texto original: “Quand je naquis quatre mois plus tard, Yao et ma mère connaissaient le bonheur. Le bonheur triste d’esclave, incertain et menacé, fait de miettes presque impalpables!”.

Nesse ato ritual, adotar aquela criança como sua representa a invenção de uma genealogia, sobretudo porque o nome da pequena fora, segundo a narradora, criado por Yao: “não era um nome ashanti. Sem dúvida, Yao o inventou, pois queria provar que eu era filha de sua vontade e de sua imaginação” (Condé, 2017, p. 9, tradução minha)⁷³.

A restauração de um vínculo perdido pela paternidade, produtora de um laço social ausente, surge como uma espécie de resposta, um chamamento, um símbolo, convocando aqueles(as) que estavam ajoelhados(as) a se pôr de pé: “Ele me tomou em suas grandes mãos ossudas e me ungiu a fronte com sangue fresco de um frango [...]. Em seguida, me tomou pelos pés, apresentou meu corpo aos quatro cantos do horizonte” (Condé, 2017, p. 9, tradução minha)⁷⁴.

Tal qual o sacerdote que consagra um recém-nascido, a personagem masculina que reivindica a paternidade de Tituba, outrora desvanecida pelo desejo de fugir da vida que o consumia e que ele odiava, agora se investe de uma autoridade criadora e instauradora, ao menos no campo simbólico. É o começo de uma nova ordem para si e para Abena: “A diáspora africana deve, então, ser compreendida a partir da perspectiva de um fenômeno de criação discursiva constitutivo de uma memória que permite a manutenção e a perpetuação da tradição do grupo e de sua subjetividade diaspórica” (Bavuidi, 2015, p. 29, tradução minha)⁷⁵.

Nesse gesto, ele exprime também a sua força emocional para romper com a resignação, bem como a vontade de se autoproduzir, portanto, capaz de estabelecer as bases para “o seu próprio fundamento” (Fanon, 2008), por meio da instauração de uma genealogia. Dito de outra maneira, se a genealogia é aquilo pelo qual os seres humanos garantem a sua perpetuação, herança e ancestralidade, na prática, o que ele fez foi – sentindo as forças imoladoras do fim – afastá-las o mais longe possível por meio de um rebento.

Aquela que poderia, de algum modo, assegurar seu legado, reerguer a pessoa aviltada pelo cativeiro, restituir a honra, sarar as feridas, regenerar aquilo que se perdera na Passagem do Meio, torna-se, assim, o elo capaz de prolongar sua existência. Trata-se de uma tentativa de reinscrever-se simbolicamente na história por meio do desejo de retorno, da volta para casa, da recuperação do próprio destino e do autogoverno. O sangue, seiva da vida, emerge

⁷³Texto original: “Ce n’est pas un prénom ashanti. Sans doute, Yao en l’inventant, voulait-il prouver que j’étais fille de sa volonté et de son imagination. Fille de son amour”.

⁷⁴ Texto original: “La diaspora africaine doit donc être comprise dans la perspective d’un phénomène de création discursive constitutif d’une mémoire qui permet le maintien et la perpétuation de la tradition du groupe et de sa subjectivité diasporique”.

⁷⁵ Texto original: “La diáspora africaine doit donc être comprise dans la perspective d’un phénomène de création discursive constitutif d’une mémoire qui permet le maintien et la subjectivité diasporique”.

como símbolo e, ao mesmo tempo, celebra a nova vida que desponta, desejando que seja livre nos quatro cantos do horizonte.

3.3 Sobre o casamento

No romance, John Indien é um jovem escravizado, filho de uma liderança indígena Arawak com uma mulher nagô (Condé, 2017). Seu encontro com Tituba acontece ainda na primeira parte do romance, quando ela inicia seus trabalhos pelas plantações, cuidando dos doentes e levando-lhes algum consolo espiritual. Em um determinado dia, a caminho de casa, ela se depara com esse jovem e se inicia um breve diálogo, que será fundamental para os desdobramentos da obra.

No encontro, John Indien faz piada com a aparência e, sobretudo, com o cabelo de Tituba. Ela não consegue responder adequadamente e, nervosa, gagueja algumas palavras, insuflando ainda mais o aparente deboche de seu interlocutor, que, na verdade, se encantara com seu porte e beleza. Essa, por sua vez, pergunta-lhe: “– Você é escravizado? Ele responde afirmativamente, indicando, no horizonte do mar cintilante, a direção da casa de Susanna Endicott, sua senhora, em Carlisle Bay” (Condé, 2017, p. 19, tradução minha)⁷⁶.

Encantada pela aparente segurança do jovem, ela pergunta se eles vão se encontrar outra vez, ao que John a convida para ir ao baile na cidade, dali a alguns dias. Durante o baile, conversam sobre a possibilidade de morarem juntos, mas o rapaz diz assertivamente que jamais viveria nas montanhas como os *maroons*, pois ele tinha uma casa. “Se quer viver comigo, vem morar na minha casa em Bridgetown. – Sua casa? Eu ri. Um escravizado não tem casa. Você não pertence à Susanna Endicott?” (Condé, 2017, p. 24, tradução minha)⁷⁷.

Sendo o primeiro contato da narradora com um homem que a fez despertar desejos jamais sentidos, Tituba aceita a proposta, deixando sua cabana às margens do Rio Ormonde, para ir morar com seu marido nas dependências da fazenda de Susanna Endicott, a dona de John Indien.

Em pouco tempo, Tituba vislumbrou um cenário inóspito com graves consequências advindas da nova condição de mulher casada com um escravizado, caminhando para se tornar, também, escravizada. Trata-se aqui de uma nova fase do livro, em que a narradora relata os trabalhos pesados que fora obrigada a realizar e o modo como era tratada pela senhora.

⁷⁶ Texto original: “– Es-tu un esclave? Il inclina affirmativement la tête – Oui, j’appartiens à maîtresse Susanna Endicott qui habite là-bas dans Carlisle Bay. Il désignait la mer scintillante à l’horizon”.

⁷⁷ Texto original: “Si tu veux vivre avec moi, tu dois venir chez moi à Bridgetown! – Chez toi? J’eus un rire de dérision, ajoutant: – Un esclave n’a pas de ‘chez moi’! Est-ce que tu n’appartiens pas à Susanna Endicott?”.

O desejo que a narradora identificou como amor se tornou, em parte, responsável por iniciar um novo ciclo em sua vida, causando um desequilíbrio na narrativa. Na obra, a afeição que ela nutre por John foi o elemento que desencadeou a passagem de uma situação de equilíbrio para o desequilíbrio: do estado de liberdade passou, aos poucos, para o estado de cativa desse sentimento que nutriu por aquele que ela julgou ser seu grande amor. Gradualmente, fez-se também tutelada pelos brancos, tendo que seguir suas ordens, realizar seus caprichos, enfim, renunciar à autonomia e à capacidade de decidir os rumos de sua própria existência.

Inicia-se, então, um conjunto de aflitas experiências que abala a trajetória de vida da narradora. Era uma vida muito pacata, cuidando das galinhas, andando pelas fazendas, levando remédio para outros escravizados e vivendo em sua cabana escondida. Voltando ao mundo dos brancos, ela experimenta uma sequência de injúrias há muito esquecidas.

Sua rotina se altera profundamente; seu trabalho começa cedo, às seis horas da manhã: limpar uma casa enorme, lavar roupa, aprender a rezar e realizar cada movimento sob a vigilância e o olhar suspeito da senhora, escutar calada enxovalhos, enfim, reorganizar seu corpo e sua subjetividade para se adequar à nova situação. Em outros termos, aprender a manter os olhos fixos no chão sempre, em sinal de deferência e reconhecimento da superioridade da senhora branca.

No primeiro dia em que ela foi trabalhar na casa de Susanna Endicott, foi recebida com desprezo ao ser indagada sobre sua capacidade de ler as horas: “– Você sabe ver as horas? – Horas? Sim, miserável! Isso é um relógio. E você deve começar seu trabalho diário às seis da manhã” (Condé, 2017, p. 31, tradução minha)⁷⁸.

Mais agressivo que o primeiro contato foi o primeiro dia de trabalho na enorme casa de doze cômodos: o serviço de limpeza, as escadas, a atmosfera pesada do lugar onde se desenrolava o seu novo cotidiano – cada pedaço da casa lhe comprimindo a respiração, apertando-lhe o corpo. Depois de limpar a casa, ocorre o seguinte episódio:

Quando eu descí, exausta e vacilante, a roupa molhada e suja, Susanna Endicott tomava chá com meia dúzia de amigas parecidas com ela, pele cor de leite estragado, os cabelos amarrados para trás e a ponta do chale na cintura. Elas me fixaram com seus olhos multicoloridos: – De onde ela saiu? Em tom de solenidade

⁷⁸ Texto original: “– Tu sais lire l’heure? – L’heure? – Oui, misérable, ceci est une pendule. Et tu dois commencer ton travail à six heures chaque matin!”.

satírica, Susanna Endicott respondeu: É a companheira de John Indien! (Condé, 2017, p. 32, tradução minha)⁷⁹.

Face à presença de Tituba, as amigas de Susanna conversavam, fofocavam e faziam os mais diversos comentários sobre sua aparência, sem qualquer traço de constrangimento pela presença dela. O que assustou a narradora foi o modo como elas agiam, como se Tituba não estivesse ali, parada perto delas. A descrição a seguir, talvez uma das mais precisas sobre o tratamento dos brancos dado aos negros, é ainda atual:

O que me deixava estupefata e revoltada não eram tanto as palavras que diziam, e sim a maneira como as diziam. Parecia que eu não estava lá, em pé, na entrada da sala. Falavam de mim e ao mesmo tempo me ignoravam. Elas me riscaram do mapa dos humanos. Eu não existia, eu era ausência (Condé, 2017, p. 32, tradução minha)⁸⁰.

Esse trecho sugere uma radiografia de rara precisão ao explicitar comportamentos de pessoas brancas que põem em prática as hierarquias raciais. Se, por um lado, não existia o conceito moderno de racismo na época em que se passa a narrativa de *Tituba* – o que poderia configurar um anacronismo, já que não se poderia falar de racismo como fenômeno social organizado segundo determinados padrões culturais e baseado na origem e na ideia de raça –, por outro lado, há vestígios de ideias mais ou menos delimitadas do que seria o racismo como elemento central na configuração e no modo de organização social no mundo moderno colonial (Quijano, 2009).

E, ao que me parece, é isso que o racismo faz: risca as pessoas do mapa dos humanos, arrancando-as daquilo que é chamado humanidade e transformando-as em sombras habitadas, como lembra Mbembe (2022) em seu livro *Crítica da Razão Negra*, quando fala do espectro do negro.

O trecho referido dá pistas sobre as formas de contato e o tipo de tratamento que a narradora teria pela frente, formulados pelas pessoas brancas e direcionados a ela – a criação de hierarquias raciais, uma elaboração precisa entre dominadores e dominados construída com base em diferenças de origem, melanina e fenótipo.

⁷⁹ Texto original: “Quand, vacillant d’épuisement, la robe souillée et trempée, je redescendis, Susanna Endicott prenait le thé avec ses amies, une demi-douzaine de femmes, pareilles à elle-même, la peau couleur de lait suri, les cheveux tirés en arrière et les pointes du châle nouées à hauteur de la ceinture. Elles me fixèrent avec effarement de leurs yeux multicolores: – D’où sort-elle? Susanna Endicott fit d’un ton de solennité parodique: – C’est la compagne de John Indien!”.

⁸⁰ Texto original: “Ce qui me stupéfait et me révoltait, ce n’était pas tant les propos qu’elles tenaient, que leur manière de faire. On aurait dit que je n’étais pas là, debout, au seuil de la pièce. Elles parlaient de moi, mais en même temps, elles m’ignoraient. Elles me rayaient de la carte des humains. J’étais un non-être”.

Nesse prisma, é pertinente o pensamento do sociólogo peruano Aníbal Quijano (2009), para quem, no processo de conquista do Novo Mundo, as diferenças de cor, pele e traços fenotípicos entre colonizadores e colonizados, conquistadores e conquistados se subsumiram na produção do conceito de raça. Essa se tornou, posteriormente, uma estrutura biológica, posicionando uns em superioridade natural e outros em legítima inferioridade. Para esse movimento de contato europeu com o Novo Mundo e as experiências aí gestadas de domínio, sujeição e violência, o estudioso elaborou o conceito de Colonialidade do Poder.

Nessa esteira, o conjunto de práticas que organiza a dominação e que permite o exercício do conhecimento produzido pelos colonizadores sobre as regiões colonizadas gesta uma lógica própria, até então inexistente: a colonialidade. Essa se sustenta “[...] na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e que opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social quotidiana e da escala societal” (Quijano, 2009, p. 73).

Para Quijano (2009, p. 73), essa lógica se impõe também nos modos de percepção, produzindo uma forma cognitiva própria de pensar e agir que “origina-se e mundializa-se a partir da América”. Assim, a partir da cena de Susanna Endicott com suas amigas, na hora do chá, avento a hipótese de que estão postas as balizas para as relações coloniais entre escravizados e senhores.

Possivelmente, há também uma lógica que, baseada nas diferenças fenotípicas e de origem, busca se inscrever no corpo de Tituba como um “déficit ontológico” (Maldonado-Torres, 2009) que, naquele momento, escapava à percepção da narradora. Ela sente que a “riscaram do mapa dos humanos” (Condé, 2017, p. 32, tradução minha)⁸¹, mas ainda não consegue elaborar essa nova realidade, muito embora sinta todo o seu peso. Portanto, o deslocamento que Tituba sente intensamente ocorre pela forma como aquelas mulheres brancas a fitavam e dela falavam, como se ela fosse uma sombra fantasmagórica, um objeto transparente (Mbembe, 2021).

Como observa Condé (2017, p. 32, tradução minha), “Tituba se tornava feia, grosseira, inferior porque elas assim tinham decidido. Eu saí para o jardim e ouvi suas observações que provavam o quanto tinham me examinado, como fingiam me ignorar; elas tinham me examinado na minha frente”⁸². Uma realidade diferente se inicia, estabelecendo as bases para uma nova identidade que será produzida por esse olhar branco e atribuída a Tituba.

⁸¹ Texto original: Elles me rayaient de la carte des humains.

⁸² Texto original: Tituba devenait laide, grossière, inférieure parce qu’elles en avaient décidé ainsi. Je sortis dans le jardin et j’entendis leurs remarques qui prouvaient combien, tout en feignant de m’ignorer, elles m’avaient examinée sous face.

Percebendo a precariedade existencial que esse olhar lhe tenta impor, Tituba precisa criar meios de driblar essa violência.

Ao tratar dos conflitos que os afro-americanos enfrentavam em solo estadunidense, Du Bois (2021), em seu tempo, fins do século XIX e início do XX, radiografou a sensação de dualidade que habitava “As almas do povo negro”, da seguinte forma:

[...] – um mundo que não lhe deixa tomar uma verdadeira consciência de si mesmo e que lhe permite ver a si mesmo apenas por meio da revelação do outro mundo. É uma sensação peculiar, essa consciência dual, essa experiência de sempre enxergar a si mesmo pelos olhos dos outros, de medir a própria alma pela régua de um mundo que se diverte ao encará-lo com desprezo e pena. O indivíduo sente sua dualidade – é um norte-americano e um negro; duas almas, dois pensamentos, duas lutas inconciliáveis; dois ideais em disputa em um corpo escuro, que dispõe apenas de sua força obstinada para não se partir ao meio (Du Bois, 2021, p. 21-22).

A narradora é convocada a habitar o entre-lugar (Bhabha) e levar até as últimas consequências a tragédia de ser filha de um encontro violento entre Abena e um marinheiro inglês; depois, livre, mas sob condições servis, curandeira e/ou benzedeira para os cativos, mas bruxa para os puritanos, tez clara (olhos esverdeados e/ou azuis? A obra não explicita), mas fenótipos negroides; pai livre, europeu, mãe escravizada, africana. Uma experiência marcada pela divisão mais íntima do ser, expressa no gesto de habitar múltiplos mundos, simultaneamente; em constante movência, negociando sentidos, criando outros e rejeitando aqueles que julga desnecessários.

No caso em questão, a força social da nova identidade independe da vontade de Tituba, uma vez que se trata do poder que o grupo dominante possui de criar identidades para aqueles ou aquelas que julgam subalternos(as). Por conseguinte, se, deliberadamente, Tituba agiu de forma autônoma para abdicar de sua vida solitária, porém livre, nesse momento, essa possibilidade entra em colapso. Dia após dia, a nova identidade, que implica uma condição de viver como cativa, começa a se impor de modo incontornável. Isso se torna perceptível nas ameaças veladas de Susanna Endicott e nos modos como ela se dirige a Tituba, dando a entender que ela lhe pertence.

O encontro descrito acima tematiza uma questão central no mundo colonial: o olhar branco pretende reificar o sujeito colonizado, mudando seu *status* de humano para objeto. Esse olhar, que se coloca acima do objeto observado, quer transformar Tituba em uma coisa, um objeto.

CAPÍTULO IV: ENTRE O MEDO, A FANTASIA E A ALTERIDADE

4.1 Fantasias e medo do olhar branco: fabricar o negro

Em linhas gerais, o racismo como tecnologia de poder colonial é, segundo Aníbal Quijano (2009), uma estratégia de dominação que surge com a chegada dos europeus à América, entre o fim do século XV e o início do XVI, e que põe em marcha algo até então desconhecido: a ideia de raças.

Em princípio, a criação de raças superiores e inferiores foi justificada por determinadas leituras dos escritos bíblicos do Antigo Testamento, donde certos teólogos católicos organizaram a divisão do mundo. Eles interpretaram a história de Caim, que, por matar seu irmão Abel, foi amaldiçoado por Deus, recebendo uma marca que o identificaria aonde quer que fosse. Essa marca foi convenientemente interpretada como a cor negra da pele (Macedo, 2001; Santos, 2002).

Ainda no âmbito dessas interpretações religiosas, em outra passagem bíblica, no livro de Gênesis, capítulo 9, que também foi interpretada para legitimar a servidão de africanos, é apresentada a história de Cam, que viu a nudez de seu pai Noé, sendo por isso amaldiçoado por todas as gerações futuras a viver em servidão. A tradição interpretativa posterior associava Cam à ancestralidade dos povos negros africanos.

Paulatinamente, ao longo do século XVIII, no auge do Iluminismo, os europeus iniciaram um processo de deslocamento das justificativas de superioridade racial do campo religioso para o campo científico. Esse deslocamento, contudo, não implicou a substituição completa de um regime de legitimação por outro, mas antes a sua sobreposição e rearticulação. Passaram a desenvolver diversas teorias e experimentos com o objetivo de elaborar fundamentações que legitimassem seu domínio sobre outros povos.

Acerca da colonialidade e de suas intrincadas teias de relações de poder, gestadas no seio da modernidade/colonialidade, o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005) afirma que:

O atual padrão de poder mundial consiste na articulação entre: 1) a colonialidade do poder, isto é, a ideia de 'raça' como fundamento do padrão universal de classificação social básica e de dominação social; 2) o capitalismo, como padrão universal de exploração social; 3) Estado como forma central universal de controle da autoridade coletiva e o moderno Estado-nação como sua variante hegemônica; 4) o eurocentrismo como forma hegemônica de controle da subjetividade/intersubjetividade, em especial o modo de produzir conhecimento (Quijano, 2005, p. 4).

As noções acerca da existência de raças humanas guardam relação, primeiramente, com interpretações religiosas que as justificavam a partir da Bíblia e que, de modo gradativo, migraram para o campo das ciências, constituindo-se como interpretações pretensamente científicas. Em ambos os campos, o objetivo central era enjaular o corpo negro em discursos, imagens, crenças, adágios e estereótipos, colocando-o no limiar entre a humanidade e o não humano.

Uma das pretensões da retórica racial consiste em reduzir o sujeito negro à sua pele, sugerindo a ideia de uma essência inescapável. Considerando que, no imaginário ocidental, a cor negra foi historicamente associada ao mal, e que o negro é identificado por sua pele, esse seria, inexoravelmente, destinado à “zona do não ser”, para usar um termo de Frantz Fanon (2022).

Os discursos que inventam o negro tinham como pano de fundo o exercício de legitimar o regime escravista, de modo que, desumanizando as pessoas de origem africana, produziam explicações plausíveis para o projeto colonial no Novo Mundo. A fabricação desses sujeitos racializados teria sido, para alguns estudiosos, o lado mais obscuro da modernidade (*The Dark Side of Modernity*, Mignolo, 2017), a pedra de toque da colonialidade.

Dessa forma, os aspectos psicológicos que afetavam a constituição da subjetividade do colonizado, analisados por Frantz Fanon (2008) na década de 1950, retratam um contexto específico de racialização de colônias francesas no Caribe, mais especificamente nas Antilhas. Ao investigar a qualidade dos vínculos sociais e as interações entre os colonizados da Martinica e os brancos europeus, o médico psiquiatra produz um diagnóstico para entender como ocorria o espelhamento de práticas que adotavam como referencial a metrópole francesa, a fim de melhor compreender como e por que havia um forte desejo de se branquear.

Em *Pele negra, máscaras brancas* (2008), esse gesto de identificação com o opressor fundamenta-se no desejo de branqueamento, entendido como uma estratégia de sobrevivência diante da lei da raça (Fanon, 2022; Mbembe, 2022). Ao longo da obra, o autor afro-caribenho analisa de modo incisivo os comportamentos e posturas adotados pelos colonizados na tentativa de aproximar-se do universo branco, evidenciando como o olhar do outro se interioriza e passa a regular condutas, afetos e modos de ser de seu colonizador.

De início, por meio de armas e de exércitos, a França procurou afirmar a sua superioridade e o seu direito de conquista. Em seguida, elaborou estratégias discursivas, representações e uma forte imposição cultural para reforçar sua pretensa superioridade e inculcá-la em seus súditos.

Nesse processo, o discurso religioso cristão, sustentado por interpretações historicamente situadas, justificava as aventuras de pilhagem colonial e, posteriormente, os discursos científicos passaram a operar para fixar o negro no corpo. Desse modo, ao reduzir o negro ao corpo, ao genital e aos instintos, as pessoas negras foram, em grande medida, enclausuradas pelas narrativas coloniais em esquemas mentais rígidos.

O autor, ao problematizar a experiência do colonizado na metrópole parisiense, articula cirurgicamente os atos de ansiedade e medo que o olhar branco engendra e direciona ao corpo negro:

Olhe o preto!... mamãe, um preto!... Cale a boca, menino, ele vai se aborrecer! Não ligue, *monsieur*, ele não sabe que o senhor é tão civilizado quanto nós... Meu corpo era devolvido desancado, desconjuntado, demolido, todo enlutado, naquele dia branco de inverno. O preto é um animal, o preto é ruim, o preto é malvado, o preto é feio; olhe, um preto! Faz frio, o preto treme porque sente frio, o menino treme porque tem medo do preto, o preto treme de frio, um frio que morde os ossos, o menino bonito treme de medo porque pensa que o preto treme de raiva, o menino branco se joga nos braços da mãe: mamãe, o preto vai me comer (Fanon, 2008, p. 106).

Traduzido como preto – *Regarde le nègre!... Maman, un nègre!* – o termo em francês usado pelo autor aparece pela primeira vez no *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX au XV siècles*, de Frédéric Godefroy (1902, p. 197), para designar “homem da raça negra”⁸³. Seu primeiro registro ocorreu no século XVI e, posteriormente, foi incorporado ao *Code Noir*, de Louis XIV, como operador de classificação de pessoas escravizadas de origem africana.

A palavra – criada para forjar novas identidades a sujeitos que, agora batizados, poderiam ser explorados nas plantações das Américas até a exaustão física e espiritual – precisou de tempo, esforço e trabalho para fazer coincidir povos de origem em tudo distintos, que em quase nada se assemelhavam, na mesma categoria: “*nègre*”.

Em língua francesa,

[...] *nègre* se reveste, especialmente em seu uso como substantivo, de caráter pejorativo de extração colonialista e racista para se referir ao conjunto de pessoas de pele preta de origem africana, a despeito dos esforços dos intelectuais da *négritude* para recuperar o vocábulo e promover uma dimensão positiva para seu uso. O termo corrente para se referir aos negros sem essa carga depreciativa é “*noir*” (Mbembe, 2022, p. 55).

Nesse viés, como:

⁸³ S.m. Homme de la race noire. Les nègres se tiennent en ladite montagne. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50643x#>. Acesso em: 17 out. 2024.

Produto de um maquinário social e técnico indissociável do capitalismo, de sua emergência e globalização, esse termo foi inventado para significar exclusão, embrutecimento e degradação, ou seja, um limite sempre conjurado e abominado. Humilhado e profundamente desonrado, o negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa e o espírito em mercadoria – a cripta viva do capital (Mbembe, 2022, p. 21).

Nome conjurado, “um rebotallo de disparates, mentiras e fantasmas”, que se tornou a realidade de uma “exterioridade excedente”, maculando toda a carne que caísse em suas malhas – “uma espécie de invólucro exterior cuja função foi, desde então, substituir o seu ser, a sua vida, o seu trabalho e a sua linguagem” (Mbembe, 2022, p. 81). Constitui-se, assim, como uma “casca calcificada – uma segunda ontologia – e uma chaga – ferida viva que corrói, devora e destrói todos que acomete” (Mbembe, 2022, p. 81).

Exigindo uma extensa construção histórica e social, esse termo foi trabalhosamente lapidado para trazer à vida uma “realidade espectral”, cuja eficácia provinha de seu poder de desfigurar o rosto, o corpo, a linguagem, bem como o espírito daqueles(as), agora, designados(as) por ele (Mbembe, 2022, p. 197).

Em sua origem, “esse termo assinalava uma série de experiências históricas dilacerantes, a realidade de uma vida vacante [...]”. Forjado no seio da modernidade ocidental, sua emergência coincidiu, de modo indissociável, com o capitalismo e se tornou o signo de “degradação, exclusão e embrutecimento” daqueles(as) que seriam apanhados(as) em sua rede (Mbembe, 2022, p. 20-21).

É oportuno deter-me em algumas implicações que o signo linguístico “negro” faz emergir. Quero resgatar o texto de Mary Del Priori (2004), *Os negros vistos da Europa*, para problematizar historicamente como ocorreu a construção de certos sentidos que atravessam esse signo e que lastreiam a ideia de modernidade. Em outros termos, qual foi o percurso capaz de transformar milhões de pessoas oriundas de uma determinada região da África Subsaariana em “*nègres*”? Isto é, em sujeitos aos quais – e para os quais – o direito, a cultura, o rito e qualquer instituição humana eram considerados estranhos; sujeitos que, por participarem de uma suposta sub-humanidade, podiam ser traficados, comprados, vendidos, trocados e submetidos a todo tipo de sortilégios.

Nos contos moralistas e populares da época, o mal era encarnado na cor negra. Esse imaginário, longe de ser fortuito, articulava-se a repertórios simbólicos mais amplos que vinculavam escuridão, pecado e perigo. Vale notar que essas narrativas bebiam na fonte de textos religiosos do Antigo Testamento, mais especificamente no livro do Gênesis, capítulo 4, que narra o episódio em que Caim assassinou seu irmão Abel. Jeová, como juiz implacável,

aplicou-lhe uma sentença: aonde quer que fosse, nos quatro cantos do mundo, seria reconhecido por uma marca. O escritor, no entanto, não deu mais detalhes sobre essa marca, apenas que ela seria visível.

Há, aparentemente, um elemento com traços mágicos, capaz de fazer com que qualquer pessoa, mesmo sem conhecer a história, reconheça instintivamente o assassino do próprio irmão. Em outro trecho, registrado nos capítulos 6 a 9 do livro de Gênesis, é narrada a história do Dilúvio, que conta como Noé fora o escolhido para construir a arca com a qual salvaria um par de animais de cada espécie – inclusive de humanos – para que, depois da destruição, eles pudessem repovoar a terra desfigurada pelo pecado, pela corrupção e pela degenerescência moral.

Segundo o relato, após o dilúvio, Noé plantou uma vinha e, depois da colheita da uva, produziu vinho com o qual se embriagou. Bêbado, perdeu os sentidos e ficou nu. Cam, ao entrar na tenda, viu a nudez do pai e saiu para contar aos seus irmãos, Sem e Jafé. Em algumas leituras posteriores, ao que parece, ele teria zombado da nudez embriagada do pai. No dia seguinte, Noé tomou conhecimento do ocorrido, enfureceu-se e amaldiçoou seu filho e as gerações seguintes a serem escravos.

Em interpretações teológicas posteriores, Cam teria sido associado à ancestralidade dos povos negros africanos, os quais, por essa leitura, estariam destinados a cumprir o decreto de servidão atribuído a Noé: “Tu e toda a tua descendência serão escravos de teus irmãos” (Gênesis 9:18-29) (Bíblia, 2009).

Por fluxos migratórios que o texto bíblico não se ocupou de detalhar, os teólogos europeus passaram a inferir que os filhos de Cam teriam migrado para os trópicos do continente que, mais tarde, seria conhecido como África. Lá seria o lar desses infortunados, amaldiçoados pelo patriarca bíblico a serem escravizados até os fins do tempo.

Trata-se de uma interpretação que se ajustava aos interesses de expansão colonial, não apenas legitimando-a, mas também a apresentando como uma necessidade imperativa de salvação das nações consideradas pagãs. Derivam daí as ideias de ausência de leis e de desorganização social atribuídas aos filhos de Cam – elementos que forneceram boa parte do material imaginário posteriormente adaptado, recortado e reinterpretado para caber nos desígnios do projeto colonial europeu.

Segundo José Rivair Macedo (2001, p. 13), “a filiação dos negros a Cam teve notoriedade nos manuais religiosos cristãos até pelo menos o século XIX, abrindo um campo muito fértil aos defensores da inferioridade das populações negras”. O autor prossegue, afirmando que “no imaginário medieval, os africanos eram retratados segundo tais premissas

teológicas ou segundo pontos de vista que, nos séculos posteriores, viriam consolidar concepções etnocêntricas e racistas”.

As explicações não hesitavam em recorrer aos mais variados subterfúgios argumentativos para gestar interpretações desfavoráveis aos africanos:

As elevadas temperaturas e os efeitos do sol ardente eram considerados elementos determinantes na constituição das populações negras africanas. O termo utilizado com frequência em toda a Europa Ocidental para designar as populações de tez escura ocupantes das margens meridionais do mundo era *aethiops* – palavra de origem grega utilizada inicialmente com o significado de “face queimada” (Macedo, 2001, p. 15).

Concepções homogeneizadoras, não raro baseadas em suposições sem qualquer verossimilhança, vão atribuindo contornos à África no imaginário europeu. Esses perfis eram construídos pela pena dos chamados eruditos, viajantes, curiosos aventureiros que não hesitavam em recorrer ao clima para lastrear a ideia de que, ao sul, o sol, experimentando temperaturas tórridas, era não apenas fonte de derrisão dos corpos, mas deixava a pele queimada. Supostamente, ao “saturar” a inteligência, produziria, como consequência, uma inevitável degeneração intelectual e moral.

Não eram incomuns relatos de que habitavam por lá seres maravilhosos, exuberantes, selvagens, perigosos: “fala-se de homens quadrúpedes, pernetas, com pés descomunais acima da cabeça – utilizados como proteção aos raios solares –, com pés voltados para trás, ou com doze dedos em cada pé” (Macedo, 2001, p. 17).

Vai-se, assim, construindo um conjunto de representações que faz corresponder elementos aparentemente distantes, como sol, calor, trópicos, quentura, cor de pele, degradação física, ausência de leis, civilização e sociedade. Essa cadeia associativa não se organiza ao acaso, mas responde a uma lógica de equivalências simbólicas que aproxima natureza, desordem e inferioridade. Curiosamente, o contrário também surge como contraponto: brancura, clima frio, leis, sociedade, organização, justiça e beleza convergem, não por acaso, com e para a Europa.

Construir uma representação sobre o negro – na verdade, inventar o negro – demandou considerável investimento de recursos materiais e subjetivos: tempo, dinheiro, livros, ideias e o esforço de inúmeros eruditos do medievo. Transformar pessoas, grupos, localidades, etnias e nações, em tudo distintos, em uma retórica unívoca, baseada no tipo e no fenótipo, exigiu esforço contínuo, sendo necessários alguns séculos de trabalho incessante.

Vale notar que as representações da tez negra, em geral, tinham como horizonte a tentativa de capturar uma possível essência da natureza do negro que, de algum modo, atestaria sua existência fora da história – inserindo-o, assim, no reino da natureza: imutável, feroz, indomável e exuberante. Logo, a possibilidade de mudar não era vislumbrada, já que a mudança pressupõe estar submetido às leis da história – fora da natureza –, o que dizia respeito aos europeus, mas não se estendia aos demais grupos, em especial aos africanos.

Nessa perspectiva, às leis da história só se submetem sociedades integralmente humanas, aquelas que já operam a cisão – por meio da cultura – com o estado de natureza. Aos demais, restaria a fixação em uma temporalidade estática, reiterando a fantasia de uma alteridade radical. Achille Mbembe observa um paradoxo instigante: à medida que o continente europeu aprofunda seu contato com a África, simultaneamente se consolida um vasto repertório de estereótipos.

De forma estratégica, teólogos cristãos modernos, movidos pela ambição de expandir a fé – e, com ela, o número de fiéis e os domínios da igreja – souberam explorar ao máximo as possibilidades interpretativas do texto bíblico, zelando por conferir legitimidade às mais confessas e inconfessas formas de dominação.

Segundo Mary Del Priori,

[...] nunca é demais lembrar que, antes das viagens ultramarinas, os povos europeus da bacia mediterrânica se consideravam como habitantes do centro da terra, imaginando o resto do mundo a partir de esquemas mentais herdados da antiguidade grega e de textos latinos e judaico-cristãos. Ao sul das margens conhecidas da humanidade existia, para eles, a África ou a Etiópia. Estes dois últimos termos designavam globalmente o “país dos negros”. De conhecimentos sumários de geografia, deduzia-se que toda a zona meridional era brutalmente exposta ao sol e, por isso, inabitável. Acreditava-se, também, que a parte habitável da Etiópia era morada de seres monstruosos: “os homens de faces queimadas”. Entre eruditos medievais, assim como nos textos populares, predominavam conceitos desfavoráveis aos habitantes do continente ao sul. A cor negra, associada à escuridão e ao mal, remetia, no inconsciente europeu, ao inferno e às criaturas das sombras. O diabo, nos tratados de demonologia, nos contos moralistas e nas visões das feiticeiras perseguidas pela inquisição, era, coincidentemente, quase sempre negro (Del Priori, 2004, p. 57).

Assim, o mal é representado simbolicamente por uma cor que coincide com o negro:

Um dos contextos que ajudou a consolidar a relação negativa entre a imagem e a cor do africano foi o das parábolas medievais. Espécie de sermão com orientação moral, o chamado exemplum era passado às pessoas durante a missa dominical. Nele, a figura tentadora de Satã é sempre “negra como um etíope”. Em contraposição aos anjos, resplandecentes de brancura, o Diabo é um gigante, uma sombra, um animal, enfim, tem mil formas, mas é sempre negro. É, pois, chamado de “Príncipe negro”, “homem preto”, “Jeová negro” ou “Grande negro”. Neste tipo de literatura, mesmo o pecador branco passa a ter a pele negra pela gravidade dos males cometidos. Ele só

volta a ser branco depois da confissão dos pecados. A assimilação do etíope ao demônio não é nem gratuita, nem se faz por acaso. Primeiramente, a cor negra do demônio se deve ao prolongado estágio no inferno, sua residência habitual. Trata-se do mesmo realismo físico que liga a cor da pele do negro à zona tórrida onde habita. Em segundo lugar, associava-se a cor da pele a um caráter adquirido e de exclusiva responsabilidade do indivíduo. O pai desta ideia é Orígenes. O teólogo de Alexandria associava cor de pele e pecado. Para ele, a negrura era uma característica adquirida, de responsabilidade exclusiva do indivíduo. A África aparecia, assim, como o continente dos que viviam no mal (Del Priori, 2004, p. 58).

A fabricação desses sujeitos raciais teve como uma de suas marcas o processo de degradação. No percurso de Frantz Fanon na metrópole francesa, uma série de eventos de teor racial se condensa na expressão: “Olhe, um preto!”. Essa frase engendra um enclausuramento da psique negra, sugerindo a pretensão de cortar a golpes de navalha a subjetividade, gerando um ser em fratura, cindido e sempre incompleto.

Seria razoável pensar que o olhar branco deseje não apenas reificar, mas antes congelar o corpo negro em uma temporalidade sem passado nem futuro, vivendo apenas um presente eterno – o de um objeto que paira no vazio? Esses olhares perscrutam o corpo negro, miram os detalhes e o alvejam contra um muro de hostilidade.

Não seria, portanto, surpreendente que surja uma subjetividade estilhaçada, cindida, com dificuldades para se enxergar em sua totalidade, mas fragmentada, separada, acompanhada da sensação de que partes do seu ser evanesceram?

Depois tivemos de enfrentar o olhar branco. Um peso inusitado nos oprimiu. [...] No mundo branco, o homem de cor enfrenta dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa (Fanon, 2008, p. 104).

Esse enclausuramento do corpo, reduzido ao genital, é produto do “complexo de inferioridade” que, segundo Fanon (2008, p. 28), possui duas causas: a primeira é econômica, visto que suas terras, riquezas e seu próprio corpo foram alvo de expropriação de toda ordem; a segunda causa é de ordem psicológica, pois diversos estereótipos foram produzidos e assimilados pelo colonizado que, a ferro e fogo, foi sendo convencido mentalmente de sua existência precária e inferior.

O enunciado “Olhe o preto!” é uma exclamação incisiva, pontual, cujo sentido primeiro e último carrega a certeza de que se está diante de algo inumano, assustador! E, por isso, capaz de inocular fetiches, imagens, discursos, sons, medos e ansiedades acerca do negro no imaginário dos brancos. Trata-se de um enunciado que não apenas descreve, mas produz

efeitos, organizando percepções e afetos. Afinal, ninguém grita “Olhe o branco!”; o branco sugere ser, ele mesmo, a imagem de pureza, do talento e da sobriedade.

O mundo branco, o único honesto, rejeitava minha participação. De um homem exige-se uma conduta de homem; de mim, uma conduta de homem negro – ou pelo menos uma conduta de preto. Eu acenava para o mundo e o mundo amputava meu entusiasmo. Exigiam que eu me confinasse, que encolhesse (Fanon, 2008, p. 107).

Fanon (2008) vasculha, em suas experiências como homem e psicanalista negro, os estereótipos que lhe são impostos, historicizando-os para mostrar a irracionalidade em estado puro que opera no imaginário branco. “Olhe o negro!” quer amarrar-se aos ombros do negro para, fixando-o nesse não lugar, melhor subjugar-lo. Trata-se de um gesto que conjuga linguagem e poder, produzindo um efeito de captura simbólica. Entretanto, Fanon procura construir caminhos para se libertar das projeções de perversidade, desejo, rancor e ressentimento que o Ocidente tenta a todo custo lhe impor. Em um movimento de palavra, busca desvencilhar-se do conjunto de representações e definições que o homem branco criou e que segue no esforço de atá-las ao sujeito negro.

Em *Pele negra, máscaras brancas*, o autor refaz seu percurso de conhecimento de si como preto em uma sociedade branca colonial, a qual faz questão de indicar, em todo momento, o seu lugar de preto colonizado. Então, “[...] decidi me afirmar como negro. Uma vez que o outro hesitava em me reconhecer, só havia uma solução: fazer-me conhecer” (Fanon, 2008, p. 108).

Nessa obra, o autor se reconhece negro e reivindica para si seu corpo e sua subjetividade; aponta suas implicações e desvela suas contradições impostas pelo olhar do branco. Ao fazê-lo, tem a lucidez de quem aprendeu sobre as armadilhas que o racismo produz, forja e coloca em seu caminho. Contudo, experiente nesse terreno movediço – “a zona do não ser” –, sabe já exatamente onde pisar e, o mais fundamental, compreendeu como desarmar as armadilhas para, em seguida, devolvê-las a quem as pôs em seu caminho.

Talvez uma das armadilhas mais sofisticadas que operam no plano simbólico e cultural corresponda à noção e ao conceito do que é ser considerado homem. Esse termo, entendido em sua totalidade, faria do portador de seu signo um sujeito autorizado a gozar dos direitos e dividendos materiais e simbólicos do mundo prático, da dignidade em estado pleno e da cidadania. Habitualmente, nós, pessoas negras, vemo-nos enredados em uma busca contínua para encontrar, apossar-nos dele, manuseá-lo e mesmo corresponder a esse ideal, desejando tê-lo em nosso próprio corpo.

Todavia, em uma sociedade colonial, em que os espaços, os lugares e as posições que pessoas brancas e pessoas negras devem ocupar estão racial e geograficamente demarcados, são os brancos que elaboram o arquétipo/modelo/esquema do que é ser homem. Esse modelo enxerga tão somente a si, portanto, qualquer traço que destoe da imagem idealizada de homem (branco) será neutralizado.

Logo, em Fanon, o homem negro existe atravessado por uma ruptura existencial, cindido em si, interpelado pelo desejo de ser reconhecido em sua humanidade e, ao mesmo tempo, impedido de acessar os elementos que lhe assegurariam ser visto como um ser humano pleno, liberado de arquétipos, fetiches e exotismo. Para Saidiya Hartman (2021, p. 167), o mundo ocidental (e seu conjunto de textos sobre os direitos inalienáveis do homem) “é feito de possibilidades infinitas e limitações absolutas”.

Seguindo o percurso teórico de Fanon, Deivison Faustino (2014) analisa as relações raciais no contexto brasileiro para pensar os limites e possibilidades do homem negro no cenário social tocado pelo racismo. Para ele, interdito pelo segregacionismo, o homem negro não é homem, tampouco partilha de uma humanidade legítima, dado que o racismo cria barreiras objetivas e subjetivas que lhe interdita os caminhos. Assim, ele não dispõe dos recursos materiais e simbólicos que assegurariam seu reconhecimento como homem/humano – uma vez que é o branco que detém o monopólio social sobre esses bens.

À vista disso, o mundo colonial trabalha para criar uma realidade em que negro e humano estejam, de alguma forma, em polos distintos. Logo, não seria possível, de forma plena, um sujeito ser humano e ser negro ao mesmo tempo. Isso significa que, do ponto de vista da existência, o homem negro não existe integralmente, pois está fadado a uma cisão engendrada pelo branco – ele é negro, não homem.

No contexto brasileiro, esse paradoxo da existência humana no mundo colonial moderno foi captado cirurgicamente no poema *Meu Negro*, do escritor mineiro Ricardo Aleixo (2017, p. 193): “quando se diz que um homem é um negro, o que se quer dizer é que ele é mais negro do que propriamente homem”. Na mesma direção, Fanon, ao vocalizar as ansiedades e paradoxos, fissa a mentalidade branca, adoecida que, com seu poder de dominação e sua vontade de destruir quando se sente ameaçada, produz doença e morte contra o outro – mas também contra si.

No decurso da obra de Maryse Condé, há episódios que revelam essa gama de sentimentos dos brancos direcionados a Tituba que, embora seja uma mulher, é, antes disso, uma negra. Ela é vista como um objeto exterior, exótico, no qual podem canalizar os fantasmas que habitam suas consciências. Sejam de cunho sexual, fantasmagóricos ou

demoníacos, esses fantasmas surgem como “fantasias que habitam a subjetividade do mundo branco e que não têm a ver com o sujeito negro, mas com os medos, a ansiedade e o desejo de controle do sujeito branco” (Faustino, 2014, p. 84).

Por que o branco teme o negro, ao mesmo tempo em que deseja o seu corpo? Essa questão, ampla e nada simples, ilumina a obra do psiquiatra da Martinica e, de alguma forma, comparece no romance de Maryse Condé, atravessada por um jogo de dissimulação afetiva: desejo e recusa, aproximação e distanciamento, atração e repulsa, gozo e nojo.

No Ocidente francófono – objeto das análises de Fanon – quando se pensa nas pessoas de fenótipos negroides, com frequência, as representações produzidas associam-nas a aspectos negativos. Elas são representadas como marginais, perigosas, hipersexualizadas, com lábios grossos, libido animalesca, insaciáveis, órgãos genitais avantajados, como se estivessem ininterruptamente disponíveis para trocas amorosas. Essa coleção de imagens que o branco talhou para representar o sujeito negro produz um efeito psíquico adoecedor que fragmenta a subjetividade e impede que ela se desenvolva integralmente.

No cotidiano da narradora, Tituba vê-se como sujeito que, capturada nas malhas desse signo, empreende uma luta visceral em pelo menos duas frentes: 1) contra o mundo externo – que a vê como a expressão do mal e obsta a livre circulação de seu corpo; e 2) contra seu mundo psíquico interior – fraturado pelos discursos internalizados que afirmam sua feiura negra, sua indisposição para o intelecto, sua preguiça e, por fim, sua suposta incapacidade para o bem e para o belo, como a descreve uma das crianças cuidadas por Tituba, a menina Betsey: “– Você, fazer o bem? Você é uma negra, Tituba! Você só pode fazer o mal. Você é o Mal!” (Condé, 2017, p. 98, tradução minha)⁸⁴.

Na visão de Fanon, as palavras não são inocentes. Quando o branco mira o corpo negro com elas, seu objetivo pode ser dilacerar psiquicamente esse sujeito. Parafraseando o martinicano, a luta contra o colonialismo e o racismo é, muitas vezes, uma luta contra si.

Na perspectiva fanoniana, o racismo como ideologia da supremacia branca visa ser – antes de tudo e de qualquer expressão do pensamento ou desejo – uma força e uma volúpia por dominar o negro, com o objetivo primordial de penetrar todas as esferas do pensamento, antecedendo qualquer sinapse cerebral constitutiva de linguagem. Nessa lógica, se, por um lado, o racismo é um fenômeno que se quer totalizante, um gesto totalitário, por outro, pretende constituir-se, ele mesmo, como uma modalidade da linguagem, com uma gramática singular.

⁸⁴ Texto original: “– Vous, faire du bien? Vous êtes une négresse, Tituba! Vous ne pouvez que faire du mal. Vous êtes le Mal!”.

Em outras palavras, no plano psíquico, o objetivo é que os discursos sobre a inferioridade negra se transformem em uma reação corporal tão automática quanto piscar os olhos ou sentir sede, antes de qualquer ação ou pensamento consciente. Por outro lado, o inverso também pode ser verdadeiro: o corpo branco tende a ser onipresente, ocupando todos os lugares e representações possíveis de humanidade. Em suma, ao se pensar em branco, pensa-se imediatamente em humanidade, gente, dignidade e beleza, constituindo-se como a única expressão plena de humanidade.

Com base nas ideias de Fanon, as múltiplas formas de violência racial objetivam, de um lado, limitar o trânsito de corpos negros, suprimir suas potencialidades e mantê-los enjaulados nas lógicas da dominação colonial; e, de outro, assegurar que a supremacia branca seja vista como a expressão legítima do humano, preservando o “ser como atributo exclusivo dos brancos” e protegendo-o de qualquer ameaça real ou imaginária. Assim, a presença do negro recorda constantemente que a civilização branca está sob ameaça (Fanon, 2022).

E essa suposta ameaça, em Fanon (2008, p. 143), está atravessada por fantasias sexuais: “o branco civilizado conserva a nostalgia irracional de épocas extraordinárias de permissividade sexual, cenas orgiásticas, estupros não sancionados, incestos não reprimidos”.

O mundo branco, herdeiro da civilização ocidental de bases religiosas judaico-cristãs, reprime vigorosamente os aspectos humanos da sexualidade (Le Goff, 2006; Vigarello, 1998; Julien, 1997). Como o desejo interditado não desaparece – permanece em estado de latência na consciência –, a energia libidinal precisa ser dissipada de alguma forma. A projeção, como mecanismo psíquico, entra em operação para manter a ordem e a saúde psíquicas.

O branco está convencido de que o negro é um animal; se não for o cumprimento do pênis, é a potência sexual que o impressiona. Ele tem necessidade de se defender desse “diferente”, isto é, de caracterizar o Outro. O Outro será o suporte de suas preocupações e de seus desejos (Fanon, 2008, p. 147).

Por meio da projeção, o branco inscreve seus sentimentos interditados no corpo negro (Fanon, 2008, 2022; Bento, 2022; Faustino, 2014; Kilomba, 2019; Mbembe, 2021). O sujeito negro emerge como o receptáculo daquilo que o branco não aceita nem quer reconhecer como seu. Em suma, as características que o branco rejeita em si podem, agora, ser livremente liberadas, externalizadas. O resultado é o apaziguamento da própria consciência.

Apesar de se referir ao contexto brasileiro, é possível tomar de empréstimo algumas análises da estudiosa Cida Bento (2022, p. 14) e perceber proximidade com o texto literário em questão. Assim, analisando o que ela chamou de pacto narcísico da branquitude, no

contexto do Brasil, postula que “sob a pressão do superego, o ego projeta no mundo exterior, como intenções más, os impulsos agressivos que provêm do *id* e que, por causa de sua força, constituem uma ameaça para ele próprio”.

Por conseguinte, pelo mecanismo de projeção de seus impulsos, o sujeito branco consegue se livrar deles, ao mesmo tempo em que reage a eles como algo que não é seu, mas inerente ao mundo exterior (Bento, 2022). Esse complexo movimento lança as bases para o nascimento de uma consciência pura e ingênua, uma espécie de eu-adâmico antes de provar da maçã da serpente, incapaz de se reconhecer como agente agressivo, violento e assassino. O horizonte final dessa operação psíquica, portanto, lança os fundamentos para que esse sujeito não se sinta conectado ao próprio passado de inomináveis violências. Essa dinâmica pode ser observada nas personagens Susanna Endicott e Samuel Parris, cujos anseios, tormentos e volúpias são canalizados para Tituba.

Ao longo da obra, Fanon levanta questões que versam sobre o processo colonial civilizatório, provoca os olhares coloniais que lhe são dirigidos e joga com as projeções de medo e desejo nutridas pelo olhar branco. Ele problematiza o lugar do corpo negro como o outro construído pelo Ocidente europeu.

Nesse caminho teórico, autores e autoras, como Achille Mbembe, Cida Bento, Audre Lorde e Grada Kilomba, embora em contextos espaciais e culturais distintos, cada um e cada uma a seu modo, ampliam a compreensão de como o olhar branco busca se proteger de seus medos ao projetar o mal no sujeito negro. Segundo essa perspectiva, o branco retira de si qualquer negatividade, violência e agressividade, criando um espaço de quase perfeição que é, imaginariamente, ameaçado pelo seu antagonista, o sujeito negro. Portanto, para o colonizador:

O nativo é declarado impermeável à ética: ausência de valores, mas também negação de valores. Ele é [...] o inimigo dos valores. Nesse sentido, é o mal absoluto. Elemento corrosivo, que destrói tudo o que dele se aproxima; elemento deformador que desfigura tudo o que tenha a ver com ética ou moral, depositário de forças maléficas, instrumento inconsciente e irrecuperável de forças cegas (Fanon, 2022, p. 38).

O quadro delineado por Fanon elucida questões fundamentais para as personagens de Maryse Condé, abordadas a seguir. Ainda cabe outra palavra sobre o trabalho do psiquiatra martinicano que interpretou, de forma pioneira, as tramas do imaginário e da fantasia que habitam a consciência do colonizador. Muitas vezes, isso alimenta o imaginário sobre os

nativos, mostrando que eles são percebidos como elementos corrosivos da ordem social, que deformam as instituições e contaminam a civilização ocidental.

Esse jogo de projeções desempenha um papel fundamental na proteção do aparelho psíquico do branco contra quaisquer contradições, neutralizando sentimentos de ansiedade, medo e insegurança que possam emergir e ameaçar sua estabilidade psíquica.

Assim, o mal é projetado como algo externo a ele, identificando-se com o negro, o que justificaria comportamentos hostis e, no limite, atos de violência gratuitos. O mal assume um rosto, um corpo e formas de se expressar, manifestando-se na cor e nos fenótipos, de modo que a pessoa negra se torna simultaneamente sua fonte, seu agente, seu instrumento e sua própria causa.

Na obra em análise, essa complexa operação do imaginário se realiza em diversos momentos, sobretudo quando a narradora chega com seus padrões à pequena vila de Salem. Considerando o romance de Maryse Condé, as personagens da comunidade de Salem têm, em seu cotidiano, uma série de desejos interditados – visceralmente reprimidos, contudo, vivenciam imersas em uma atmosfera religiosa forte o suficiente para fazê-las tomar como verdade as fantasias míticas nos sermões que o reverendo Samuel Parris profere com base na Bíblia.

Logo, interpelados pelo desejo de expressar sua libido, sua violência, seus medos e suas frustrações e, ao mesmo tempo, privados de fazê-lo, os membros daquela comunidade vivem sob a vigilância diária e os códigos morais protestantes controlam esse conjunto de sentimentos, fazendo com que experimentem uma profunda e contraditória combinação de abertura e fechamento, desejo e repressão, pecado e santidade, céu e inferno, ação divina e gesto demoníaco.

Enfim, uma vida religiosa esgarçada entre fricções irresolutas, que, aos poucos, ganham contornos dramáticos e deságuam em profundos conflitos, cujo resultado será a acusação, a prisão e a morte de algumas pessoas. Na observação de Stacy Schiff (2019, p. 191) sobre o episódio, “os colonos se sentiam vigiados de todos os lados, tinham amor pelas tramas, e, como a religião estava no centro de suas vidas, todas as tramas se tornavam diabólicas”.

A narradora, após elaborar os modos como se estruturam os jogos de poder e prestígio, bem como as alianças que se costuram no interior daquela comunidade, sugere que seus membros – do menos fervoroso ao mais crédulo – habitam um cotidiano aprisionado nas próprias categorias mentais.

Reduzidos e, ao mesmo tempo, encurralados pelas intempéries incontrolláveis da natureza e pelos riscos constantes de serem atacados pelos nativos, parte deles, em fuga de perseguições religiosas na Inglaterra, toma esse contexto de adversidades como força motriz imaginária, modelando o mundo e o entorno à imagem de suas deformações, ansiedades e mitificações. Em suma, um terreno fértil para fazer florescer interpretações que se aclimatasse aos seus anseios de encontrar responsáveis pelos próprios infortúnios: ingredientes que contribuem para o célebre episódio.

Essa esteira de projeções demanda estratégias para organizar a dominação, e uma delas ocorre pelo silêncio dos brancos e pelo silenciamento dos negros. Segundo Aparecida Silva Bento (2022), sobre o contexto brasileiro, o silêncio que paira sobre o racismo trabalha como o guardião dos privilégios brancos. Por conseguinte, evitar focalizar o branco é evitar discutir as diferentes dimensões desse privilégio.

Sentindo, de forma objetiva, o agulhão da inferioridade material e psíquica, o sujeito negro, em sua busca por ascender à condição de ser humano tal qual o branco, depara-se com um conjunto de barreiras que impede essa realização. A pessoa negra, colonizada, agora convencida pelas armas e pelos discursos da superioridade do europeu, usará máscaras brancas para ser aceita e ter alguma possibilidade de navegar socialmente em espaços de prestígio. Portanto, é levada a buscar com todas as forças os meios para alcançar a condição de ser, mesmo que para isso tenha que infligir dor e agressão a seu próprio corpo, a fim de se aproximar do ideal de branquitude.

Nessa passagem, “a branquitude significa pertença étnico-racial atribuída ao branco”, isto é, “[...] o lugar mais elevado da hierarquia racial, um poder de classificar os outros como não brancos, [que] dessa forma, significa ser menos do que ele” (Müller; Cardoso, 2017, p. 13).

Os estudos sobre a identidade branca, desenvolvidos por Tânia Müller e Lourenço Cardoso (2017, p. 13), no contexto das relações raciais no Brasil, revelam que seus portadores são “[...] proprietário[s] de privilégios raciais simbólicos e materiais” e despendem enormes esforços para atualizar seu *status* de superioridade. Longe de ser um dado natural, é, pelo contrário, um trabalho diário e incessante, cujo objetivo final é manter a ideia de ser como atributo exclusivo dos brancos (Fanon, 2008; 2022).

Desse processo de implementação de superioridade/inferioridade advém um sem-número de barreiras e de dificuldades que pessoas negras enfrentam: a promessa, sempre adiada, de humanização. Em outras palavras, o processo educacional, cultural e linguístico inculcava o desejo de participar em pé de igualdade com os franceses da metrópole; no

entanto, a realidade interditava o trânsito e a realização desse desejo. Dito de modo simples, o negro avançava dez passos em direção a esse ideal de humanidade – tal qual elaborado pelas pessoas brancas e para elas – e essa humanidade se distanciava na mesma medida.

4.2 O desencantamento do mundo, a repressão, o autocontrole e a ascese puritana

A investigação de elementos que associam o medo à formação de vínculos sociais na vivência religiosa dos puritanos revela palavras-chave que, no romance de Maryse Condé, são mobilizadas para estruturar e dar sentido à vida cotidiana das personagens. Acreditando viver sob ataques constantes, essas figuras atribuem ao Diabo o papel de inimigo poderoso e implacável.

Assim, face ao inimigo eterno de Deus, era necessária a adoção de uma postura de vigilância constante. Palavras como orar, interrogar, instruir, aconselhar, castigar, vigiar, inferno, salvação, trabalho, fé e poupança davam, não apenas o contorno, mas sobretudo ofereciam a leitura diária de uma existência que caminhava, inexoravelmente, para o dia do Juízo Final.

Nesse panorama, esta seção investiga as formas de socialização familiar e religiosa dos puritanos para melhor compreender de que maneira operava a religiosidade como fator de mediação das relações sociais, oferecendo-se como sentido da existência individual e coletiva. Para isso, algumas questões norteiam a análise proposta: quem eram os puritanos? De onde vinham? O que desejavam realizar na Nova Inglaterra? Como – e por quais meios – esse desejo se expressava?

Essas são questões essenciais para melhor compreender os acontecimentos dramáticos que atravessam *Moi, Tituba...*, uma vez que diferentes conflitos nelas implicados atingem frontalmente – e de modo irreversível – o destino da narradora.

Para orientar essa discussão, são mobilizadas algumas noções sobre o puritanismo calvinista na obra mais célebre de Max Weber (2004), *A ética protestante e o espírito do capitalismo*; de Achille Mbembe (2020), *Políticas da inimizade*; e de Stacy Schiff (2019), *As bruxas: intriga, traição e histeria em Salem*. Tenho como horizonte reconstituir, na medida do possível, as condições materiais, religiosas e econômicas que davam lastro ao cotidiano de Salem. Assim, pretendo aproximar-me do “espírito do tempo” – *Zeitgeist* – que permitiu a ocorrência da Caça às Bruxas naquela localidade.

De modo introdutório, Achille Mbembe (2020) oferece, em suas análises acerca da figura do estrangeiro como vetor do medo contemporâneo e orientador de uma agenda política

de negação e enclausuramento da alteridade, uma radiografia contemporânea sobre o tipo de socialização dos afetos que circulam nas sociedades atuais. Esses afetos orientam os estados nacionais modernos no combate àqueles designados como inimigos/àquelas designadas como inimigas – frequentemente enclausurados(as) em uma alteridade absoluta, por vezes ameaçadora, outras vezes exótica, mas, em geral, confinadora de si e do Outro.

Já Stacy Schiff (2019) é uma referência valiosa porque seu trabalho sistematizou uma série de documentos dos autos processuais de Salem, bem como se debruçou sobre os diários pessoais de alguns pastores da época. Com esse material, a autora construiu uma interpretação consistente sobre o funcionamento das instituições políticas e religiosas da Baía de Massachusetts, captando, pelo caminho, importantes nuances do cotidiano da congregação de Salem e de seus membros mais proeminentes à época.

Por exemplo, ela rastreia conflitos de terra envolvendo duas das famílias mais influentes do período na aldeia: os Putnam e os Nurse, cujos embates frontais levaram à morte algumas das mulheres mais influentes do clã Putnam, como a matriarca Rebecca Nurse, acusada e condenada por suposto crime de bruxaria.

De modo objetivo, aqueles designados como perigosos, declarados como inimigos, combatidos fervorosamente, em uma luta implacável até a morte, foram, como sugere Mbembe, enclausurados no lugar de uma Outridade absoluta. Por esse motivo, impõe-se a eliminação de seu ser, dado que sua existência ameaça o modo de ser do outro – ou, para usar uma expressão cara a Weber (2004), o modo de vida.

Nessa perspectiva, esta seção se estrutura do seguinte modo:

- 1) é discutido o conceito de “ascese puritana” e “desencantamento do mundo”, de Max Weber, para se aproximar de modo mais acurado da doutrina puritana levada a cabo na Nova Inglaterra. A reflexão oferece elementos para a parcial reconstituição do “espírito do tempo” – *Zeitgeist* – (Wagner, 2014) que orientava práticas e percepções religiosas daquele período, sendo úteis para a compreensão de seus valores;
- 2) em seguida, são trazidas as contribuições de Stacy Schiff, que permitem um olhar mais detido para a rotina de cultos, o conteúdo veiculado nas pregações dos pastores, as formas de gestão de conflitos, a dissidência política e os interesses que, por vezes, inconfessos, assumiam uma retórica reivindicatória do *status* da própria expressão da vontade soberana de Deus;
- 3) na última parte, é apresentado o “pensamento de circulação e da travessia” de Achille Mbembe (2022, p. 24) como possibilidade de “sair da grande noite” – termo

emprestado de Fanon (2022, p. 323) – que encerra colonizados e colonizadores em circuitos de repetição da violência em suas múltiplas formas; e,

- 4) finalmente, são interpretados os eventos narrados por Tituba, como figura que fora, em certa medida, encarcerada na noção de um Outro perigoso, satânico, cuja existência – por ser representação do mal – deveria deixar de existir.

De orientação doutrinária calvinista, o puritanismo é, como ficou conhecido, um movimento religioso surgido na Inglaterra entre os séculos XVI e XVII. Esse movimento tinha como meta fazer do cristianismo em seu país o mais “puro” possível, “praticado por uma igreja purificada de todo resíduo papista e de todo oficialismo estatal, uma Igreja de doutrina absolutamente ‘pura’ conforme a Sagrada Escritura” (Weber, 2004, p. 288).

Segundo julgavam, a Reforma levada a cabo pela Igreja Anglicana não havia purificado o culto das influências do Catolicismo de Roma. Assim, o puritanismo tinha como horizonte de expectativa estabelecer um culto livre de pomposos rituais luxuosos e destituir os sacramentos católicos.

Por sua doutrina dissidente da fé em seu país, os puritanos foram perseguidos na Inglaterra. Fugindo da caçada religiosa, os “*pilgrims fathers*” – os primeiros pais peregrinos – emigraram para a Nova Inglaterra em 1620 (Weber, 2004, p. 288), onde se estabeleceram, a fim de usufruir da liberdade de culto e demais garantias. Caracterizados pela crença na predestinação dos eleitos – conceito que será abordado mais adiante –, “os puritanos estavam firmemente convencidos de que era o próprio Deus que abençoava os seus com o sucesso no trabalho” (Weber, 2004, p. 121).

Se outrora houvera a condenação do pecado de usura, do acúmulo de riquezas e afins, a doutrina calvinista inverteu de ponta-cabeça algumas noções que condenavam a busca por bens materiais. Em outros termos, a riqueza deixava de ser um grave perigo. Suas tentações, que antes eram vistas como contínuas armadilhas que, alimentando um coração ambicioso, levariam, inevitavelmente, ao distanciamento de Deus, aos poucos, deixaram de ser moralmente reprováveis para se tornarem desejáveis.

Com inspiração na doutrina de João Calvino (1509-1564), da qual derivaram os preceitos puritanos, oferecia-se uma interpretação peculiar para dar resolução ao dilema da salvação. Isso é importante para entender a trajetória do fiel que, não tendo muita certeza do seu destino no Outro Mundo, colocava em primeiro plano a seguinte questão: “Serei eu um dos eleitos? E como eu vou ter certeza dessa eleição?” (Weber, 2004, p. 100).

Assim, visando escapar de possíveis armadilhas retóricas e teológicas de algo tão complexo de se afirmar, mas, ao mesmo tempo, tão fundamental, a doutrina calvinista rejeitava que fosse possível verificar de modo indubitável algo que Deus, por seus desígnios supremos, havia ocultado dos homens – a eleição dos justos. A ideia de predestinação fez sua aparição no mundo moderno europeu e, posteriormente, no euro-americano. Ela foi criada para explicar que existem, desde a fundação do mundo, dois grupos: os eleitos, de um lado, e os condenados ao fogo eterno e à danação nas chamas do inferno, de outro.

Objeto de inúmeras especulações teológicas de toda ordem, carregadas de nuvens de dúvidas acerca de algo tão central que orientava o próprio modo de existir, Calvino encontrou uma resposta que agradou a gregos e troianos. Diante da questão de como o fiel poderia certificar-se de sua eleição para a vida eterna – em latim, a *certitudo salutis*, a certeza da salvação –, ele declarou “que devemos nos contentar em tomar conhecimento do decreto de Deus e perseverar na confiança em Cristo, operada pela verdadeira fé” (Weber, 2004, p. 100).

Segundo a doutrina calvinista, “os eleitos em nada diferem externamente dos condenados, e mesmo todas as experiências subjetivas dos eleitos também são verificáveis nos condenados [...], a única exceção é a firme confiança de quem crê e persevera [...] até o fim” (Weber, 2004, p. 100). A fé, portanto, foi a resposta para contornar possíveis dúvidas de corações ansiosos por uma resolução diante dessa intrincada questão que há muito afligia as almas. Esse estado de incerteza, não raro, conduzia ao flerte com a “presunçosa tentação de penetrar nos mistérios de Deus” (Weber, 2004, p. 100).

Recorrer à crença – elemento profundamente subjetivo que se manifestava na consciência e se expressava por meio do comportamento – foi fundamental para a doutrina dos puritanos. Para eles, “pura e simplesmente um dever considerar-se eleito e repudiar toda e qualquer dúvida como tentação do diabo, pois a falta de convicção, afinal, resultaria de uma fé insuficiente e, portanto, de uma atuação insuficiente da graça” (Weber, 2004, p. 101).

Sempre que a dúvida açoitava o fiel, esse recorre às Escrituras, onde encontra a bússola de sua jornada, guiando-se, sobretudo, pelas palavras do apóstolo Paulo, dirigidas aos Hebreus (11:1): “Ora, a fé é a certeza daquilo que esperamos e a prova das coisas que não vemos”⁸⁵.

Era razoável levar em conta que “o testemunho pessoal da fé perseverante que a graça opera no indivíduo” (Weber, 2004, p. 101) era um dos elementos-chave na peregrinação terrena, entretanto, a sua realização se mostrava um tanto difícil, o que levava a outros

⁸⁵ Disponível em: https://www.bibliaon.com/versiculo/hebreus_11_1/. Acesso em: 8 abr. 2025.

desdobramentos teológicos sobre a justificação da fé, não menos complexos. Essa operação deslocava profundamente a noção de salvação, que passou a ser, nessa perspectiva, uma questão pura e simples de foro individual entre o fiel e Deus, sem mediações.

De modo simples, os sacramentos que na doutrina católica operavam como uma mediação com o divino, se não varridos pela Reforma Protestante, certamente perderam força, pois os termos e o terreno sobre os quais antes se acreditava repousar a salvação foram profundamente remodelados, cedendo lugar à noção de predestinação, segundo a perspectiva calvinista.

Nesse entendimento, não haveria indulgências, tampouco rituais capazes de operar a salvação, posto que essa passava a ser, cada vez mais, uma questão individual – já fora decidida por Deus antes mesmo da fundação do cosmos – daí a noção de predestinação. É nesse contexto que “o desencantamento do mundo” fez sua aparição de modo pioneiro no Ocidente: trata-se da “eliminação da magia como meio de salvação” (Weber, 2004, p. 106).

Na compreensão weberiana, essa mudança doutrinária abalou, de modo irreversível, a cristandade no Ocidente. Antes, “o católico tinha à sua disposição a graça sacramental de sua Igreja como meio de compensar a própria insuficiência”, uma vez que “o padre era um mago que operava o milagre da transubstanciação e em cujas mãos estava depositado o poder das chaves” (Weber, 2004, p. 106).

A partir de então, não era apenas possível, mas necessário “recorrer a ele em arrependimento e penitência”, na certeza de que ele ministraria “expição, esperança da graça, certeza do perdão e dessa forma ensejava a descarga daquela tensão enorme, na qual era destino inescapável e implacável do calvinista viver” (Weber, 2004, p. 106).

No caminho inverso, o fiel puritano passou pela existência enfrentando, a cada passo de sua vida, uma questão fundamental: estou eu em estado de graça ou em condenação? Sob esse ponto de vista, “o Deus do Calvinismo exigia dos seus, não ‘boas obras’ isoladas, mas uma santificação pelas obras erigidas em sistema. Nem pensar no vaivém católico e autenticamente humano entre pecado, arrependimento, penitência, alívio e, de novo, pecado” (Weber, 2004, p. 106). Longe disso, o que passou a ser necessário foi um “método coerente de condução da vida como um todo” (p. 106).

No imaginário religioso puritano, a cada hora e a cada ação, entravam em jogo forças dantescas que balançavam o fiel, a fim de arrancá-lo do caminho da bem-aventurança. Portanto, uma conduta de ferro era o mais indicado caminho para estar firme e resistir no mau

dia, tomando o conselho do apóstolo Paulo, em sua carta aos Efésios 6:13⁸⁶: “Portanto, tomai toda a armadura de Deus, para que possais resistir no dia mau e, depois de terdes vencido tudo, permanecer inabaláveis”.

Sujeitar-se “permanentemente a uma autoinspeção e à ponderação” (Weber, 2004, p. 108) deveria se tornar, paulatinamente, pilar e fundamento centrais da ética protestante. Essa tinha como função a manutenção da salvação dos “santos no mundo”, predestinados que eram desde a fundação do mundo. A reconfiguração da noção de pecado – que outrora fora alvo de repreensão, castigo e penitências de toda ordem – foi, aos poucos, transferida para o pecador.

Em uma complexa inversão da doutrina católica, a fervorosa condenação que antes era direcionada ao pecado passou a ser, segundo a doutrina protestante, dirigida à figura do pecador, que se tornava um entrave na equação da salvação: “o ódio e o desprezo por um inimigo de Deus, alguém que portava em si o estigma da perpétua danação” (Weber, 2004, p. 111). O pecador – e não mais a prática pecaminosa – passou a ser objeto de repúdio, aversão e condenação.

De muitas maneiras, “para os crentes calvinistas”, a lei do “Antigo Testamento erguia-se de igual para igual com o Novo Testamento em matéria de dignidade” (Weber, 2004, p. 112), vindo, pois, a se constituir em uma norma ideal. Assim, sobressaía “no caráter racional” da Antiga Aliança, “o abafamento [dos aspectos místicos e, em geral,] dos aspectos sentimentais da religiosidade” (Weber, 2004, p. 112).

Vinculando-se ao conjunto de textos do Antigo Testamento, como afirma Weber (2004, p. 141), trata-se de um contexto no qual “o pós-morte era tudo, em que a posição social do cristão dependia de sua admissão à santa ceia e em que [...] a atuação do líder religioso na cura de almas, na disciplina eclesiástica e na pregação exercia uma influência”. Essa influência possuía efeitos simbólicos sem precedentes e dos quais “nós modernos simplesmente já não somos capazes de fazer a menor ideia”.

Os poderes religiosos que se manifestavam nessa práxis foram, portanto, plasmadores decisivos do “caráter de um povo”, produzindo, pelo caminho, uma nova tessitura de valores, sensibilidades, percepções e, sobretudo, disposições mentais. Nessa visão, o Outro Mundo se mostrava não apenas uma verdade revelada pelas Escrituras, mas, em muitos aspectos, parecia mais seguro, interessante e certo.

Isso em virtude de o aqui e o agora estarem inexoravelmente marcados pela corrupção da carne, desde que o pecado fez sua aparição no mundo, por meio de Adão e Eva, evento

⁸⁶ Disponível em: <https://www.bible.com/pt/bible/1608/EPH.6.13.ARA>. Acesso em: 8 abr. 2025.

narrado no capítulo 3 do Livro do Gênesis⁸⁷. O produto desse imaginário religioso estava, assim, cimentado em um “sentimento profundo de indignidade decorrente do pecado original” (Weber, 2004, p. 103).

Caminhando inevitavelmente para o fim, cada fiel era convocado a engrossar as fileiras religiosas em combates espirituais diários, uma vez que, segundo a narrativa paulina em sua carta à igreja de Éfeso (Efésios 6:12), “não temos que lutar contra carne e sangue, mas, sim, contra os principados, contra as potestades, contra o príncipe das trevas deste século, contra as hostes espirituais da maldade nos lugares celestiais” (Bíblia, 2009).

Nessa direção, face ao mal absoluto que permeava a vida mundana, cabe indagar: como e sob quais condições seria possível suportar essa vida para aqueles e aquelas que comungavam dessa doutrina? A saída possível é apenas uma: preparar-se, da melhor forma, para o encontro com o Dia do Senhor. Isso porque Ele voltará, conforme Mateus 24:30, “em poder e grande glória” (Bíblia, 2009), para redimir os seus – ou porque a morte, sendo um dado impossível de prever, chega a qualquer um, em qualquer tempo.

Sob essa perspectiva, a bem-aventurança eterna exige do crente uma “autoinspeção sistemática que a cada instante enfrentava [a pergunta]: eleito ou condenado” (Weber, 2004, p. 105). Essa questão está fundamentada na Segunda Carta de Paulo aos Coríntios (2 Coríntios 13:5), em que se lê: “Examinai-vos a vós mesmos, se permaneceis na fé; provai-vos a vós mesmos. Ou não sabeis quanto a vós, que Jesus Cristo está em vós? Se não, é que já estais reprovados” (Bíblia, 2009).

Essa forma de percepção impunha, de modo implacável, uma considerável demanda de autorregulação moral, tolhendo pelo caminho traços de espontaneidade, despojamento e naturalidade. Em outras palavras, certa liberdade de expressão do corpo, da linguagem e das interações sociais tendia a ser reprovada. Em *Moi, Tituba...*, essa é uma das características mais evidentes aos olhos da narradora, que observa as personagens infantis que frequentam sua cozinha com certo tipo de compaixão por suas vidas envoltas em sequidão cotidiana.

Nessa perspectiva, o conjunto de doutrinas do calvinismo, ao privilegiar o racionalismo veterotestamentário, forneceu não apenas uma gramática de comportamento – o que já era bastante –, mas também orientou as disposições mentais, emocionais, subjetivas e psíquicas.

Como resultado, impôs-se a necessidade de uma autoinspeção cotidiana que, por sua vez, produziu uma mudança significativa nas formas de percepção do fiel em relação ao

⁸⁷ Disponível em: <https://www.bible.com/pt/bible/211/GEN.3.17-24.NTLH>. Acesso em: 12 abr. 2025.

pecado: consolidou-se, então, a ideia de que é preciso demonstrar (inclusive a si) santidade e inocência a todo instante. De forma simples, foi se formando, pouco a pouco, a noção de que se estava em pecado – logo, em estado de condenação – até que se prove o contrário.

Segundo Weber (2004, p. 113), o puritano “enxergava o dedo [de Deus] em cada pormenor de sua vida”, e assim, tomando nota dos cálculos de sua autoinspeção, chegava à conclusão de que “sabia por que Deus tomara tal ou qual disposição”.

Em suas incursões pelo campo religioso da Reforma Protestante, a partir da análise de textos, obras e autores que representavam a ética puritana, Weber (2004) observou como algumas características do protestantismo ascético – como a disciplina do corpo, o trabalho árduo, a poupança, a parcimônia no gastar, a sobriedade e a simplicidade no vestir – se expressavam não apenas como signos de devoção e piedade. Sobretudo, tornaram-se sinais de que o trabalho com fins de acumular riquezas era bênção e aprovação divina, uma legítima expressão da bem-aventurança. Trabalhar, poupar e fazer negócios passaram a ter, nos estímulos religiosos, uma fundamentação teológica legítima, interpretada, naquele contexto, como um modo de agradar à divindade.

Sendo basilar a análise realizada por Weber (2004, p. 123-24) para compreender os vínculos e influências religiosas para o desenvolvimento do capitalismo moderno, é possível entender que, no coração da ética protestante, o que pulsou com mais intensidade foi a noção de que se adquire, “pelo trabalho, a certeza de ir” gozar a bem-aventurança eterna “no Outro Mundo”.

Essa certeza era o que trazia algum conforto e alívio para a comunidade de Salem, que, no mais, estava ancorada em uma conduta de vida ascética, marcada por um considerável regramento de si, das paixões, dos vícios e comportamentos julgados inadequados para o eleito de Deus. Assim, o autor intuiu que o modo de produção capitalista moderno tinha, no conjunto das disposições mentais e espirituais do protestantismo, seu maior fiador.

Em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Weber (2004, p. 137) não analisa as instituições sociais objetivas das igrejas protestantes, entretanto, investiga os “efeitos que a apropriação subjetiva da religiosidade ascética por parte do indivíduo estava talhada a suscitar na conduta de vida”. Dessa maneira, propôs uma inter-relação que vinculava as “disposições” religiosas que o protestantismo calvinista apregoava como sinal de eleição para a bem-aventurança eterna e as necessidades práticas de uma vida metódica, calculada e racionalizada, exigidas pelo capitalismo. Em prosa weberiana, os bens de salvação demandavam uma conduta de vida metódica e racional, que salvaguardava a predestinação no porvir.

De outra maneira, a doutrina da predestinação convidava o crente a considerar-se salvo, sendo, portanto, interpelado a agir como tal, a fim de que se estabelecesse uma rotina de autocontrole, disciplina e sobriedade. Diferentemente do que apregoava o Catolicismo Apostólico Romano, a ação de salvação não era algo a se realizar na solidão de um autoexílio monacal-extramundano, nem em peregrinações, tampouco em horas incessantes de liturgia e sacrifício no templo. Ao contrário, a ação deveria ser realizada cotidianamente no exercício da profissão no mundo, daí a noção weberiana de ascese intramundana.

A complexa questão de como viver em santidade se colocava. Muitos se perguntavam se era necessário se retirar do mundo para levar uma vida monacal apartada do pecado. A doutrina calvinista, contudo, propôs “a ideia da necessidade de uma comprovação da fé na vida profissional mundana” (Weber, 2004, p. 110). Essa proposta se fundamentava no pedido de Cristo, registrado no Evangelho de João (17:15): “Não peço que os tires do mundo, mas que os livres do mal” (Bíblia, 2009). Em outros termos, convocado a exercer sua fé no meio secular, o fiel tem a possibilidade de dar testemunho de sua crença em sua vida cotidiana.

Segundo Weber (2004, p. 221), a Reforma conduziu a ascese racional cristã e a metódica de vida para fora dos mosteiros para introduzi-las na vida profissional mundana. Ele identificou que havia certas “afinidades eletivas” que operavam uma convergência entre uma ética religiosa proposta pela doutrina calvinista e certo comportamento econômico. O estilo de vida ou o modo de se conduzir na vida oferece um fértil terreno para florescer a ética do trabalho e sua assunção ao status de ofício como dádiva e vocação oferecida pela divindade como meio de expressão e glorificação de Deus na terra.

Assim, o acúmulo de riquezas que antes era fortemente desencorajado – pois afastava o coração da presença de Deus, gerava cobiça e multiplicava a fome pelo ouro, que nunca cessa – se inverte de ponta-cabeça. Nessa nova doutrina, acumular bens se tornou o modo como Deus escolhera para premiar os seus eleitos. A concepção de riqueza foi substituída por sua associação à bem-aventurança eterna.

De modo global, Max Weber (2004, p. 36) compreende que a doutrina calvinista gerou um *ethos* que “coincide” com as operações de negócios capitalistas que, portando em si a noção de organização empresarial racional burguesa, para crescer, exige um trabalho árduo, contínuo, sistemático, metódico e de pouco ou quase nenhum descanso. De sorte que ganhar dinheiro, acumular bens e aspirar à prosperidade financeira passou a ser outra (ou a nova e legítima) modalidade de aspirar à salvação, comprovando, pelo caminho, o trabalho de regeneração espiritual operado pela fé.

A considerar válidas as intuições weberianas, é possível afirmar que, agora, o acesso ao sagrado passava a ocorrer por meio da metódica conduta de vida racional e da realização do trabalho como vocação. Segundo o autor, devoção, regulação, sobriedade, racionalização – esses elementos, operando em conjunto – expressam-se no que ele chamou de “metódica conduta da vida”. Essa, por seu turno, deu contornos à prática religiosa ao mesmo tempo em que inspirou comportamentos também econômicos.

Novamente, noções como disciplina, autocontrole, vigilância e racionalidade se constituíram e ganharam forma no protestantismo e, por conseguinte, convergiram para o espírito do capitalismo. Estando o destino dos fiéis decidido e esses desconhecendo o teor da decisão, não cabe, segundo a doutrina calvinista, nenhum tipo de ato religioso que carregue a possibilidade de mudar a sentença da predestinação. Dessa forma, compete ao fiel unicamente trabalhar na sua profissão, executando suas tarefas do modo mais racional possível a fim de glorificar a divindade.

Nessa direção, ascese, asceticismo ou asceta, em seu original grego, significa “exercício físico”, mas, quando esse conceito migra para o campo religioso, passa a significar, segundo Weber (2004, p. 279), “o controle austero e disciplinado do próprio corpo através da evitação metódica do sono, da comida, da bebida, da fala, da gratificação sexual e de outros prazeres deste mundo”.

O autor faz, no entanto, distinção entre dois tipos de ascese: “a ascese do monge, que se pratica ‘fora do mundo’”, marcadamente, uma prática realizada em mosteiros, em estados de reclusão e isolamento social; e, de outro, “a ascese do protestante puritano, que é ‘intramundana’, fazendo do trabalho diário e metódico um dever religioso”. Em outras palavras, a doutrina de João Calvino entende que a forma mais adequada de cumprir a vontade divina não é exilar-se do mundo, mas realizar os desígnios de Deus “no meio do mundo” (Weber, 2004, p. 279-80).

O conjunto de crenças que Weber traduz no conceito de ascese puritana opera, em Maryse Condé, como gerador de conflitos que sugam Tituba para dentro do redemoinho das bruxas e seus caldeirões. A palavra “conflito” é central para a escrita de Maryse Condé, que posiciona sua obra em aberta divergência com os colonizadores.

Essa divergência se expressa não apenas em uma visão religiosa, mas, especialmente, pelo fato de essa estrutura social ter como base a exploração da força de trabalho daqueles que

foram convocados a se submeter ao poderio colonial. Nas palavras de John Indien: “Tituba, o mundo inteiro trabalha para nossa ruína” (Condé, 2017, p. 94, tradução minha)⁸⁸.

Em sua obra *Subjectivités et Écritures de la Diaspora Francophone*, Bodia Bavuidi (2015, p. 10, tradução minha)⁸⁹, ao discutir o *status*, limites e possibilidades das escrituras da diáspora do mundo francófono, ressalta que, no espectro estético dos romances da diáspora, há uma “tensão dialética entre o imaginário caribenho ou africano e o imaginário europeu. Situado na encruzilhada de histórias e de tradições diversas, o sujeito diaspórico é transnacional. Ele emerge da negociação entre dois ou vários espaços e experiências culturais”. Como resultado, assinala a autora, “a subjetividade diaspórica exprime o status dinâmico de um *self* flexível, de modo que os movimentos espaço-temporais de sua experiência vivida fazem dele o produto de diversos encontros”.

Nesse sentido, defende Bavuidi (2015, p. 10): “não apenas essa experiência vivida encerra uma pluralidade de memórias, mas ele é também participante de uma perpétua relação conflitual nos múltiplos espaços que atravessa”. Habitando uma subjetividade atravessada por várias camadas, o sujeito afrodiaspórico, durante sua jornada, “deve constantemente negociar sua passagem entre sua própria historicidade e as regras de vida dos lugares que frequenta, entre seu passado e o presente do espaço estrangeiro, ou ainda entre sua identidade pessoal e o *habitus* da nova coletividade”.

As relações conflituosas que a narradora atravessa no “espaço estrangeiro” divergem frontalmente do “*habitus* da nova coletividade” (Bavuidi, 2015, p. 10) do qual ela é chamada a participar. Isto é, no interior da vila e da doutrina dos puritanos calvinistas, algumas consequências são inevitáveis, como a condenação de qualquer prática mágico-religiosa que diferir daquele preceito, que será fortemente punida, bem como a ideia de que a predestinação à salvação e/ou à condenação está no centro da vida prática.

Igualmente, atravessando todas as esferas da vida, do amanhecer ao anoitecer, o fiel estará preocupado em autoexaminar-se para saber se a fé continua irrepreensível. Nessa atmosfera, paradoxalmente, permeada por crenças mágicas, a personagem protagonista de

⁸⁸ Texto original: “Le monde entier travaille à notre perte!”.

⁸⁹ Texto original: “[Il y a dans] l’univers des romans de la diaspora une tension dialectique entre l’imaginaire caribéen ou africain et l’imaginaire Occidental. Située au carrefour d’histoires et de traditions diverses, le sujet diasporique est transnational. Elle émerge de la négociation entre deux ou plusieurs espaces et expériences culturelles. Aussi, la subjectivité diasporique exprime le statut dynamique d’un soi flexible. En effet, les mouvements spatio-temporels de son vécu font de lui le produit de plusieurs rencontres. Non seulement son vécu recèle une pluralité de mémoires, mais il est aussi engagé dans une perpétuelle relation conflictuelle dans les espaces multiples qu’il traverse. Au cours de son aventure, il doit constamment négocier son passage entre sa propre historicité et les règles de vie des milieux qu’il fréquente, entre son passé et le présent de l’espace étranger, ou encore entre son identité personnelle et les *habitus* de la collectivité nouvelle”.

Moi, Tituba... enfrentará a fúria puritana, sendo acusada e julgada em Salem pelo suposto crime de bruxaria.

Movendo-se no terreno da religiosidade calvinista, o estudioso alemão Max Weber (2004) é aqui mobilizado em razão de sua compreensão acerca da doutrina da predestinação como fundamento dogmático da moralidade puritana. Esse princípio engendrava, de um lado, uma conduta de vida ética, metodicamente racionalizada; de outro, operava um repúdio fervoroso a qualquer gesto, prática e/ou sinal daquilo que era entendido como superstição e magia. Para Weber (2004), a racionalização da conduta de fé no que se refere aos bens de salvação imprimia uma considerável tendência a rejeitar, negar e mesmo combater os elementos considerados mágicos e/ou supersticiosos.

Nessa direção, a vida dos fiéis, vigiada e regrada a cada passo, demandava um estilo de vida que, embora intramundano, tinha como objetivo a purificação como fim último da existência. Sob essa lógica, talvez tenha sido Weber (2004) um dos primeiros intérpretes da modernidade a captar as nuances da experiência religiosa protestante e seus desdobramentos mais sutis para compreender o Ocidente contemporâneo em suas intrincadas relações conflituosas, seja de ordem econômica, cultural, material e/ou religiosa.

O filósofo alemão, em viagens aos Estados Unidos, nos anos de 1902 e 1903, se interessou por compreender de que modos foram gestadas as condições necessárias para que o protestantismo calvinista ganhasse terreno como uma ética religiosa.

O calvinismo, racionalizando as condutas de fé, trabalharia, em paralelo, para gerar aquilo que Weber (2004, p. 106) chamou de “desencantamento do mundo”, isto é, “a eliminação da magia como meio de salvação”. Havia, nesse contexto, uma percepção de que a salvação era, não apenas fruto da fé, mas, sobretudo, um trabalho cotidiano de um operário da fé na (in)certeza de ser eleito de Deus. O fiel era interpelado a acreditar que, sim, era um predestinado. Por isso, era instado a provar sua eleição por meio de uma rotina de fé pautada na autoinspeção constante e no trabalho racionalizado como formas de glorificar a Deus (Weber, 2004).

O imaginário religioso que inspirava e dava suporte àquela comunidade talvez não esteja tão distante das formas contemporâneas vinculadas à fé e aos modos de interpretar e instrumentalizar a Bíblia. O mundo está marcado pelo retorno fervoroso de práticas mágico-religiosas, por uma religiosidade pentecostal que, pretendendo exorcizar o medo generalizado, torna-se, ela mesma, a fonte daquilo que pretende combater.

Talvez não seja exagero considerar que, em contexto mais imediato – no Brasil, mas também nos Estados Unidos –, a força de uma mentalidade mágico-religiosa retorna de forma

mais orgânica. Isso ocorre à medida que surgem demandas afetivas e de sentido que pedem não apenas uma passagem, mas especialmente explicações em um mundo em vertiginosa mutação social, cujo entendimento escapa à primeira vista.

Essa realidade gera uma miríade de dúvidas, desentendimentos, desagregação e sensações de esgarçamento das relações sociais, em um contexto marcado por crises econômicas e sociais decorrentes das novas formas de produção e exploração do trabalho, pelo aprofundamento da precariedade da vida e pelo fechamento de horizontes de mudança.

Assim, para enfrentar medos inconfessos e fantasias de desintegração social, espiritual e econômica, engendradas sob a lógica neoliberal, a recorrência a discursos mágico-religiosos opera como recurso explicativo e fonte de sentido diante do caos. Esses discursos atribuem a espíritos maléficos e entidades malfazejas as operações mundanas responsáveis por tornar a vida social um fardo cada vez mais difícil de suportar.

Sob essa visão, ao longo desta seção, são estabelecidas algumas possibilidades de conexão entre a Caça às Bruxas de Salem, ocorrida no século XVII, e aquilo que Achille Mbembe (2022) denominou “as políticas da inimizade” – dinâmicas que ganham terreno neste primeiro quarto do século XXI. Trata-se de uma retórica que produz, alimenta e vincula a figura do estrangeiro, entre outros sujeitos, à ameaça à nação. Nesse movimento, replicando as dinâmicas retóricas e religiosas, criam-se novos bodes expiatórios, não sem o risco de instaurar uma espécie de nova caça às bruxas – uma lógica que, no limite, queima pelo caminho os dejetos humanos e os indesejáveis.

Destaca-se, nesse contexto, o imigrante⁹⁰ cuja exclusão ganha contornos cada vez mais violentos. Exemplo disso foi a repatriação de brasileiros deportados dos Estados Unidos, em janeiro de 2025, conduzidos em voos fretados, algemados e acorrentados – episódio que revive formas de punição inquisitórias, num espetáculo de profunda desumanização.

Oportuno dizer que o foco aqui não está na problematização do capitalismo moderno de cunho pequeno-burguês. Aspectos como sua nascente, suas contradições, sua burocratização e seus desdobramentos posteriores, embora relevantes, já foram amplamente analisados pelo estudioso alemão. O objetivo, neste caso, é a radiografia que ele realizou do perfil religioso moldado pela doutrina calvinista. Essa abordagem permite revisitar o imaginário religioso em seus primórdios.

⁹⁰ Disponível em: https://www.estadao.com.br/estadao-verifica/algemados-crimes-voos-imigrantes-deportados-eua/?srsltid=AfmBOorr9U098iySViB8zFfnFXjYsiDW9fHKOfYn66VuuF_wrS1BDiH4. Acesso em: 10 abr. 2025.

Mais especificamente, destaca-se o conceito de ascese levado a cabo pelo calvinismo. Esse princípio aponta para traços de racionalização da vida, da personalidade e do estilo de vida que, oriundos dessa tradição teológica, guardam estreita relação com a noção da predestinação. Em linhas gerais, essa doutrina formula a noção de salvação nos seguintes termos: sendo Deus Todo-Poderoso, teria Ele decidido, desde a criação da humanidade, quem seria salvo e quem estaria condenado. Em outras palavras, a vontade soberana de Deus reinaria impávida, pura e imutável. Nada poderia ser feito para alterar aquilo que Ele estabelecera antes mesmo da fundação do mundo.

Assim, em sua célebre conclusão de *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Weber (2004) afirma que, em seu tempo, o trabalho constante, firme, autodisciplinado e incessante – a ética do trabalho – perde todo o seu sentido cultural, moral e de realização espiritual. Passou a ser solicitado pelo capitalismo como um fim em si. Lembrando o pensamento de Richard Baxter, observa Weber (2004, p. 165): “o cuidado com os bens exteriores devia pesar sobre os ombros de seu santo apenas, ‘qual leve manto de que se pudesse despir a qualquer momento’. Quis o destino, porém, que o manto virasse uma rija crosta de aço”.

Feitas essas considerações sobre a relação dos puritanos com sua doutrina – o pecado, a salvação, a predestinação e, enfim, o caminho do crente para o Outro Mundo –, propõe-se trazer ao diálogo algumas reflexões da estudiosa estadunidense Stacy Schiff (2019). Em sua obra *As bruxas: intriga, traição e histeria em Salem*, Schiff oferece uma radiografia das disputas políticas, dos conflitos por terras e do choque entre interesses materiais e simbólicos que pululavam no interior de Salem. Ela aprofunda a análise de rixas, desentendimentos e ressentimentos que, em alguns casos, remontavam às primeiras gerações dos “pais peregrinos”.

Esses fatores se somavam a uma atmosfera marcada por diversos medos, ansiedades e repressões. Acima de tudo, havia a sensação de danação eterna que pulsava no coração da comunidade puritana. Esse conjunto de elementos influenciou consideravelmente o desfecho das perseguições que culminaram na Caça às Bruxas em Salem.

4.3 Rumo à Boston: ao navio, outra vez

A partir do capítulo cinco, tem-se o início da travessia do Mar do Caribe rumo a Boston, a bordo do navio *Blessing*, sob a tutela do novo senhor e sua família: “De joelhos,

esfarrapados dos infernos! Eu sou seu novo senhor! Eu me chamo Samuel Parris” (Condé, 2017, p. 47, tradução minha)⁹¹.

Se antes o cotidiano era ruim, agora uma nova camada de agressões se apinha em torno de Tituba, agravada pelo fato de o novo senhor ser uma figura agressiva, hostil e supersticiosa. Ele andava a enxergar o demônio onde quer que seus olhos repousassem – característica que não passava despercebida nem mesmo pelas pessoas mais próximas, como sua esposa, que reprovava veementemente esse comportamento.

A bordo do navio, o reverendo decide formalizar o casamento da narradora, seguindo os ritos cristãos. Chama os noivos a se apresentarem e, após aspergir um pouco de água sobre a cabeça de Tituba, ordena que se ajoelhem: “Ele nos ordenou que nos ajoelhássemos um ao lado do outro. Ele se aproximou e sua sombra nos cobriu, obscurecendo a luz do sol. – John e Tituba Indien, eu vos declaro unidos pelos laços sagrados do casamento para viverem e ficarem juntos em paz até que a morte vos separe” (Condé, 2017, p. 48, tradução minha)⁹².

Os gestos, as palavras e até mesmo os silêncios que atravessam as interações envolvendo o reverendo são elementos geradores de medo e ansiedade para todas as mulheres sob sua tutela – mas, principalmente para Tituba, que sente emanar dele uma sombria energia, perceptível em cada interação que estabelece com as demais personagens femininas. Em sua presença, a narradora se sente suando como se estivesse acometida “de malária, cólera ou febre tifoide. Eu não ousava olhar na direção de Samuel Parris de tão grande horror que sua figura me causava” (Condé, 2017, p. 48, tradução minha)⁹³.

Ao considerar a descrição do perfil de seu novo senhor, Tituba nota que outra pessoa também nutre sentimentos de temor e angústia em relação ao reverendo: sua esposa, Élizabéth Parris. “Alguém compartilhava o pavor e a repugnância que me inspirava Samuel Parris, e eu não tardei a perceber: sua esposa, Élizabéth” (Condé, 2017, p. 49, tradução minha)⁹⁴.

No primeiro contato, Tituba percebe certa abertura pela senhora Parris, que, doente, encontrava-se à beira da morte em seu leito: “sorriu para mim e disse com uma voz tão suave quanto as águas do Rio Ormonde: – Você é Tituba? Como deve ser cruel para você ser separada dos seus. Do seu pai, da sua mãe, do seu povo...” (Condé, 2017, p. 49, tradução

⁹¹ Texto original: “– À genoux, râclures d’enfer! Je suis votre nouveau maître! Je m’appelle Samuel Parris”.

⁹² Texto original: “Il nous commanda de nous agenouiller l’un à côté de l’autre. Il s’avance et son ombre nous couvrit, obscurcissant la lumière du soleil. – John et Tituba Indien, je vous déclare unis par les sacrés liens du mariage pour vivre et rester en paix jusqu’à ce que la mort vous sépare”.

⁹³ Texto original: “Une sueur glacée ruisselait entre mes omoplates comme si j’allais être prise par la malaria, le choléra ou la typhoïde. Je n’osais regarder dans la direction de Samuel Parris tant l’horreur qu’il me causait était immense. “Autour de nous, la mer était bleu vif et la ligne ininterrompue de la côte, vert sombre”.

⁹⁴ Texto original: “Quelqu’un partageait l’effroi et la répugnance que m’inspirait Samuel Parris, je ne tardai pas à m’en apercevoir: sa femme Élizabéth”.

minha)⁹⁵. Essas palavras impressionam a narradora de tal modo que a deixam desconcertada, pois era a primeira vez que escutava alguém se dirigir a ela com alguma delicadeza, cuidado e, sobretudo, mencionando a traumática separação de sua terra, de sua família e de seu povo.

Esse momento de encontro entre essas duas mulheres – cada uma fragilizada à sua maneira – cria um campo de afinidade baseado em certo companheirismo, uma vez que ambas enfrentavam a rispidez e violência da personagem Samuel Parris.

Para impressionar ainda mais a jovem Tituba, sua senhora, ao constatar sua beleza, expressa sua admiração, elogiando-a: “– Como você é linda, Tituba! – Linda? Eu pronunciei essa palavra com incredulidade, porque o espelho que me deram Susanna Endicott e Samuel Parris tinha me convencido do contrário” (Condé, 2017, p. 50, tradução minha)⁹⁶. Ao ouvir essa afirmação, Tituba é tomada por uma surpresa, pois “o espelho” com que seus patrões a miravam havia apagado a possibilidade de haver algum tipo de beleza em seu rosto.

Consoante Bavuidi (2015, p. 31, tradução minha)⁹⁷, “a construção da subjetividade torna-se possível tanto pela percepção que o sujeito tem de si quanto pela dinâmica de interação do eu com os outros”. Nesse caso, ao que parece, a mirada colonizadora roubara não apenas a força de trabalho, mas, fundamentalmente, havia capturado seu imaginário sobre si, de modo que esse contato prolongado já iniciara “uma devastação psíquica infligida através dos retratos sistematicamente negativos” (Stam; Shohat, 2006, p. 289) que, aos poucos, Tituba internaliza.

Por algum tempo, essa percepção se mantém, e até parece haver esse afeto entre as duas mulheres. Nesse viés, ambas estavam sujeitas ao poder masculino. Tituba, que anteriormente não recebera de ninguém qualquer palavra de conforto em relação ao seu povo, à sua família e à sua dura existência, é inundada por uma alegria até então desconhecida.

Em outros termos, sua vida trágica e sua condição de mulher preta da diáspora são reconhecidas por uma mulher branca. Suas dores são, em algum nível, acolhidas pela fala de Élizabeth Parris – essa situação não é pouca coisa, visto que risos e gentilezas se tornaram mais e mais escassos desde o dia em que deixara sua cabana para viver ao lado de seu marido. Assim, do olhar de uma mulher branca, em posição de superioridade racial e social, logo considerada humana, surgem lampejos afetivos que afastam a brutalização imposta ao seu corpo negro, ao mesmo tempo em que o humaniza.

⁹⁵ Texto original: “Elle me sourit et fit d’une voix aussi plaisante que l’eau de la rivière Ormonde: – C’est toi, Tituba? Comme cela doit être cruel pour toi d’être séparée des tiens. De ton père, de ta mère, de ton peuple...”

⁹⁶ Texto original: “– Que tu es belle, Tituba! – Belle? Je prononçai ce mot avec incrédulité, car le miroir que m’avaient tendu Susanna Endicott et Samuel Parris, m’avait persuadée du contraire”.

⁹⁷ Texto original: “La construction de la subjectivité est rendue possible à la fois par la perception que le sujet a de lui-même et par la dynamique de l’interaction du je avec les autres”.

Tituba, em um movimento de espelho, enxerga-se por meio do olhar de sua senhora e, nesse feliz lampejo, vê-se possuindo outras características de beleza e sensibilidade: ela é bela! Nesse encontro da alteridade, Tituba se percebe gente. Mesmo que breve e parcial, essa outra maneira de representação e percepção é forte o bastante para lhe dar novo vigor.

Representações negativas sobre corpos colonizados desempenharam importante função para legitimar as agressões a que esses corpos foram submetidos. Arquitetar o não europeu como elemento da barbárie, com gestual animalesco, traços próximos dos macacos, que seriam guiados pelos instintos mais primitivos, mostrou-se eficaz instrumento para a construção do edifício colonial: a desagregação e supressão de quaisquer valores positivos em relação aos povos autóctones passaram por um brutal processo de desconstrução.

Como antítese às reflexões anteriores, vale retomar o contato inicial que a narradora teve com sua primeira senhora, Susanna Endicott, quando essa proibiu Tituba de tocar seus alimentos, pois sentia nojo de suas mãos: “Você vai lavar e passar a roupa. Mas não vai se ocupar da comida. Eu mesma irei cozinhar, porque não suporto que vocês, negros, toquem os meus alimentos com suas mãos descoloridas e cerosas” (Condé, 2017, p. 28, tradução minha).

Conforme lembra Grada Kilomba (2019, p. 125), a imagem de sujeira associada ao corpo negro é evocada como sintoma de anseios que o branco tem em relação ao contato com o outro: há um “medo do contágio racial”. A palavra contágio é bastante evocativa porque descreve como, no inconsciente branco, a negritude é fantasiada como uma doença, uma maldição corpórea com a qual o sujeito branco tem medo de se contaminar.

A cena descrita causara um desconforto desconhecido, até então, gerando profundo mal-estar; ao olhar para suas mãos, não via como era possível enxergar nelas a repugnância que a senhora mencionava.

Ainda que a posição de subalternidade perdure, caminhando mesmo para se aprofundar à medida que o navio se afasta de Barbados, nesse momento, há uma mudança no modo como a nova senhora a percebe, o que constitui um elemento importante para os desdobramentos seguintes da narrativa, dado que essa interação de amenidade inspira, em Tituba, alguma sensação de acolhimento e/ou contentamento.

Diante da nova senhora, cujo elogio inesperado provoca bem-estar, Tituba o recebe com incredulidade. Como recompensa pelo lampejo de humanidade, Tituba sente ser invadida por uma compaixão por aquela mulher adoecida. Movida por esse impulso, decide usar todos os seus conhecimentos para curá-la: “Alguma coisa se desatou em mim e me ofereci, movida

por um impulso irresistível: senhora, deixe-me cuidar de ti” (Condé, 2017, p. 50, tradução minha)⁹⁸.

Apesar da brevidade do diálogo entre ambas, a moribunda senhora, num gesto ambíguo de proximidade, toma as mãos de Tituba e diz: “Ela sorriu e tomou minhas mãos: – Tantos outros já tentaram antes de ti e não conseguiram. Mas é verdade que tuas mãos são doces. Doces como flores cortadas”. Esse comentário, além de sugerir alguma forma de acolhimento, reitera as brutais separações que marcaram a curta vida da narradora. A fala da senhora Parris carrega, ao mesmo tempo, um gesto de ternura e o peso simbólico das perdas que Tituba enfrentou.

Ouvindo essa comparação, contente, Tituba diz: “– A senhora já viu flores negras, é? Ela pensou um pouco e, então, respondeu: – Não, mas, se existirem, elas hão de ser parecidas com as tuas mãos” (Condé, 2017, p. 50, tradução minha)⁹⁹. Uma série de eventos acontece, estreitando o elo entre as duas mulheres. Emerge, ainda que provisoriamente, uma amizade solidária.

O conjunto de elementos que surge nessa cena constitui algo novo e de considerável importância, haja vista que, até esse momento da narrativa, Tituba recebera única e exclusivamente palavras de mau agouro, xingamentos, acusações e toda sorte de infortúnios simbólicos. Vale lembrar sua relação com a senhora anterior, proprietária de John Indien, que não precisou de muito esforço para desenhar “a linha abissal” (Santos, 2022), existente entre Tituba e o mundo dos brancos.

Dessa vez, Tituba é afetada pelo toque físico, pelo olhar brando, pelo cheiro de sua senhora – elementos que formam um pequeno terraço afetivo, conferindo algum valor à sua existência. Ela guardará isso como memória preciosa, embora, mais tarde, caia em infortúnio ao buscar uma vez mais a realização do contato afetivo, o qual já não terá lugar. Sua senhora terá amigas brancas, suas iguais, com quem interagir, trocar confidências e partilhar desilusões.

Em se tratando de uma relação profundamente desigual, a compaixão de Tituba talvez possa ser interpretada como uma espécie de dívida inconsciente, como se tivesse recebido uma dádiva e, por isso, sentisse quase um dever de recompensar sua senhora Élizabeth Parris. Essa, constantemente doente e submetida à tirania do marido, faz pequenas concessões à

⁹⁸ Texto original: “Quelque chose se dénoua en moi et j’offris, mue par une irrésistible impulsion: – Maîtresse, laisse-moi te soigner!”.

⁹⁹ Texto original: “Elle sourit et me prit les mains: – Tant d’autres ont essayé avant toi et n’y sont pas parvenus! Mais c’est vrai que tes mains sont douces. Douces comme des fleurs coupées. Je raillai: – Vous avez déjà vu des fleurs noires, vous? Elle réfléchit un instant puis répondit: – Non, mais s’il en existait, elles seraient pareilles à tes mains”.

personagem. Tituba, desde o primeiro contato, acredita haver, entre ambas, algo que pode ser partilhado em um pacto de silêncio e cumplicidade.

Esse pacto se sustenta em dois elementos fundamentais: o ódio comum ao pastor – figura que impõe medo a todas – e o fato de serem mulheres que, respeitadas as diferenças de raça e posição social, experimentam alguns sofrimentos impostos por sua condição.

A amistosa conversa entre as duas se desenrolava quando, bruscamente, Samuel Parris abriu a porta com um empurrão brutal e pôs fim à interação. Não o fez sem antes destilar um pouco da sua ignomínia habitual, tão peculiar: “Élizabeth, você está louca? Você deixa essa negra chegar perto de você! Some, Tituba, e rápido!” (Condé, 2017, p. 50, tradução minha).

Interrompida a interação, mais tarde, Tituba passa a cuidar solenemente de sua senhora, que lhe dirige alguns afagos e a observa com certa piedade. Isso, de algum modo, atinge o centro das emoções de Tituba que se vê humanizada por esse olhar branco que oferece um breve lampejo de acolhimento e humanidade.

Esse breve encontro afetivo das duas mulheres durante a viagem de navio produz laços de comunhão, de amparo mútuo, que se intensificam quando acontece este episódio: à hora de dormir, o reverendo ordena que todos se juntem para orar e confessar os pecados. As crianças falam o que fizeram de errado e pedem perdão. Depois, John Indien diz uma infinidade de coisas fúteis e é perdoado.

Quando lhe coube a palavra, Tituba expressou: “Quando chegou a minha vez de confessar, um tipo de fúria me invadiu que era, sem dúvida, uma outra face do medo que Samuel Parris me inspirava, e eu disse em voz firme: – Por que me confessar? O que se passa pela minha cabeça e meu coração diz respeito somente a mim” (Condé, 2017, p. 53, tradução minha)¹⁰⁰. A resposta cortante e sua impostação de voz – algo frontalmente proibido para uma pessoa em sua condição – foram revidadas com um tapa no rosto: “Ele me bateu. Sua mão, seca e cortante, chegou a machucar minha boca e ensanguentá-la” (Condé, 2017, p. 53, tradução minha)¹⁰¹.

Frente à inesperada cena e à violência sofrida por Tituba, a senhora Parris se indignou. Repreendeu asperamente seu marido, mas também foi alvo de uma bofetada: “Ao ver o filete de sangue que escorria, a senhora Parris retomou as forças, se endireitou e disse com fúria:

¹⁰⁰ Texto original: “Quand vint mon tour, une sorte de rage m’envahit qui n’était sans doute que l’autre face de la peur que m’inspirait Samuel Parris et je fis d’une voix ferme: – Pourquoi me confesser? Ce qui se passe dans ma tête et dans mon cœur ne regarde que moi”.

¹⁰¹ Texto original: “Il me frappa. Sa main, sèche et coupante, vint heurter ma bouche et l’ensanglanta”.

Samuel, não tens o direito...! Ele também bateu nela. Ela sangrou também. Este sangue selou a nossa aliança” (Condé, 2017, p. 53, tradução minha)¹⁰².

Durante a travessia, essa aliança emerge como um pequeno refúgio para Tituba, a senhora Parris e Betsey, sua filha: “Juntas, nós inventávamos mil truques por nos encontrarmos na ausência daquele demônio que era o reverendo Parris” (Condé, 2017, p. 53, tradução minha)¹⁰³. Os cuidados de Tituba – com suas histórias antes de dormir, momentos de descontração a sós, os óleos que passava em sua pele doente, o afago nos cabelos –, não tardaram em fazer efeito em sua aparência física e em seu estado emocional. “Eu penteava seus longos cabelos loiros, que, sem tranças e livres do coque, batiam no tornozelo. Eu esfregava o óleo, que Man Yaya tinha me ensinado a preparar secretamente, em sua pele doente e pálida, que pouco a pouco ganhava vida em minhas mãos” (Condé, 2017, p. 53, tradução minha)¹⁰⁴.

Diante dessa nova possibilidade de construção de vínculos sociais, Tituba revela uma postura ambígua na sua relação com o mundo branco. Ao mesmo tempo em que rejeita a autoridade e procedência do pastor Samuel Parris, alimenta certa aproximação com sua esposa e a filha Betsey. De alguma forma, esse mundo branco que a massacra também lhe parece atraente.

Esse olhar ambivalente está atravessado pelas contradições geradas no seio da escravidão, das quais Tituba não consegue escapar. No convívio com as mulheres brancas, aos poucos, vão se formando alguns laços – mesmo que superficiais e frágeis –, capazes de fazê-la acreditar ser possível algum sentimento que as una como mulheres. Essa hipótese, segundo a própria narradora, poderia operar como elo afetivo, conforme sugerem os excertos anteriormente discutidos.

Depois de semanas em alto-mar, chegaram a Boston, uma cidade enorme e movimentada, uma realidade impensável que surpreendeu a narradora em todo momento, com casas enormes, multidões em constante agitação e gente preta em quantidade ainda não vista.

Seguiram para a casa onde iriam residir. Depois de andarem bastante, chegam ao local – uma casa velha de madeira, com ares de abandono: “Ao barulho de nossos passos, dois ratos

¹⁰² Texto original: “À la vue de ce filet rouge, maîtresse Parris retrouvait des forces, se redressait et fit avec fureur: – Samuel, vous n’avez pas le droit...! Il la frappa à son tour. Elle saigna, elle aussi. Ce sang scella notre alliance”.

¹⁰³ Texto original: “Ensemble, nous inventâmes mille ruses pour nous retrouver en l’absence de ce démon qu’était le révérend Parris”.

¹⁰⁴ Texto original: “Je peignais leurs longs cheveux blonds, qui, une fois libérés du carcan des tresses et des chignons, leur tombaient jusqu’aux chevilles. Je frottais d’une huile dont Man Yaya m’avait confié le secret leurs peaux malsaines et blafardes qui peu à peu, se dorèrent sous mes mains”.

saíram correndo, enquanto um gato preto que dormitava nas cinzas empoeiradas se levantou preguiçosamente e passou para o cômodo ao lado”.

Tomados de assombro e medo, continua a narradora: “Eu não saberia descrever o efeito que esse infeliz gato preto produziu nas crianças, também sobre Élizabeth e Samuel Parris. Este último acorreu ao seu livro de oração e se pôs a recitar uma oração interminável” (Condé, 2017, p. 57, tradução minha)¹⁰⁵. Ver o gato produz enorme desconforto que chega a ser quase um indicativo de maldição daquele lugar.

O animal que descansava indolentemente em companhia de dois ratos é interpretado como a própria encarnação do demônio, pondo todos em polvorosa. Todos se agitam, exceto Tituba e John Indien, que restam indiferentes a todo o ritual de orações e de repreensões emanados pelo reverendo. Para eles, que acreditam piamente no poder do maligno, o gato preto não representa ameaça, é uma companhia familiar.

É a primeira vez que veem o maligno em forma de gato, mas longe de ser a última. Faltam palavras à narradora para descrever o impacto emocional que aquele gato causara. À noite, a senhora Parris teve uma brusca piora e só não faleceu porque Tituba recorreu aos seus talentos medicinais e às benzeduras que a trouxeram de novo à vida. Três dias depois, ela estava totalmente recuperada: “Obrigado, Tituba! Você salvou minha vida! (Condé, 2017, p. 57, tradução minha)¹⁰⁶.

Realizados todos os cuidados que favoreceram a pronta recuperação de sua senhora, o vínculo da amistosa parceria floresceu um pouco, estreitando os laços de afeto entre elas, conforme narra Tituba: “Na minha triste existência, à parte os beijos carinhosos de Betsey e os segredos trocados com Élizabeth Parris, os momentos de felicidade eram aqueles que eu passava com John Indien” (Condé, 2017, p. 64, tradução minha)¹⁰⁷.

Esses laços, entretanto, mostrarão seus limites, uma vez que as circunstâncias irão, aos poucos, corroer a dinâmica de trocas, pois John Indien, passando a trabalhar toda a noite em uma taverna, verá o cotidiano impor uma nova rotina ao casal. Esse cotidiano passa a ser de poucos espaços para trocas amorosas, conversas cotidianas ou simples convivência, visto que o cansaço constante o afasta dessas vivências.

¹⁰⁵ Texto original: “Au bruit de nos pas, deux rats détalèrent tandis qu’un chat noir qui somnolait dans la cendre et la poussière, se leva paresseusement et passa dans la pièce voisine. Je ne saurais décrire l’effet que ce malheureux chat noir produisit sur les enfants aussi bien que sur Élizabeth et Samuel Parris. Ce dernier se précipita sur son livre de prières et se mit à réciter une interminable oraison”.

¹⁰⁶ Texto original: “Merci, Tituba. Tu m’as sauvé la vie”.

¹⁰⁷ Texto original: “Dans ma triste existence, à part les baisers volés à Betsey et les secrets échangés avec Élizabeth Parris, les seuls moments de bonheur étaient ceux que je passais avec John Indien”.

Boston, para além de um entreposto comercial, despontava como centro de confluência cultural que convocava pessoas de diferentes nacionalidades para ir em busca da felicidade, *the pursuit of happiness*. Essa promessa, no entanto, só se estendia àqueles que apresentavam o fenótipo adequado para se integrar à multidão de forasteiros brancos vindos da Europa, dispostos a arriscar a sorte no Novo Mundo. Tituba, por sua vez, participava do grupo daqueles que não tomavam parte nesse banquete.

Certo dia, voltando do cais, quando tinha levado as crianças para passear, presenciou a execução de uma mulher acusada de bruxaria. Essa imagem a afetou visceralmente, remetendo-a ao momento de grande pesar, em que presenciou a morte de sua mãe.

Assim, ao se deparar com uma situação semelhante, despertaram nela sentimentos inomináveis, que estavam adormecidos. “Quando nos aproximamos, vimos uma mulher, uma velha, que estava em pé com uma corda no pescoço”, a ponto de ser executada sob a acusação de bruxaria. “Bruscamente, um dos homens empurrou o pedaço de madeira sobre o qual seus pés repousavam. Seu corpo se estendeu como um arco. Ouviu-se um grito assustador e sua cabeça pendeu para o lado” (Condé, 2017, p. 63, tradução minha)¹⁰⁸.

A suposta bruxa foi enforcada em praça pública, um espetáculo que também figurava como uma mensagem para prevenir contra quaisquer formas divergentes de culto protestante; além disso, funcionava como um instrumento de controle sobre os corpos das mulheres, como lembra Nubia Hanciau (2004). Às mulheres cabia performar os papéis sociais pré-determinados pelo mundo patriarcal, isto é, sua conduta precisava ser discreta, seu corpo escondido em longos tecidos, seu olhar cabisbaixo, seu andar maneiro, em tudo demonstrando os traços da submissão irrestrita. Por vezes, acusações de bruxaria recaíam sobre mulheres que não se encaixavam nesse padrão.

Eu me levantei e retomei o caminho de casa. A vila inteira só falava dessa execução. Aqueles que haviam visto contavam aos demais como a senhora Glover uivou ao se entregar nos braços da morte, como um cachorro uiva para a lua, como sua alma deixou seu corpo em forma de morcego enquanto um purê sangrento e nauseabundo escorreu de seu corpo até os pés como prova da vilania de seu ser. Eu confesso que não vi nada disso. Tudo o que vi foi apenas um espetáculo de pura barbárie (Condé, 2017, p. 64, tradução minha)¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Texto original: “En nous approchant, nous nous aperçûmes qu’une femme, une vieille femme, se tenait debout, une corde autour du cou. Brusquement, un des hommes écarta la pièce de bois sur laquelle ses pieds reposaient. Son corps se tendit comme un arc. On entendit un cri effroyable et sa tête retomba sur le côté”.

¹⁰⁹ Texto original: “Je parvins à me relever et à retrouver le chemin de la maison. Toute la ville ne parlait que de cette exécution. Ceux qui avaient vu, racontaient à ceux qui n’avaient pas vu comment la femme Glover avait hurlé en voyant la mort, comme un chien hurle à la lune, comment son âme s’était échappée sous la forme d’une chauve-souris cependant qu’une purée nauséabonde, preuve de la vilénie de son être, descendait le long des sarments de ses jambes. Moi, je n’avais rien vu de tel. J’avais assisté à un spectacle de totale barbarie”.

É oportuno lembrar as palavras de Stacy Schiff (2019, p. 149) ao descrever o episódio: “Nas ruas [...], os habitantes deram um coletivo suspiro de alívio. Tinham despachado uma incômoda pecadora. Juntos, haviam se envolvido em um ritual catártico, tranquilizador, descarregando seu medo”, aliviando, assim, a consciência coletiva. E prossegue: “Como se observou muito depois, essas coisas eram ‘dolorosas e grotescas, mas um escândalo, afinal, era uma espécie de serviço à comunidade’” (p. 149).

O cenário de execução, que trazia algo de espetacular, segundo a narradora, transportou-a para outro momento semelhante: a morte de Abena:

Eu mesma, eu gritei e caí de joelhos no meio da multidão excitada, curiosa, quase alegre. Era como se eu tivesse sido condenada a reviver a execução de minha mãe. Não, não era uma velha que balança lá, era Abena na flor da idade e no auge de sua beleza. Sim, era ela e eu tinha seis anos outra vez (Condé, 2017, p. 63, tradução minha)¹¹⁰.

Neste ponto, convém lembrar uma definição de trauma discutida por Grada Kilomba (2019), que tem na atemporalidade uma de suas bases. O tempo pretérito em que o evento ocorreu passa a coincidir com o presente imediato, rasurando e/ou mesclando os dois tempos em um único e *continuum* momento, articulando-se mutuamente.

Kilomba (2019, p. 217) identifica três aspectos centrais do trauma: primeiro, a ideia de um acontecimento violento ou de um evento inesperado, para o qual a resposta imediata é o choque; segundo, a separação ou fragmentação, pois esse choque priva a pessoa de sua relação com a sociedade; e, terceiro, a ideia de atemporalidade, na qual um evento violento ocorrido no passado é vivenciado no presente (e vice-versa), com consequências dolorosas que afetam toda a organização psicológica, entre as quais se encontram pesadelos, *flashbacks* e/ou dor física.

O evento violento nessa discussão remete ao assassinato que Tituba, quando criança, testemunhou e carregará para a vida. Naquele momento, essa memória é despertada com uma força avassaladora, lançando-a ao chão, arrancando-a de seu estado de normalidade, emudecendo-a, despindo-a de qualquer possibilidade de simbolização – um episódio que remonta à “experiência do abismo” (Glissant, 2017), um acontecimento desumanizante que não encontra correspondência no signo, um fosso na linguagem.

¹¹⁰ Texto original: “Moi-même, je hurlai et tombai à genoux au milieu de la foule excitée, curieuse, presque joyeuse. C’était comme si j’avais été condamnée à revivre l’exécution de ma mère! Non, ce n’était pas une vieille femme qui se balançait là! C’était Abena dans la fleur de son âge et la beauté de ses formes! Oui, c’était elle et j’avais à nouveau six ans!”.

Diante da brutalidade do evento, a resposta que seu corpo encontra é o grito – um urro lancinante como forma de extravasar a dor, de colocá-la para fora, de afastá-la de si –, uma estratégia de proteção do eu, como sugere Grada Kilomba (2019).

A narradora, após aquela execução transformada em espetáculo, questiona-se: “Que mundo era aquele que tinha feito de mim uma escravizada, uma órfã, uma pária? Que mundo era aquele que me separava dos meus? Que me obrigava a viver entre pessoas que não falavam a minha língua, que não compartilhavam a minha religião, num país feio, hostil?” (Condé, 2017, p. 64, tradução minha)¹¹¹.

Não é exagero supor que tanto Tituba quanto seu esposo, John Indien, apresentam perspectivas razoavelmente elaboradas sobre o contexto em que se encontram: um cenário de dor e destruição de seus corpos em decorrência de sua cor de pele. Talvez a diferença resida no fato de que Tituba canaliza sua compreensão para o conjunto de práticas sociais que a atinge como sujeito coletivo. Saltam-lhe aos olhos as contradições do reverendo Parris e de seus correligionários: “Será que é porque fizeram tanto mal a todos os seus semelhantes, àqueles que têm a pele negra, àqueles que têm a pele vermelha, que eles têm esse sentimento tão forte de estarem condenados?” (Condé, 2017, p. 61, tradução minha)¹¹².

Quanto à percepção de John Indien, talvez esse seja mais pragmático, uma vez que percebe “a hipocrisia do mundo dos brancos”, compreende como eles funcionam e cuida em desenvolver formas criativas de transitar por esse mundo sem ser esmagado. “Eu sei uivar com os lobos” (p. 161), diz ele ao visitar Tituba. Ele também soube se utilizar das supostas aparições do maligno: “Tive minha mais bela hora de glória, isso tem alguns dias” (Condé, 2017, p. 162).

Se Tituba opta pelo enfrentamento aberto – como o faz com Susanna Endicott e Samuel Parris –, John Indien escolhe a estratégia do disfarce e da dissimulação, a fim de evitar o choque com o muro branco da hipocrisia, pois sua experiência nessas encruzilhadas lhe sugere que o melhor é sobreviver.

A angustiante reflexão que a narradora faz pode ser expressa nas palavras de Saidiya Hartman (2021, p. 111), para quem: “o sentimento de não pertencer ou ser um elemento estranho está no cerne da escravidão”. De outro modo, não ter efetivamente parte alguma em qualquer recurso material e/ou afetivo, não poder reivindicar nenhum direito ou bem “é a

¹¹¹ Texto original: “Quel était ce monde qui avait fait de moi une esclave, une orpheline, une paria? Quel était ce monde qui me séparait des miens? Qui m’obligeait à vivre parmi des gens qui ne parlaient pas ma langue, qui ne partageaient pas ma religion, dans un pays malgracieux, peu avenant?”.

¹¹² Texto original: “– C’est peut-être parce qu’ils ont fait tant de mal à tous leurs semblables, à ceux-là parce qu’ils ont la peau noire, à ceux-là parce qu’ils l’ont rouge, qu’ils ont si fort le sentiment d’être damnés?”.

perigosa condição de existir em um mundo em que você não tem investimentos. É nunca ter morado em um local que você pode dizer que é seu. É ser ‘de casa’, mas não ter qualquer participação em sua construção”.

Tituba existe na condição sempre transitória. Quem sabe, ao escolher se casar, mesmo que com um escravo, desejasse, antes de qualquer outra coisa, um vínculo, uma afiliação estável para seus dias.

Os caminhos que Tituba percorre deslindam algumas das estratégias que sustentam a dominação colonial, servindo tanto para questioná-la quanto para evidenciar o abismo entre o discurso salvacionista branco europeu e um cotidiano marcado por sucessivas violações perpetradas por aqueles que se atribuem o fardo civilizador. À medida que a narrativa se desenvolve, a protagonista amplia sua percepção acerca dos processos de dominação que operam em sua vida e contra os quais ela se insurge. Sua insurreição decorre da consciência que tem de si e do grupo humano do qual faz parte.

A percepção de sua realidade como corpo submetido aos desígnios do mundo colonial branco protestante conduz Tituba à necessidade de resistir a essa ordem, questionar sua legitimidade e contestar sua permanência. Se os brancos operam incansavelmente para expulsá-la da esfera do humano, seus esforços se orientam na direção da reumanização.

Sua condição de personagem feminina, submetida a inúmeras corveias geradoras de vínculos marcados pela subalternidade imposta pela escravidão, convoca as reflexões do filósofo Achille Mbembe que, ao analisar o estatuto do escravo à luz da teoria política moderna, postula que:

[...] No contexto da colonização, figura-se a natureza humana do escravo como uma sombra personificada. De fato, a condição de escravo resulta de uma tripla perda: perda de um “lar”, perda de direitos sobre seu corpo e perda de status político. Essa perda tripla equivale à dominação absoluta, alienação ao nascer e morte social (expulsão da humanidade de modo geral) (Mbembe, 2016, p. 131)¹¹³.

4.4 Tituba em Salem

Ao chegar a Salem, pouco a pouco, a vizinhança passou a se aproximar para conhecer os novos moradores, estranhando que o pastor da congregação abrigasse duas pessoas negras

¹¹³ MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Arte & Ensaios*, n. 32, 2016. Disponível em: <https://www.procomum.org/wp-content/uploads/2019/04/necropolitica.pdf>. Acesso em: 2 maio 2023.

em sua casa – consideradas, por muitos, como “os emissários visíveis de Satã” (Condé, 2017, p. 83, tradução minha)¹¹⁴.

Com o passar dos dias, Tituba Indien entendeu que o olhar que as pessoas lhe lançavam era uma combinação de curiosidade, espanto, medo e estranhamento, sentimentos que podiam ser perigosos para ela e seu marido. Não tardou para ouvir murmúrios como: “– Como Samuel Parris pode ter um negro e uma negra a seu serviço?” (Condé, 2017, p. 83, tradução minha)¹¹⁵.

Em outro momento, é o próprio reverendo quem, parodiando o discurso da maldição eterna lançada à descendência de Cam, declara: “é certo que a cor da pele de vocês é o sinal da danação” (Condé, 2017, p. 52)¹¹⁶. Até mesmo a pequena Betsey, menina zelosamente cuidada por Tituba, reproduz o imaginário racista da época ao afirmar: “– Você faz o bem? Você é uma negra, Tituba! Você só pode fazer o mal. Você é má!” (Condé, 2017, p. 98, tradução minha)¹¹⁷.

Essa visão, que associa a cor da pele à noção de pecado e punição, refletia-se em outros símbolos da mentalidade colonial. Ao se estabelecerem nos territórios indígenas, os colonos tinham alguma noção dos rituais religiosos indígenas. A convivência forçada e a proximidade geográfica tornavam os rituais indígenas visíveis o suficiente para que fossem demonizados. Talvez, por conta disso, alimentassem a crença de que o diabo rondava aquelas terras e que esse estava próximo o bastante para investir contra a salvação de suas almas.

Lembrando a perspectiva religiosa narrada em *Moi, Tituba...*, o cotidiano em Salem era sentido e vivenciado sob a iminência do dia do “Juízo Final”, conforme registrado no Evangelho de Mateus (25:32-46), permeado por uma sensação orgânica de danação eterna – de modo que o arrebatamento da igreja era visto como o evento prestes a se cumprir. Afinal, o próprio Cristo havia advertido, repetidas vezes, que seus discípulos estivessem atentos ao grande dia que, como o “ladrão de noite”, vem à hora em que ninguém espera (Mateus, 24:42)¹¹⁸.

De um lado, a atmosfera religiosa da aldeia gravitava em torno de temas bíblicos que anunciavam o fim: “o sol escurecerá, a lua não dará luz, as estrelas cairão do céu e os poderes

¹¹⁴ Texto original: “Des émissaires visibles de Satan”.

¹¹⁵ Texto original: “– Comment Samuel Parris peut-il avoir à son service un nègre et une négresse?”.

¹¹⁶ Texto original: “Il est certain que la couleur de votre peau est le signe de votre damnation”.

¹¹⁷ Texto original: “– Vous, faire du bien? Vous êtes une négresse, Tituba! Vous ne pouvez que faire du mal. Vous êtes le Mal!”.

¹¹⁸ “Portanto, vigiem, pois não sabem em que ocasião o seu Senhor virá. 43 Entendam isto: se o dono da casa soubesse exatamente a que horas viria o ladrão, ficaria atento e não permitiria que a casa fosse arrombada. 44 Estejam também sempre preparados, pois o Filho do Homem virá quando menos esperam”.

dos céus serão abalados” (Mateus, 24:29)¹¹⁹. Nesse horizonte, palavras e conceitos, gestos, refeições, orações e cultos – do amanhecer ao anoitecer – eram atravessados por uma sensação escatológica que impregnava o ar.

De outro, as pregações da personagem Samuel Parris, o pastor de Salem, enfatizavam os perigos que cercavam a fidelidade do crente. Com base na Primeira Epístola de Pedro (5:8), conclamava seus congregados à vigilância e ao zelo da fé: “Sede sóbrios, vigiai, porque o diabo, vosso adversário, anda em derredor, bramando como leão, buscando a quem possa tragar”.

Os sermões que, à primeira vista, parecem uma exortação para o cuidado e zelo pela fé, revelavam-se como mais que um mecanismo de inculcação e construção de um inimigo implacável – sempre à espreita, pronto a devorar o ingênuo fiel que não se ativesse às ciladas do mal. Para além disso, funcionavam como uma ferramenta de dominação, instrumento político a serviço de uma agenda de interesses de grupos locais que disputavam a hegemonia. Igualmente, cumpriam o papel estratégico de dividir, coagindo e isolando aqueles identificados como dissidentes ou perigosos, por meio de uma articulação entre poder religioso e interesses econômicos.

Segundo a narrativa, a comunidade liderada pelo reverendo Parris carregava em seu tecido social um emaranhado de inimizades silenciosas, rancores geracionais, conflitos de interesse, disputas judiciais por herança e rixas entre vizinhos – ingredientes que alimentavam instabilidades inflamáveis prestes a explodir. Não à toa, na boca de parentes, “as palavras se tornavam mais iradas”, desvelando profundos ressentimentos. Ao que parece, “a bruxaria forneceu um meio para erradicar toda a virulência de uma só vez” (Schiff, 2019, p. 274).

Nesse panorama de rivalidades, uma visão ameaçadora e inquietante trabalhava para, em um solo dos mais férteis, fabricar uma miríade de conspirações contra “os eleitos do Senhor”. Sempre à espreita ao menor deslize, essa atmosfera de medo e perseguição será levada às últimas consequências, expressando, no seio da comunidade, o antagonismo supremo desde os tempos imemoriais do Paraíso, de uma luta entre Deus e seus escolhidos contra Satanás.

No fundo, a comunidade puritana parecia viver sob o constante som das trombetas do Apocalipse – acordava, trabalhava, alimentava-se e repousava sob a iminência de um juízo final que podia irromper a qualquer instante. Lutava-se com todas as forças para que o Dia do

¹¹⁹ <https://www.bible.com/pt/bible/1930/MAT.24.NVT>. Acesso em: 3 mar. 2025.

Senhor não os surpreendesse em flagrante descuido. Acreditava-se que o fim dos tempos não tardaria, pois os sinais apontavam inexoravelmente para a redenção dos eleitos.

Guerras ou seus rumores, fome, terremotos e pestes estavam entre os signos do fim, conforme registrado no Evangelho de Mateus 24:6-7¹²⁰: “E ouvireis de guerras e de rumores de guerras; olhai, não vos assusteis, porque é mister que isso tudo aconteça, mas ainda não é o fim. Porquanto se levantará nação contra nação, e reino contra reino, e haverá fomes, e pestes, e terremotos em vários lugares”.

Uma constelação de sinais de guerras – nação contra nação, a diluição dos laços sociais, a multiplicação do desamor e da iniquidade, o esfriamento do amor dos homens e o progressivo empobrecimento dos gestos cotidianos, cada vez menos atentos à gentileza e ao cuidado com o próximo – se não reunia todos os indícios do fim, representava, ao menos, os mais lembrados, como observa a narradora.

O fiel puritano tendia a ver o mundo com pouco ou quase nenhum otimismo de que alguma bonança pudesse lhe sobrevir, de fato. A seu ver, bastava uma observação mais vagarosa para se dar conta de que, indubitavelmente, a vida ficava densamente torpe, pequena. Ademais, alegria, riso e contentamento não eram expressões muito em voga na boca dos pregadores puritanos que, via de regra, tinham considerável apego pelas tramas infernais e batalhas homéricas da luz contra as trevas: estrondos, soluços, ranger de dentes, anjos com espadas flamejantes, a ruptura dos selos do apocalipse, relâmpagos cortando o céu, as potências do céu abaladas – esses eram, com frequência, o mote predileto dos sermões.

Em uma passagem da narrativa, o reverendo – decidido a alfabetizar sua filha Betsey – utiliza uma cartilha com um abecedário que provoca inquietação na narradora, que escuta as lições da cozinha: “O pastor pôs na cabeça que era o momento de ensinar sua filha as primeiras letras e, para tanto, lançou mão de um sombrio abecedário: A: na queda de Adão; somos todos ensinados; B: apenas a Bíblia pode salvar nossas vidas; C: o gato brinca. Mas depois arranha” (Condé, 2017, p. 62, tradução minha)¹²¹.

Graça, arrependimento, expiação, a confiança na misericórdia divina – todas essas vias de reconciliação espiritual, que “ensejavam a descarga” emocional no catolicismo, para usar a terminologia de Weber (2004, p. 106) –, inexistiam no puritanismo calvinista. Nesse contexto, “não havia consolações amigáveis e humanas, nem lhe era dado esperar reparar

¹²⁰ Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/mt/24>. Acesso em: 9 abr. 2025.

¹²¹ Texto original: “(Le pasteur) se mit en tête d’apprendre ses lettres à Betsey et se servit d’un formidable syllabaire: A – Dans la chute d’Adam. Nous sommes tous entraînés. B – Seule la Bible peut sauver nos vies. C – Le Chat joue. Mais après écorche... Et ainsi de suite! La pauvre Betsey, déjà si fragile et impressionnable, pâlisait et frissonnait” (Condé, 2017, p. 62).

momentos de fraqueza e leviandade com redobrada boa vontade em outras horas, como o católico e também o luterano” (Weber, 2004, p. 106).

Em outras palavras, o fiel trilhava solitariamente uma longa e perigosa jornada. Tendo superado a necessidade de um mediador entre sua fé e a divindade, encontrava-se, agora, responsável por ser ele mesmo – seu próprio sacerdote, carrasco e vigia.

Face às múltiplas dificuldades de alcançar uma vida que correspondesse a esses padrões, “o Deus do calvinismo exigia dos seus, não ‘boas obras’ isoladas, mas uma santificação pelas obras erigidas em sistema” (Weber, 2004, p. 107). Teria sido, então, para a formulação desse sistema que “a práxis ética” seria “convertida num método coerente de condução da vida como um todo” (Weber, 2004, p. 107), a fim de suplantar, ao máximo possível, os vícios mundanos – como a concupiscência, a lascívia, o hedonismo, a inveja, enfim, os desejos carnaais.

O ideal puritano trazia algumas noções razoavelmente nítidas do modelo de comportamento que se esperava da pessoa: a disciplina, o autodomínio, a sobriedade, o rigor moral, rígido controle das paixões, conduta de vida ascética.

No conjunto da obra, os puritanos de Salem viam como fundamental encarar como “sinal divino” todo e “qualquer lampejo de claridade sobre aquilo que há de acontecer como resultado da espera serena da decisão de Deus” (Weber, 2004, p. 233). Portanto, não havia espaço para o acaso, e a coincidência não era uma possibilidade pela qual os acontecimentos cotidianos poderiam se manifestar. Em *Moi, Tituba...*, essa tendência, tornada quase uma regra de conduta, fez de Salem uma espécie de caldeirão em constante ebulição.

Imersos em um mundo árido, povoado por seres infernais, por sermões bíblicos que atestavam a queda do homem, a culpa de Eva e a carnalidade pecaminosa daquele que possuía a natureza humana decaída, o imaginário puritano alimentava-se das batalhas homéricas entre Deus e seu grande rival, o Diabo.

Por conseguinte, imaginando-se os “filhos da promessa”, o “povo escolhido”, em luta pela conquista da “terra prometida”, os conflitos mundanos eram com frequência traduzidos em uma gramática bíblica, recorrendo à linguagem religiosa para formular as disputas internas. “Vestidos de toda armadura de Deus”, nas palavras de Paulo, os crédulos puritanos buscavam justificativas para qualquer evento, fosse ele casual ou não: “O puritano não deixava passar nada em termos de símbolos ou sinais [...]. A sede de significado produziu uma obsessão com a causalidade, e as explicações eram um traço geral da vida puritana” (Schiff, 2019, p. 84).

Por isso, se o mundo sobrenatural atravessava o cotidiano, eles buscavam nas orações e jejuns formas seguras de garantir proteção contra o mal. De maneira semelhante, cimentados no terreno em que o espiritual tocava o mundano, “a bruxaria” se encontrava “firmemente estabelecida”, de modo que “exercia uma atração magnética sobre qualquer lampejo de irritação, medo, peculiaridade, transgressão” (Schiff, 2019, p. 279).

Nos desdobramentos ficcionalizados por Maryse Condé, eram raras – quiçá inexistentes – as dúvidas sobre a realidade da bruxaria, uma vez que sobejava a certeza sobre a verdade literal do texto bíblico. Destarte, ao lado da fé, “a bruxaria servia a um propósito útil. Aquilo que irritava, confundia, humilhava, tudo se dissolvia em seu caldeirão” (Schiff, 2019, p. 22).

Para Schiff (2019, p. 22), os rumores de bruxaria que assombravam a Nova Inglaterra do século XVII tocavam frontalmente naquilo que “é irreal, mas de forma alguma mentiroso; no seu cerne estão desejos frustrados e ansiedades não expressas, pulsões sexuais subjacentes e terror rude. O episódio se desenrola naquele espaço fértil de sonho entre o fantástico e o absurdo”.

Já houvera bruxas levadas a julgamento e à força, mas aquela era a primeira vez em que um pequeno grupo de jovens “enfeitiçadas”, de uma pequena vila interiorana, levava a cabo os desígnios de Deus na terra, precipitando, de passagem, as últimas consequências daquilo que Cotton Mather chamou de “o apocalipse na terra”.

No centro do apocalíptico evento estavam mulheres, sobretudo meninas menores de dezoito anos e algumas órfãs; outras, empregadas domésticas em casas de família. Enfrentando uma rotina de duros trabalhos, aquelas que sofreram com mordidas, alfinetadas e torturas de figuras espectrais apontavam para certa vulnerabilidade que as tocava em cheio – principalmente porque aquilo que faltava em cuidado sobrava em trabalho e pressão. Nesse enfoque, Schiff (2019, p. 23) argumenta que “uma história de mulheres em perigo se transforma em [uma história de] mulheres perigosas”.

Outro dado importante é que Barbados, ao longo da obra, é apresentado como um lugar ambíguo: espaço de sofrimentos e perda. É lá que Tituba perde a mãe, Abena, e Yao, o pai adotivo, e presencia ainda inúmeros episódios de violência perpetrados pelos brancos. Todavia, Barbados também é o lugar onde Tituba se realiza/se idealiza como alguém que pertence àquele espaço (casa/lar).

Ao ir embora, surge aos poucos o desejo de retornar para casa, e é esse desejo que a ajuda a se manter viva e com alguma sanidade na Nova Inglaterra. A esperança de retornar é a chama que a mantém viva.

Surgem, então, duas ilhas: uma é a do cotidiano, árido, seco e que é fonte de inúmeras dores; a outra é a da fantasia e da saudade. Em Salem, Tituba coloca uma tigela de água, onde, com a força da memória e do desejo, contempla sua ilha: “Eu enchi uma tigela de água e coloquei na janela, de modo a poder contemplar tudo ao redor da cozinha, enquanto revia minha ilha, Barbados” (Condé, 2017, p. 80, tradução minha)¹²².

A experiência do exílio e seus labirintos cavernosos convocam as memórias de sua ilha natal e seu desejo de fixá-la para, congelando no instante, operar uma captura – mesmo que parcial – do cenário daquilo que, um dia, foi sua casa. Na língua francesa, inexiste a palavra “saudade”; usa-se o verbo *manquer*, que quer dizer faltar, estar ausente, perder. Mas essa cena evoca a nostalgia – outro nome para saudade.

Na Salem ficcionalizada, a figura da bruxa aterrorizava a todos, mas ninguém sabia exatamente como era, nem o que fazia. Assim, para esse ser perturbador, cuja existência individual colocava em risco a existência coletiva, era imperativa uma nova cruzada – não apenas para localizar, caçar e neutralizar, mas, nomeadamente, para liquidar qualquer um. No caso, qualquer uma, tendo em vista que era o elemento feminino o mais visado pelo demônio e, por consequência, pelos juízes de bruxaria.

Nas tramas do romance, a narradora acena que, em sua perspectiva, tratava-se de um cenário propício à fabricação de culpados e, a reboque, ao confisco de seus bens; mas também à inculcação do medo como forma de reforçar a coesão social e consolidar o poder da igreja e de seus representantes.

À medida que as acusações iam surgindo, as formas de manifestação e aparição da bruxa eram reinventadas incessantemente; mas nem por isso suas aparições, seus beliscões e a dor infligida às vítimas se aproximavam de torná-la real. O desejo por objetos mágicos – fonte de narrativas que alimentavam o imaginário puritano, cioso de encantamento – tornou-se, a um só tempo, causa e consequência.

Os limites geográficos da ação das bruxas eram desconhecidos, uma vez que o espectro delas poderia ser visto em vários lugares ao mesmo tempo. Com efeito, inexistindo uma circunscrição espacial e ignorando fronteiras, seus limites eram constantemente deslocados, a fim de melhor se adequar à alegação do momento.

O espaço da narrativa, em diferentes momentos, incorpora elementos do mundo vegetal e animal, bem como dos espaços concretos – como os campos com suas ervas, o rio e o mar que compõem a paisagem natural – são trazidos à cena. Não raro, esses elementos

¹²² Texto original: “Je remplissais un bol d’eau que je plaçais près de la fenêtre de façon à pouvoir le regarder tout en tournant et virant dans ma cuisine et j’y enfermais ma Barbade”.

funcionam como metáforas para expressar como Tituba se sente, compondo um quadro que o leitor ou a leitora contemplam como uma tela.

Considerando que “as afligidas” – termo usado para designar o grupo de pessoas sob ataque das bruxas – tinham jornadas extenuantes de trabalho doméstico e no campo, Schiff (2019) questiona o possível sentido dessas experiências. Ela indaga: qual seria “o significado de sentar no próprio emblema do humilhante trabalho doméstico e sair voando?” (p. 22).

Em uma pequena aldeia rural da Nova Inglaterra do século XVII, sobrava muito trabalho, mas pouca perspectiva de gozar algum conforto. Embora “as afligidas” soubessem ler e escrever, não deixaram registros de próprio punho sobre os tormentos que as assolavam. O que se sabe foi consignado nos autos processuais e transcrito por figuras masculinas importantes – ricas, letradas, zelosas da ordem e da fé, pouco inclinadas ao perdão e à misericórdia.

Preferiram, à ética do Bom Samaritano, a lei da espada e do talião. Esses homens, designados como escrivães da corte, eram os responsáveis por traduzir, em uma linguagem culta, as acusações proferidas, nem sempre com cortesia, frequentemente marcadas por um tom áspero, senão ressentido.

Nessa visão, ao analisar os relatos da corte e o conteúdo das acusações, é possível observar um conjunto de elementos que tende a se repetir nas queixas. Esses elementos figuram como promessas que o Diabo – por meio de seus súditos em aparições noturnas – fazia àquelas que aceitassem servi-lo.

Assim, segundo Schiff (2019, p. 101), de modo dedutivo, é possível compreender com que sonhava uma garota puritana, pobre e, frequentemente, órfã, empregada doméstica, dos anos de 1690: “roupas esplêndidas, viagem ao exterior, ouro, um marido, ajuda no serviço doméstico. Seus desejos não eram nada diferentes dos de qualquer órfã semiadolescente do interior, presa por uma paisagem esquelética, sujeita a tempestades [...]” (Schiff, 2019, p. 101).

As enfeitiçadas “não deixaram qualquer registro escrito, assim como nenhuma outra menina puritana. Embora soubessem escrever, não havia oportunidade, sempre a ordenhar, fiar, bater manteiga, capinar, lavar e fazer velas”. De modo enigmático, era apenas “na presença do diabo [que] as meninas enunciavam seus desejos, que nos chegam por meio dos relatos do tribunal” (Schiff, 2019, p. 101).

A infância, sob os olhares puritanos, era permeada por medo. Na insólita paisagem glacial da Nova Inglaterra, “essas meninas sonhavam com viagens por reinos exóticos, em cores supersaturadas. Do exemplo de Tituba em diante, os testemunhos de Salem explodem com vigorosa intensidade: tudo era cor” (Schiff, 2019, p. 101).

Por vários meses, um grupo inicialmente composto por oito meninas assumiu uma dimensão impensável para a época: “desempenharam o papel de adivinhas, benzedeiras, autoridades morais e mártires de uma causa” (Schiff, 2019, p. 102).

O Livro da Revelação inspira a vida cristã cotidiana ao manter viva a esperança na iminente volta de Cristo à Terra. Ninguém sabe o dia nem a hora em que o Apocalipse se precipitará no mundo terreno. Assim, desde o amanhecer até o anoitecer, a vida é regida pelos códigos mais rígidos e pela devoção mais profunda, a fim de garantir a salvação da alma no dia do arrebatamento da igreja. De algum modo, é para esse dia que a vida se inclina como o fim inexorável que se aproxima.

Segundo Schiff (2019, p. 83), “como qualquer pessoa sentenciada à predestinação, os puritanos desenvolveram uma obsessão pela previsão do futuro”. Nesse aspecto, os sermões tinham como mote a ruptura dos selos do Livro da Revelação, o arrebatamento da igreja, a salvação dos eleitos e a volta de Cristo.

Embora essa expectativa escatológica ampliasse o campo para crenças em magia, superstições e manifestações que escapavam às explicações racionais, o clero da Nova Inglaterra agia de forma estratégica. Conforme aponta Schiff (2019, p. 83), “coleccionava provas do sobrenatural, em parte para afastar as forças crescentes do racionalismo” e, com isso, assegurava o monopólio de suas interpretações dos fenômenos da vida, recorrendo irrevogavelmente aos temas bíblicos.

Dessa forma, não é exagero supor que o projeto político das elites locais passava, estritamente falando, pelo controle, produção, enunciação e regulação dos modos de expressão legítimos e/ou ilegítimos da fé. E, se ao longo desse percurso fosse preciso produzir um senso de profunda culpa, mácula – a ponto de haver pouca ou nenhuma distinção entre os limites do que seria um exame de consciência de alguém em falta com Deus e/ou em conluio com o demônio –, que assim o fosse. Ao que parece, o caminho importava menos que o produto final.

Inspiradas na corrente do calvinismo, as noções baseadas em uma teologia que pressupunha a expressão do Povo Eleito careciam, de tempos em tempos, de revigorar as almas dos fiéis com uma constelação de discursos e práticas que, articulando-se, oferecessem provas de que se tratava de um destino escolhido e talhado pelo próprio Deus.

Na compreensão de Schiff (2019, p. 278), “a bruxaria permitia que eles provassem o compromisso especial de Deus com a Nova Inglaterra, lugar muito importante, pois Satã se empenhava em destruí-lo”. De quebra, o ataque “das hostes espirituais da maldade” (Efésios

6:12)¹²³ à pequena aldeia “permitia que uma geração mais nova de clérigos provasse seu valor em uma batalha cósmica e cumpria uma profecia: era a tempestade antes da anunciada bonança do milênio, o último estágio de enfrentamento com o diabo” (Schiff, 2019, p. 279).

A ascese puritana, em seus aspectos espirituais de uma vida apartada das noções pecaminosas do mundo profano, considerava que a devoção estava intimamente ligada à alfabetização. Por essa razão, era desejável que uma criança, antes dos seis anos de idade, tivesse lido a Bíblia ao menos duas vezes: “a infância ortodoxa era saturada de medo, mas é difícil dizer se lares piedosos geravam crianças mais tensas, uma vez que os pastores foram os únicos a deixar diários” (Schiff, 2019, p. 104).

Dado o contexto de uma vila rural, em que todos os habitantes se conheciam, é possível que “as afligidas” da congregação da aldeia de Salem se sentissem particularmente reprimidas, submetidas ao olhar repressivo dos pais e à vigilância constante da comunidade. “[...] com suas roupas cor de terra, a menina da Nova Inglaterra parecia-se com a mãe nos mínimos detalhes. Cercada de irmãos, tinha diante dela um anúncio do que devia esperar na vida: criação de filhos, amamentação, enterros” (Schiff, 2019, p. 105).

A educação puritana fundamentava-se na ideia de que a vida constituía uma peregrinação do pecado à graça, um processo marcado por rigor e privação desde os anos iniciais da formação. Nesse contexto, conforme observa Schiff (2019, p. 103), essa visão “não preconizava nada de bom para os anos de formação”.

Não havia muitos livros voltados para crianças, embora fosse consenso que aos pais era mandatório alfabetizar os filhos para lerem a Bíblia e para serem bons fiéis no exercício e defesa da fé. Os poucos livros disponíveis apresentavam relatos de vidas austeras, enfatizando trajetórias exemplares e mortes precoces de jovens.

O próprio Increase Mather, pai de Cotton Mather e considerado o grande teólogo da Nova Inglaterra, declarou que o Apocalipse não tardaria, profetizando inicialmente que seria em 1650, embora a previsão tenha sido posteriormente adiada para 1697.

O grupo de juízes – e os interesses que representavam – encontrou na caça às bruxas um atalho para realizar uma limpeza social, eliminando pessoas consideradas um incômodo para a comunidade quando pobres e transformando-as em uma mina de ouro quando possuidoras de bens. Mais de um juiz se apoderou de terras daqueles presos sob acusação de bruxaria. John Procter, um próspero fazendeiro, estava entre essas vítimas: o juiz George

¹²³ Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/busca?q=hostes%20espirituais>. Acesso em: 20 maio 2025.

Corwin confiscou seus bens quando Procter foi detido. Nas palavras de Schiff (2019, p. 182), “as autoridades violentavam os fatos para lhes dar forma”.

Ao chegar à vila, a narradora pressentiu coisas ruins: “Desde o instante em que entrei em Salem, eu senti que jamais seria feliz. Eu senti que minha vida iria conhecer provações terríveis e que eventos de dores inauditas fariam branquear todos os cabelos da minha cabeça” (Condé, 2017, p. 75, tradução minha)¹²⁴. Esse pressentimento a levou a se lembrar das palavras que Man Yaya proferiu durante um banho com ervas, vaticinando que ela sofreria muito na vida.

E não precisou de muito tempo para que Tituba entendesse as dinâmicas de poder e o modo como as relações sociais eram estabelecidas, sempre pautadas em uma religiosidade repressora:

Salem era isso. Uma comunidade onde saqueavam, enganavam e roubavam, se escondendo atrás do manto de Deus. E a Lei tinha marcado muito bem os ladrões com um B (burglary: ladrão) açotado, cortado as orelhas, rasgado a língua; ainda assim, os crimes se proliferavam! (Condé, 2017, p. 107, tradução minha)¹²⁵.

Era um lugar onde a pilhagem, o roubo e a cupidez se revestiam do manto sagrado e da moralidade mais severa e, paradoxalmente, quanto mais se punia, mais os crimes proliferavam. Foi, então, nesse cenário de suspeitas, intrigas e disputas pelo controle de terras e prestígio social que Tituba Indien passou a viver com seu marido e a família Parris.

À época, a vila de Salem era composta por aproximadamente noventa famílias (Schiff, 2019, p. 32), que, em termos administrativos, estavam vinculadas à cidade de Salem. Essas famílias mantinham algumas disputas com a cidade, especialmente na tentativa de conquistar autonomia ampla e irrestrita, sobretudo em relação ao pagamento de impostos.

Eram famílias puritanas cuja vida girava em torno da religiosidade mais fervorosa, frequentemente fazendo leituras literais dos textos bíblicos (Schiff, 2019). Nessa fé, buscavam compreender um mundo caótico, no qual se encontravam desamparados, à mercê das intempéries da natureza e dos ataques indígenas.

Oriunda de Barbados e socializada nessa pequena ilha do Caribe, a personagem percebe profundas diferenças culturais entre sua ilha natal e o lugar onde agora se encontra.

¹²⁴ Texto original: “Dès l’instant de mon entrée à Salem, je senti que je n’y serais jamais heureuse. Je sentis que ma vie y connaîtrait des épreuves terribles et que des événements d’une douleur inouïe feraient blanchir tous les cheveux de ma tête!”.

¹²⁵ Texto original: “C’était cela, Salem! Une communauté où l’on pillait, trichait, volait en se drapant derrière le manteau du nom de Dieu. Et la Loi avait beau marquer les voleurs d’un B [burglary] fouetter, couper des oreilles, arracher des langues, les crimes proliféraient!”.

Chamam-lhe atenção, especialmente, a repressão religiosa e os medos inexplicáveis – como o temor constante da danação eterna ou a crença de que gatos são emissários do mal, segundo a interpretação puritana.

Apesar da atmosfera de desconfiança, aos poucos, Tituba se permite interagir com algumas meninas que passaram a frequentar a casa pastoral. Essa aproximação não ocorre exatamente por compaixão ou empatia, mas porque ela olhava para aquelas meninas e as comparava às crianças escravizadas de sua ilha natal que, a seu ver, eram menos reprimidas.

No decorrer da trama, a narradora aponta as estratégias de dissimulação inventadas por Abigail para burlar a repressão que reinava:

As crianças, insensíveis ao meu humor, brincavam nas poças de água salgada, empurravam-se, caíam de costas entre as cordas e eu não conseguia parar de imaginar a cara que Samuel Parris faria se estivesse assistindo a tais cenas. Toda a vitalidade reprimida dia após dia, hora após hora, expulsa, e era como se o maligno, que tanto temiam, tivesse enfim as possuído. Abigail era a mais livre das duas, a mais violenta, e eu ficava admirada ainda mais com seu dom de dissimulação. Quando voltávamos para casa, ela ficava muda e rígida ao ponto da perfeição diante de seu tio (Condé, 2020, p. 82, tradução minha)¹²⁶.

Na obra, é sobretudo nesses momentos de descontração que as energias são liberadas e transformadas em ludicidade. Outras ocasiões que oferecem esse extravasamento aparecem em contextos de punição, tortura e/ou enforcamento – gestos de catarse coletiva.

A repressão religiosa inibe a manifestação de alegria, raiva, frustração, desejo. Na perspectiva de Samuel Parris, os afetos devem estar domados pelo chicote da fé e da sisudez. Não se pode rir nem brincar. A necessidade de demonstrar fé vem acompanhada do espírito carrancudo e triste, fruto de uma suposta consciência de estar condenado ao pecado e ao fogo eterno.

A ideia de pecado e danação eterna, bem como a fervorosa crença de que o maligno está em todo lugar, exclui qualquer possibilidade de viver momentos lúdicos. As roupas, o chapéu, tons sempre escuros evocam uma alma em permanente inverno.

Na tentativa de conferir algum sentido àquela rotina insípida, a narradora se permite experimentar breves momentos de descontração por meio de brincadeiras e histórias que ela própria criava, em meio a um ambiente inóspito e taciturno.

¹²⁶ Texto original: “Les enfants, quant à elles, insensibles à mon humeur, jouaient dans les flaques d’eau salée, se poussaient, tombaient à la renverse parmi les cordages et je ne pouvais m’empêcher d’imaginer la tête que ferait Samuel Parris s’il assistait à pareilles scènes. Toute leur vitalité réprimée jour après jour, heure après heure, exsudait et c’était comme si ce Malin que l’on redoutait tant les avait enfin possédées. Abigail était des deux la plus déchaînée, la plus violente et je m’émerveillais une fois de plus de son don de dissimulation. Dès notre retour à la maison, ne serait-elle pas muette et rigide au point de perfection devant son oncle!”.

Convém lembrar que o compêndio de doutrinas e dogmas puritanos – sobretudo para as mulheres – incluía proibições como dançar, cantar, brincar ao ar livre, rir abertamente, correr, entre outras práticas similares. Assim, uma série de atividades que hoje parece pueril era, à época, interpretada como indício ou mesmo manifestação da ação demoníaca, sendo severamente reprimida.

A senhora Parris expressa seu medo das histórias afro-caribenhas e pede a Tituba para não as contar às meninas, pois elas poderiam ter pesadelos.

– Não conte às crianças todas essas histórias! Isso as faz sonhar e os sonhos não são bons! Dei de ombros: “Por que os sonhos não deveriam ser bons? Não é melhor do que a realidade?” Ela não respondeu e ficou em silêncio por um longo tempo. Tituba, você não acha que é uma maldição ser mulher? (Condé, 2017, p. 55, tradução minha)¹²⁷.

Cabe, de passagem, uma breve observação sobre o imaginário puritano, relativo ao elemento feminino, conforme deixa entrever a narradora: na obra, o ideal de menina puritana incorporava valores que exaltavam comportamentos modestos, piedosos, recatados e dóceis. Visando à formação moral da futura mulher – mãe, senhora, dona do lar exemplar –, a sociedade puritana operava uma rígida divisão de papéis entre os sujeitos masculinos e femininos, respaldada nas interpretações bíblicas mais ortodoxas, apresentadas como expressão da vontade divina.

A rotina feminina, portanto, era marcada por uma vigilância mútua constante, como estratégia para garantir a preservação da pureza diante de possíveis lascívias – embora esse controle nem sempre se efetivasse com sucesso. Vistas como mais suscetíveis às tentações – que eram entendidas como necessárias e até naturais – as mulheres eram submetidas a uma ampla teia de pesos e contrapesos. Esses eram destinados a moldar seu “gênio” e suas frivolidades, de modo a restringi-las dos espaços públicos, reservando-lhes, no entanto, o lar como seu reino por excelência.

Silenciadas pelas múltiplas corveias de um sistema simbólico estruturado para a manutenção da ordem masculina, viviam sob a autoridade do pai, chefe da família, investido dos poderes soberanos sobre o cuidado de seu corpo e de sua alma, zelando para entregá-la pura àquele que viesse a, no futuro, desposá-la.

¹²⁷ Texto original: “Ne compte pas toutes ces histoires aux enfants! Cela les fait rêver et le rêve n’est pas bon Je haussai les épaules: – Pourquoi le rêve ne serait-il pas bon? N’est-il pas meilleur que la réalité? Elle ne répondit pas et resta un long moment silencieux. Au bout d’un instant, elle reprit: – Tituba, ne penses-tu pas que c’est malédiction d’être femme?”.

Ainda sobre um aspecto que, talvez, soe familiar: a construção de discursos, interdições e normas religiosas que, em sua essência, resultavam na negação do espaço público às mulheres. A elas era atribuída uma natureza feminina inconstante, volátil e emotiva, o que justificava, segundo essas lógicas, sua exclusão da esfera pública, reservada exclusivamente aos homens. Como contrapartida, às mulheres restavam os espaços privados da casa, do quarto, da cozinha – domínios de reclusão que funcionariam como compensação simbólica à sua suposta instabilidade.

Em outras palavras, se a natureza das mulheres seria atravessada pela emoção desmedida, pelos caprichos sem freio, a reclusão doméstica seria, portanto, esse contraponto para prover um equilíbrio ao elemento feminino, uma espécie de freio, uma barreira de contenção de seus impulsos naturais.

Recorda-se uma cena ilustrativa da divisão do espaço público e privado entre os papéis dos homens e das mulheres – e o que cabia a cada um –, recordando a manchete da *Revista Veja*, em 2016. A capa trouxe impressa uma foto da primeira-dama, esposa do então presidente Michel Temer, com o mote: “bela, recatada e do lar”. Veiculada à época, a capa realizava um louvor às qualidades de Marcela Temer, principalmente por suas características de suposta mulher-modelo-submissa.

A reportagem enumerou várias qualidades de Marcela Temer: sua educação refinada, seus vestidos longos cobrindo os joelhos, seus cabelos sempre penteados, com foco em dois concursos de beleza nos quais ela ficou em segundo lugar. A articulista Juliana Linhares então arremata, declarando: “Marcela é uma vice-primeira-dama do lar. Seus dias consistem em levar e trazer Michelzinho da escola, cuidar da casa em São Paulo e um pouco dela mesma também (nas últimas três semanas, foi duas vezes à dermatologista tratar da pele)” (Linhares, 2016, p. 29).

Ainda a título de exemplo, sem aprofundamento na questão, é possível pensar nos brinquedos como modos de disciplinar a infância, em que se ensina, por meio de jogos, de brincadeiras e de músicas, aquilo que cada criança deverá ser e/ou performar na idade adulta.

Os brinquedos dos meninos são, geralmente, para conquistar o mundo, preparando-os para os mais diversos perigos: espada, escudo, bola, carrinhos de corrida, dinossauro, cavalo, boi, revólver de água. Os das meninas tendem a ser casinha, cozinha, geladeira, fogão para brincar de “comidinha”, bonecas para exercitar, ludicamente, o cuidado, como a Barbie com estojo de maquiagem, pente, espelho e roupinhas – para ficar nos mais comuns.

Dito de outra maneira, não apenas os brinquedos das meninas estão voltados para o ambiente doméstico, sempre controlado e protegido por muros e paredes, como também a

linguagem – geralmente no diminutivo – contribui para gestar uma atmosfera de docilidade e infantilidade. De modo geral, esses objetos estavam relacionados ao domínio da casa, dando pistas do modelo de mulher a ser apreendido e posteriormente posto em prática na fase adulta.

Em síntese, os brinquedos de meninos ocupavam o espaço da porta para fora, enquanto os das meninas se restringiam da porta para dentro, o que, de forma lúdica e didática, inculca, simbólica e geograficamente, os lugares sociais de cada sujeito. Por esse ângulo, sutilmente, se exercitava a naturalização das tarefas e dos papéis sociais atribuídos a homens e mulheres na vida adulta.

Dessa forma, surge uma rotina cuja densidade engendra outras ordens de realidades. Embora a narradora não gostasse da maior parte daquelas meninas, tolerava-as por conta de Betsey, a pequena filha dos Parris, de quem Tituba cuidava com desmesurada atenção. O que a narradora não imaginava, porém, era que essa menina se voltaria contra ela com fúria. Ao relatar ao tribunal os mínimos detalhes dos cuidados, brincadeiras, risadas, mitos e lendas que tinha escutado antes de dormir, os juízes de bruxaria as tomaram por pistas incriminadoras, não sem conveniência. O mais curioso é que a corte acatou isso como verdade.

O convívio se desequilibrou no dia em que Betsey voltou para casa apavorada, desconcertada por algo que ouviu sobre o inferno, sobre bruxas e sobre o demônio. Vendo-a apavorada, Tituba teve que usar muitos subterfúgios para acalmá-la, prometendo que a protegeria de tudo. Assim, para tranquilizar a menina, disse que não temesse nada, pois: “– Tituba tudo pode. Tituba tudo sabe. Tituba tudo vê” (Condé, 2017, p. 78, tradução minha)¹²⁸ e a tomou nos braços para fazê-la descansar.

Nessa perspectiva, aquilo que parecia um momento de aflição infantil em que os adultos inventam qualquer coisa para gerar tranquilidade acabou por se tornar um problema, pois a menina contou para suas colegas não apenas o que ouviu de Tituba, mas também falou sobre os banhos de ervas que Tituba lhe dera. O que foi interpretado, posteriormente, como um sinal dos atos de bruxaria e poderes sobrenaturais que a narradora teria.

Dias depois desse episódio, uma das meninas, Mary Alcott, entra na cozinha meio desconfiada e, fitando a narradora de forma inquisitiva, pergunta:

– Tituba, é verdade que tu sabes tudo, tudo vê e tudo pode? Então, tu és uma feiticeira? Eu fiquei furiosa: – Não fale palavras que você não sabe o que significam. Sabeis ao menos o que é uma feiticeira? Anne Putnam interveio: – Sim, nós

¹²⁸ Texto original: “Tituba peut tout. Tituba sait tout. Tituba voit tout”.

sabemos! É alguém que fez um pacto com Satã. Mary tem razão; é uma feiticeira, Tituba? Eu sei que sim! (Condé, 2017, p. 78, tradução minha)¹²⁹.

Brincadeiras e contação de histórias para passar o tempo se tornaram motivo de desconfiança e intriga entre a narradora e as crianças, gerando uma situação embaraçosa que deixou Tituba profundamente desgostosa – o vocábulo “feiticeira” carregava uma capacidade de destruição considerável. Essa mera alcunha podia levar qualquer mulher, sobretudo uma mulher negra, para a forca, conforme evidenciado ao longo da obra. Expulsas do espaço de convivência da cozinha e sem o entretenimento proporcionado por Tituba, as crianças se ressentiram.

No decorrer da narrativa, há pistas de que a ideia de feiticeira já circulava como boato na comunidade e entre as crianças que, aparentemente, não eram muito inocentes quando se tratava de passar adiante rumores como verdades para se vingarem. Na fala de Mary Alcott, há um “nós sabemos”. Ou seja, o grupo imaginava (mesmo que não fosse verdade) que Tituba poderia ser bruxa. Importa dizer que os moradores do lugar viam a narradora com muitas reservas. Alguns chegavam a expressar suspeitas de que Tituba representava o mal.

Por interromper os momentos de relaxamento e brincadeira com as meninas, Tituba passou a ficar mais tempo sozinha. Aquelas, por sua vez, conseguiram baralhos de tarô e começaram, às escondidas, a praticar jogos de adivinhação. Certa noite, Betsey se jogou no chão, gritando com os olhos arregalados, como se estivesse enfeitiçada. A cena se repetiu com outras meninas, gerando caos na comunidade, a qual acreditava que o demônio as possuía.

Assim, o medo do demônio rapidamente se transformou em medo de bruxas, ou seja, mulheres agentes de Satanás que, operando contra os desígnios de Deus, estavam infiltradas na comunidade com o objetivo de destruir o povo eleito. Por conseguinte, algumas lideranças se organizaram e orquestraram o medo para colocar em prática objetivos políticos, isto é, prender pessoas dissidentes com quem tinham desafetos. Assim, tem-se o início da Caça às Bruxas de Salem.

As meninas Betsey Parris, Anne Putnam, Abigail Williams, Mary Wilcott, entre outras, as quais alegaram estar sob influência do maligno, foram ouvidas por um comitê local, liderado por Samuel Parris. O grupo de garotas, instado a identificar as bruxas que o perseguiram, citou, inicialmente, os nomes de Sarah Good, Sarah Osborne e Tituba Indien.

¹²⁹ Texto original: “– Tituba, est-ce vrai que tu sais tout, que tu vois tout, que tu peux tout? Tu es donc une sorcière? Je me fâchai tout net: – N’employez pas des mots dont vous ignorez le sens. Savez-vous seulement ce qu’est une sorcière? Anne Putnam intervint: – Pour sûr que nous le savons! C’est quelqu’un qui a fait un pacte avec Satan. Mary a raison; êtes-vous sorcière, Tituba? Je crois bien que oui!”.

Essa última, desde a sua chegada, era vista como um dos “emissários visíveis de Satã” (Condé, 2017, p. 83)¹³⁰.

O grupo de acusados cresce, visto que as meninas enfeitiçadas foram orientadas pelas lideranças a incluir nomes de pessoas que não eram, sob seu ponto de vista, verdadeiramente puritanas ou com quem tinham algum desafeto.

Considerada emissária de Satã, Tituba foi presa e, em 1º de março de 1692, interrogada sob suspeita de bruxaria. Pesava sobre ela a acusação de usar poderes mágicos para enfeitiçar as meninas e, de modo irônico, usaram as histórias que ela contara e as ervas como prova de que ela teria pacto com Satã. Uma das principais testemunhas foi Betsey Parris, a menina de quem Tituba havia cuidado, o que causou um profundo pesar na narradora.

Esse momento – divisor na narrativa – destaca-se pela ironia, pela paródia de outros textos, inclusive o bíblico, pela intertextualidade com personagens de outros romances, pelo diálogo que estabelece com autores caribenhos e norte-americanos, além de incorporar o testemunho de Tituba ao corpo do texto.

Retomando os desdobramentos da confissão forjada para inocentá-la e evitar a pena capital, Tituba permaneceu presa por 17 meses. Durante esse tempo, inúmeras vezes se perguntou por que Betsey dissera tantas mentiras a seu respeito, depondo contra ela perante o Tribunal.

A resposta é revelada em uma conversa com John Indien, quando ele a visitou:

Eu te observo, minha mulher sofrida, durante esses anos que estamos juntos, e digo a mim mesmo que tu não entendes esse mundo de brancos entre os quais vivemos. Você abre exceções. Acredita que alguns deles podem até ter alguma estima pela gente, gostar da gente. Tu te enganas. É preciso odiá-los sem distinção. [...] Eu uso uma máscara, minha mulher desesperada! Pintada nas cores que eles desejam. Olhos vermelhos e arregalados? “Sim, senhor!”. A boca beicuda e violácea? “Sim, senhor!” Nariz achatado como um sapo? “Ao seu dispor, senhores e senhoras!” E atrás disso, eu sou livre, o John Indien! Eu via você se maravilhar com essa pequena Betsey como se ela fosse uma bala de mel e eu dizia para mim mesmo: “faça com que ela não se deprecione!” [...] Nós somos negros, Tituba! O mundo inteiro trabalha para a nossa ruína! (Condé, 2017, p. 94, tradução minha)¹³¹.

¹³⁰ Texto original: “Émissaires visibles de Satan”.

¹³¹ Texto original: “– Je te regarde, ma femme rompue, depuis ces années que nous sommes ensemble et je me dis que tu ne comprends pas ce monde de Blancs parmi lequel nous vivons. Tu fais des exceptions. Tu crois que quelques-uns d’entre eux peuvent nous estimer, nous aimer. Comme tu te trompes! Il faut haïr sans discernement. – Je porte un masque, ma femme aux abois! Peint aux couleurs qu’ils désirent. Les yeux rouges et globuleux? “Oui, maître! La bouche lippue et violacée? Oui, maîtresse! Le nez épaté comme un crapaud? À votre bon plaisir, messieurs-mesdames!”. Et là-dérrière, je suis moi, libre, John Indien! Je te regardais sucer cette petite Betsey comme un bonbon au miel et je me disais: Faites qu’elle ne soit pas déçue! – Tu crois donc qu’elle ne m’aimait pas? – Nous sommes des nègres, Tituba! Le monde entier travaille à notre perte!”.

A percepção de John Indien é mais pragmática. Ele percebe “a hipocrisia do mundo dos brancos” (Condé, 2017, p. 60, tradução minha)¹³², compreende como funcionam os seus mecanismos e cuida em desenvolver formas criativas de transitar sem que seja por eles esmagado. John adota a estratégia do disfarce e da dissimulação, a fim de evitar o choque com o muro branco da impostura, pois sua experiência nessas encruzilhadas sugere que o melhor é sobreviver.

Sob as máscaras, ele navega socialmente para garantir sua sobrevivência, em referência direta à obra *Pele negra, máscaras brancas*, de Frantz Fanon. Ele apreende os códigos de comportamento dos brancos e, quando necessário, mobiliza performances que os satisfaçam, evitando conflitos. Para ele, “o dever do escravizado é sobreviver, tu me entendes, é sobreviver” (Condé, 2017, p. 30, tradução minha)¹³³. Se for preciso, veste a máscara da dissimulação, da conveniência, do acordo silente, desde que o mantenha vivo, defende ele.

No início do romance, Man Yaya dissera à Tituba: [eis aí] “um negro oco, cheio de vento e de imprudência” (Condé, 2017, p. 39, tradução minha)¹³⁴. Nesse ponto da narrativa, sua personalidade se desenvolve à medida que os desdobramentos acontecem, evidenciando suas formas criativas de resistência no horizonte possível da escravidão. Essa evolução permite discordar da assertiva inicial.

O cenário no qual se desenrola a vida de Tituba desnuda algumas estratégias do processo de colonização e evidencia o cotidiano de sucessivas violações perpetradas pelos colonos brancos. Na linha de frente desse processo, a narradora desenvolve uma consciência aguda dos métodos de dominação que operam em sua vida e contra os quais ela se insurge.

Sua insurreição acontece pela consciência que tem de si e do grupo humano ao qual pertence. A percepção de sua realidade como corpo submetido aos desígnios do mundo colonial branco protestante conduz Tituba a ver como necessário resistir a ele, questionar sua legitimidade e contestar sua permanência. Mesmo que os brancos trabalhem incansavelmente para expulsá-la do conjunto humano, seus esforços caminham em direção à humanidade.

Ainda na prisão, Tituba fica sabendo que “A peste que varreu Salem se espalhou rapidamente para outras aldeias e outras cidades e assim, uma após outra: Amesbury, Topsfield, Ipswich, Andover... entra na dança” (Condé, 2017, p. 145, tradução minha)¹³⁵. A caça às bruxas ganhou enormes proporções, e mesmo lideranças religiosas – como o ex-pastor

¹³² Texto original: “L’hypocrisie du monde des Blancs”.

¹³³ Texto original: “– Le devoir de l’esclave, c’est de survivre. Tu m’entends? C’est de survivre”.

¹³⁴ Texto original: “– Vent et effronterie! Ce nègre n’est que vent et effronterie!”

¹³⁵ Texto original: “La peste qui ravageait Salem s’étendit très vite à d’autres villages, d’autres villes et tour à tour Amesbury, Topsfield, Ipswich, Andover... entrèrent dans la danse”.

de Salem, George Burroughs – foram denunciadas: “Saber que esse homem de Deus fora acusado de ser o favorito de Satã deixou a prisão em consternação” (p. 147, tradução minha)¹³⁶.

No cárcere, a narradora escuta os rumores de que uma corrente de conspirações se alastrou pela região, em efeito cascata, a ponto de causar a suspeição de dois tribunais que, imersos em interesses escusos, foram impedidos de julgar os casos – havia “suspeitas de conluíus com parentes de acusadores” (Condé, 2017, p. 147, tradução minha).

No ano de 1692, “Os acusados eram, em geral, gente de posses, donos de terras e de fazendas que poderiam ser hipotecadas. Também não tiveram problemas em satisfazer as exigências da colônia” (Condé, 2017, p. 149, tradução minha)¹³⁷.

Em paralelo às acusações de bruxaria, intensificava-se a disputa pelo domínio das terras mais férteis da região da Baía de Massachusetts, pelos cargos públicos do poder judiciário, bem como pelo controle do aparato estatal, então incipiente, da Nova Inglaterra.

No caldeirão das bruxas e dos bruxos, havia os mais diversos ingredientes, que iam desde tensões geracionais, econômicas e eclesiásticas até hostilidades regionais, fraudes, impostos, conspirações intrafamiliares, pulsões sexuais severamente reprimidas, até o medo constante da danação eterna (Schiff, 2019).

Ao considerar todos esses elementos, a narradora dá pistas de que as confissões de pactos satânicos e ações de bruxas faziam parte de um jogo de cena entre os agentes de maior poder social que estavam disputando o controle político e decidindo os rumos da comunidade.

Apesar da amizade de Hester, a prisão me deixou uma impressão inapagável. Esta flor sombria do mundo civilizado me envenenou com seu perfume, de modo tão intenso que nunca mais pude respirar como outrora. Incrustou-se nas minhas narinas o fedor de incontáveis crimes: matricídio, parricídio, estupros e roubos, homicídios e mortes e, principalmente, o odor de inúmeros sofrimentos. Em 29 de fevereiro, nós retomamos o caminho do vilarejo de Salem. Durante todo o trajeto, Sarah Good me encheu de injúrias e maldições. A seu ver, todo o mal que sobreveio à Salem se deu unicamente em razão da minha presença. – Negra, por que tu deixou teu inferno? (Condé, 2017, p. 130, tradução minha)¹³⁸.

¹³⁶ Texto original: “D’apprendre que cet homme de Dieu pouvait se trouver accusé d’être le favori de Satan plongea la prison dans la consternation”.

¹³⁷ Texto original: “Les accusés étaient en général gens nantis, maîtres de terres et de fermes qui pouvaient être hypothéquées. Aussi ils n’avaient pas de mal à satisfaire aux exigences de la Colonie”.

¹³⁸ Texto original: “Malgré l’amitié d’Hester, la prison me laissa une impression ineffaçable. Cette sombre fleur du monde civilisé m’empoisonna de son parfum et jamais plus par la suite, je ne respirai de même façon. Incrustée dans mes narines, l’odeur de tant de crimes: matricides, parricides, viols et vols, homicides et meurtres et surtout, l’odeur de tant de souffrances. Le 29 février, nous reprîmes le chemin du village de Salem. Pendant tout le trajet, Sarah Good m’accabla d’injures et de malédictions. À l’en croire, c’était ma seule présence qui avait causé tant de mal à Salem. – Négresse, pourquoi as-tu quitté ton Enfer?”.

Para Tituba, o mundo civilizado tem um perfume indisfarçável: dissimulação, ódio, traição, assassinatos, decadência e crimes de toda ordem. Segundo o historiador Robert-Lionel Séguin (1971), a própria mulher do governador teria sido acusada de bruxaria, o que causou uma vertiginosa mudança no rumo dos acontecimentos, uma vez que pessoas muito influentes começaram a ser envolvidas e presas. Em maio de 1693, o governador William Phips declarou perdão geral, seguido de uma reparação às pessoas que foram prejudicadas no processo.

Após os dezessete meses em cárcere, Tituba, agora perdoada, foi comprada por um comerciante judeu, Benjamin Cohen d'Azevedo, passando a trabalhar em sua casa e cuidando de nove filhos, recém-órfãos de mãe.

Certo dia, Tituba encontrou uma escravizada, Mary Black, também acusada de bruxaria em Salem e, nesse diálogo, enuncia o desfecho da caça às bruxas: “Ah! Sim! A sinistra maquinação foi descoberta agora! As meninas foram manipuladas pelos pais. História de terra, muito dinheiro, velhas rivalidades. Agora, o vento mudou de direção e querem expulsar Samuel Parris da vila, mas ele resiste” (Condé, 2017, p. 162, tradução minha)¹³⁹.

Cumprido o período de trabalhos para essa família judia, ela obteve sua alforria e uma passagem de volta para Barbados. Tem início, assim, a última parte do romance, que focaliza os dias finais da vida de Tituba. Durante a viagem para Barbados, o capitão do navio a convocou para realizar cuidados medicinais em sua tripulação que fora acometida por uma epidemia de coqueluche. Aos seus cuidados, a maior parte dos doentes sobreviveu, entre eles, o cozinheiro do navio, um homem negro, Diodatus. Esse estabeleceu um contato amistoso com a narradora e ficou grato pelos cuidados dedicados enquanto esteve enfermo.

De volta a sua terra, Tituba encontrou com saudade a ilha e a aflita percepção de que o tráfico de pessoas africanas aumentara vertiginosamente. Caminhando por Bridgetown, ela viu ruas apinhadas de escravizados/escravizadas realizando inúmeras atividades, o que intensificou seu desejo por uma rebelião que pusesse fim ao regime de escravidão.

Alimentada pelo desejo de liberdade, ela se envolveu na articulação de uma insurreição que não chegou a se concretizar, porque alguém infiltrado denunciou aos brancos os planos da revolta. Ao saber disso, os colonos locais procederam à prisão das pessoas envolvidas, incluindo Tituba. A pena capital aplicada ao grupo de revoltosos resultou na condenação de Tituba à forca, pondo fim à sua vida de infortúnios sob a escravidão.

¹³⁹ Texto original: “– Ah oui! la sinistre machination se découvre à présent! Les fillettes étaient manipulées par leurs parents. Histoire de terres, de gros sous, vieilles rivalités. À présent, le vent a tourné et l’on veut chasser Samuel Parris du village, mais il tient bon”.

O percurso de Tituba expressa o nascimento de uma comunidade crioula (Glissant, 2017), em um movimento de entrecruzamento da escravidão, da diáspora africana e do colonialismo europeu. A narradora tece sua história entrelaçando os contextos de Barbados e de Salem.

Depois de dez anos entre a partida e o retorno à sua ilha natal, a narradora enfrentou a fúria dos puritanos, a instrumentalização do medo do demônio, a violência dos pastores e a hipocrisia de sua moral. Morou em Boston, depois na vila de Salem, onde foi presa e confrontou um tribunal religioso composto exclusivamente por homens ricos e brancos.

Forjou uma narrativa carregada de misticismo sobre bruxas que voavam em vassouras e bebiam sangue de fetos, apresentando essa narrativa como verdadeira perante a corte. Conheceu uma família judia também perseguida pelos puritanos e aprendeu um pouco de português com eles. Tendo obtido sua carta de alforria, retornou a Barbados e se juntou a um grupo de rebeldes na tentativa de implodir o regime escravocrata na ilha, embora a rebelião não tenha se concretizado.

Criando seus passos – e recontando as histórias mal/não contadas de Tituba –, o projeto literário de Condé transita por diversos lugares, episódios e pessoas para gestar uma identidade afrodiaspórica que se materializa nos fluxos dessa personagem. Assim, a escrita de Maryse Condé, por meio da “fabulação crítica” (Hartman, 2021), tensiona as narrativas coloniais que silenciaram Tituba.

Desse modo, o gesto fabular autoriza o exercício de produzir deslocamentos, questionar versões e centralizar a voz da mulher escravizada. A obra traz a possibilidade de ficcionalizar a partir de registros históricos, preenchendo lacunas não registradas em documentos.

Nesse movimento, faz ecoar a voz de uma personagem relevante para aquele momento histórico. Porque, mesmo que se trate de uma obra ficcional, permite pôr em xeque discursos oficiais, até mesmo questionar o que pode ser considerado um documento oficial. Para simplificar, *Moi, Tituba, sorcière... noire de Salem* opera uma “descentralização das narrativas” oficiais e hegemônicas para evidenciar a voz dos subalternos (Spivak, 2010, p. 24).

A partir do campo literário, ocorre um deslocamento das narrativas já cristalizadas, abrindo espaço para a construção de outros lugares de memória, nos quais histórias de mulheres africanas na diáspora são evidenciadas e inseridas na memória social.

Ainda que citada nos relatórios do Tribunal como peça-chave que desencadeou uma perseguição implacável na vila de Salem e mesmo após testemunhar perante a corte, o nome

de Tituba desaparece dos documentos. Poucas informações resistiram ao tempo; sobram lacunas sobre sua biografia, sua origem, sua família, sua nacionalidade. Sobre essa figura, instauraram-se o silêncio e o esquecimento.

Ao fim, o romance não resolve as interrogações que levanta ao longo de quase 300 páginas. O trágico destino de Tituba, bem como a insurreição que planejava realizar na noite de sua captura – abortada pela ação dos brancos previamente avisados por algum informante infiltrado no movimento de libertação – sugerem a persistência da escravidão nas sociedades latino-americanas.

Em outras palavras, a narradora, já morta, encontra dificuldades em vislumbrar no futuro algum sinal de liberdade, encerrando o romance na força.

CAPÍTULO V: À GUISA DE CONCLUSÃO: SAIR DA GRANDE NOITE, CRIAR UMA LINGUAGEM OUTRA

O projeto literário de Maryse Condé converge com novas vozes afrocentradas insurgidas a partir do Sul Global como resultado da condição de dupla consciência (Gilroy, 2001) e do lugar de fala (Ribeiro, 2017) de um sujeito criado na modernidade: a figura do negro.

Sob esse prisma, o romance, objeto desta tese, instiga reflexões acerca dos “modos de tornar-se sujeito” (Kilomba, 2019, p. 29), por meio da articulação insubmissa de narrativas, discursos e representações produzidos pelos atores da diáspora africana sobre si. Dito de outro modo, *Moi, Tituba...* quer-se um gesto de ação e de autonomia ao articular voz e agência de sujeitos historicamente silenciados pelos processos de apagamento e de dominação colonial.

No regime de hierarquias raciais da colônia, o poder de falar era, em grande medida, exclusivamente do homem branco, senhor de terras e de gente, com poder de vida e de morte sobre os seus. Apenas ele estaria autorizado a tomar a palavra, exercendo o poder de definir o outro; somente ele poderia delimitar os lugares onde o outro poderia caminhar, habitar e viver. Alimentado por uma ficção fantasiosa de poder absoluto, sua palavra carregaria, então, o poder de conjugar os verbos “viver” e “morrer” na mesma frase.

Ao aproximar essa discussão do romance de Maryse Condé, a questão central em *Tituba* pode ser posta da seguinte forma: trata-se de uma voz subalterna que toma a palavra, para lembrar o clássico texto de Spivak (2010), e, como tal, surgiria como gesto político de insubmissão? Sua voz teria como horizonte o gesto de ruptura com as amarras coloniais que silenciaram os sujeitos subalternizados?

No romance, *Tituba* desafia esse poder hegemônico. A contrapelo, ousa nomear-se, fazendo aquilo que historicamente foi exercício exclusivo do homem branco: narrar a si, falar por si e, por meio do exercício da palavra, representar-se sem ressalva. Para usar os enunciados de Fanon (2022, p. 42) em relação ao mundo colonial branco: “se, com efeito, minha vida tem o mesmo peso que a vida do colono, seu olhar não me fulmina mais, não me imobiliza mais, sua voz não me petrifica”.

Dialogando com Grada Kilomba (2019, p. 34), a narrativa de *Moi, Tituba, la sorcière noire de Salem* se constitui como um gesto de “tornar-se sujeito”, articulado a uma consciência capaz de produzir ferramentas e meios para abolir a cisão entre o corpo, o *self* e sua subjetividade.

No texto, a palavra que rompe o silêncio desempenha funções elementares ao, teatralizando a dor – de quem historicamente ocupou o lugar do não ser –, conferir sentido ao trauma racial, reorganizando o caos mental e criando balizas para ancorar o *self* do sujeito colonizado.

Em confronto aberto para questionar uma amplitude de discursos, teorias científicas, homilias, eliminação física, linchamentos, privação de direitos e uma miríade de estereótipos que trabalham para posicionar pessoas negras no reino do não humano, a narrativa opera uma articulação outra dos eventos de Salem para oferecer outro ponto de vista. Rompe-se, dessa maneira, com alguns sentidos cristalizados que posicionaram Tituba como elemento do mal.

Para além de uma negação – pois, no gesto de negar, ainda está presente o objeto da negação que, de algum modo, preserva, de forma reativa, aquilo que se nega –, a voz narrativa, ao enunciar aquela que seria sua própria história, lança as bases para a constituição de um sujeito cuja autonomia se constrói apesar dos espaços subalternizados ainda destinados à figura feminina afrodescendente.

Nessa direção, a expressão literária de Maryse Condé irrompe, fazendo jorrar do interior um mundo visto pela íris de uma narradora-personagem escravizada. Todavia, já não é o branco descrevendo, representando aquele que fora designado como o outro, mas o outro dizendo quem ele é, reivindicando sua própria existência. Essa existência se emancipa à medida que se apropria da linguagem para nela se constituir: tornando-se o eu, deixando de ser o outro do branco (Kilomba, 2019).

Com base em Fanon, esse romance se revela como espaço do ser. A narradora é enfática ao se enunciar como bruxa negra de Salem. Chama atenção o uso incisivo que ela faz de seu nome, uma reivindicação do seu direito a ser, de existir. Gesto, ato e direito que o regime colonial se encarregou de, continuamente, negar aos colonizados.

Os lugares habitados pelo branco colonizador são as zonas do ser, ao passo que os colonizados são reduzidos às zonas do não ser, segundo Fanon. Ambas convivem em constante contato e se retroalimentam, mas de forma desigual: a zona do ser se sustenta na existência da zona do não ser.

Diante dessa constatação, há que se recorrer aos instrumentos da linguagem, em especial da literatura, para “transformar em linguagem o intolerável e o indizível do vivido e habitado na zona do não ser. A política revolucionária da alma atravessada por processos de cura” (Fanon, 2022, p. 17). Para o autor martinicano, os processos de cura demandam a palavra, o exercício de se nomear, de encontrar formas de expressão, de verbalizar o horror e

o indizível. Dito de outra forma, há que se buscar formas, narrativas e linguagens diversas daquelas criadas pelo branco colonizador.

Criadas para o exercício da dominação, essas categorias são, elas próprias, produtos da dominação e estão, essencialmente, de acordo com as estruturas sociais que ordenam e separam o mundo colonial em superiores e inferiores. Portanto, para os sujeitos colonizados, o processo de construção de sua autonomia passa pela criação de discursos próprios, já que as categorias dos dominadores não podem gestar outros modos possíveis de ser.

Dessa maneira, o discurso que constitui o mundo colonial está em conformidade com os interesses dos brancos colonizadores. Consequentemente, os esquemas de percepção dos colonizados estão marcados por restrições na própria linguagem. Por mais divergente ou subversiva que seja uma ideia, ela tende a reproduzir o binômio colonizador/colonizado.

Por isso, os escritos que se querem disruptivos da ordem colonial, como sugere Audre Lorde (2019), trabalham para gestar palavras outras, linguagens outras que articulem, sintam e elaborem o cotidiano de forma diversa da proposta pelos códigos hegemônicos do mundo branco. Destarte, “as ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa-grande”, para citar o título de seu ensaio.

Como fundamento dessa ordem discursiva e como forma de governança da vida e dos sujeitos, o mundo que, hoje, continua a se insinuar por meio das múltiplas violências simbólicas, as quais atualizam suas práticas de um passado diluído no presente, e que atingiu e atinge certos coletivos de sujeitos, tinha por base uma ordem selvagem orientada pelo princípio da raça, como matriz de concepção de direitos e construção da cidadania para alguns, de um lado; embrutecimento, sujeição e aviltamento para outros.

Nessa direção, em Maryse Condé, o princípio da raça aparece apenas para ser melhor conjurado, pois, segundo Mbembe (2022), não passa de uma ficção cuja realidade deriva dos vínculos de sujeição: uma antieconomia da morte e do dispêndio, que teve na invenção do nome negro sua marca e seu ferro, a cripta viva do capital e a testemunha privilegiada das engrenagens do capital mercantil da modernidade ocidental.

Ao longo deste texto, então, inspirado em Fanon, Hartman, Mbembe, Kilomba, entre outros, fiz o exercício de problematizar a ficção da raça e seu cruzamento com o gênero, mirando o difícil horizonte utópico que é reabilitar esse nome, o signo negro, tal qual o praticaram os poetas da Negritude. Tratando-se, pois, de um exercício de reabilitação de uma personagem cuja história empresta conteúdo e forma a outras histórias, de sujeitos outros, também debilitados e vitimados pelo poder mortuário que o Ocidente exerceu sobre coletivos humanos afro-diaspóricos e caribenhos, entendo que se confirmou a hipótese inicial de que o

romance trabalharia para restituir certos aspectos da história de coletivos humanos que a colonialidade do poder buscou desfigurar, amputar, usar, descartar e sepultar no silêncio. Por meio de uma intrincada mobilização, tanto de vestígios de documentos oficiais do Tribunal de Salem quanto de elementos próprios da ficção, tem-se a narração de uma história a contrapelo, insurgente e questionadora: a história de Tituba, a bruxa negra de Salem, por ela mesma.

Ao ficcionalizar a história de Tituba em *Moi, Tituba...*, a autora institui novas possibilidades de imaginar e conceber a diáspora africana no Caribe, reexaminando os vínculos de opressão e as estratégias de agenciamento que esses sujeitos elaboraram, embora ainda não integralmente elucidadas. Portanto, mais que uma narrativa dissidente, o romance propõe outras chaves de leitura para a colonização.

Segundo Maryse Condé (2007, p. 213, tradução minha)¹⁴⁰, “a colonização sabe apenas reduzir os povos ao silêncio. Ela não oferece outra coisa que a servidão àqueles a quem submete”. Assim, considerando o silêncio que recai sobre os colonizados, sustenta-se que o exercício literário em Maryse Condé mobiliza elementos ficcionais para preencher algumas lacunas da história colonial caribenha em busca da memória desses sujeitos silenciados no processo de colonização. Dito de outro modo, Tituba, como personagem ficcional, representa uma coletividade de vozes silenciadas.

Na ausência de toda possibilidade de revisitar, de forma justa e exata, a memória do trauma da escravidão – com seus pequenos segredos, escombros, potentados, estandarte de morte e legado que delineia o presente das Antilhas Francesas –, Patrick Chamoiseau (2007) escreve: “o que faz da memória da escravidão tão intensa e obsedante [...] é que ela inexistente. Como se sabe nada sobre ela, sabe-se tudo”.

Continua o autor: “e tudo parece ter sido já dito porque nada foi dito. Ir com a escrita nessa morte da escravidão é ir com a vida, porque toda escrita é, antes de mais nada, vida. Mas parece difícil, à luz da vida, explorar de forma justa e exata [...] o segredo dessa morte” (Chamoiseau, 2007, p. 187, tradução minha)¹⁴¹.

Seguindo os rastros de Saidiya Hartman (2021), em sua obra *Perder a mãe: uma jornada pela rota Atlântica da escravidão*, em um gesto de cavar os resíduos dos mortos,

¹⁴⁰ Texto original: “La colonisation ne sait que réduire les peuples au silence. Elle ne donne jamais rien à ceux qu’elle a asservis”.

¹⁴¹ Texto original: “Ce qui rend la mémoire de l’esclavage si pleine et obsédante – dis-je à l’écrivain en train de constituer le carnet de notes du visiteur –, c’est qu’elle n’existe pas. Comme on n’en sait rien, on en sait tout. Et tout semble avoir été dit car rien n’a été dit. Aller avec l’écriture dans cette mort de l’esclavage c’est y aller avec la vie, car toute écriture est d’abord vie. Mais il apparaît difficile au regard de la vie d’explorer de manière juste et exacte [...] le secret absolu de cette mort”.

aqueles que viraram pó, enterrados no ventre do Atlântico ou consumidos nos canaviais do Novo Mundo, cuja passagem pela terra foi como se nunca tivessem existido, a escrita, a ficção, o romance, as ferramentas da linguagem literária de Maryse Condé teatralizam o gesto de “ir com a vida nessa morte da escravidão” (Chamoiseau, 2007, p. 187). Esse gesto tem como horizonte, não a redenção, mas antes a narração e toda a força subversiva que esse gesto pode implicar. Em outros termos, devolver à sepultura sua vitalidade, pujança e subversão que lhe é inerente, porque, na narração dos mortos, pode-se extrair a vida.

Para tanto, a romancista toma alguns registros do julgamento de Salem como ponto de partida e, ao fazê-lo, desloca certezas e questiona as narrativas coloniais já cristalizadas e elaboradas pela visão dos colonizadores. Fazendo uso de uma prática de imaginação ficcional – quiçá radical –, Maryse Condé trabalha para “representar as vidas dos sem-nomes e dos esquecidos” (Hartman, 2020, p. 15), apoiando-se em tênues linhas da imaginação literária e em alguns registros de documentos escritos, como os anais do Tribunal de Salem.

Tendo em conta a provocação de Frederick Douglass (1882, p. 1, tradução minha)¹⁴², de que “Árvores genealógicas não floresceram entre escravizados”, pois esses não possuem linhagens, já que “a corda do cativo os amarrou a um proprietário e não a um pai e os tornou crias em vez de herdeiros” (Hartman, 2021, p. 98), percebe-se que, em Maryse Condé, o exercício de ficcionalizar opera como possibilidade de tematizar esses sujeitos.

Finalmente, o gesto de ficcionalizar aponta caminhos alternativos àqueles traçados pela tinta colonial, a fim de dar corpo, forma, conteúdo e, se preciso for, levar às “últimas consequências o desejo de liberdade e de abolição da servidão; pois antes de mais nada, o conceito de liberdade, tão estreitamente associado à experiência da modernidade, só tem sentido concreto em oposição à realidade da escravidão e da servidão” (Mbembe, 2019, p. 63).

Vivenciar a servidão, nos termos postos pela autora, convoca uma revisitação ao passado colonial para construir, com lentes outras, também histórias outras que incluam a vasta e complexa experiência dos colonizados, cuja expressão máxima ganhou forma no corpo feminino exposto, vulnerabilizado, vendido, leiloadado, violentado e expropriado de si.

Nesses termos, a obra trabalha para construir formas outras de narrar, de construir o sentido e experienciar a vida, não como aviltamento e destruição, mas como promessa, que é outra forma de trazer ao mundo o profundo desejo de autonomia, de tal modo e com tal força, que o sujeito, rompendo suas amarras e seus grilhões, torne-se aquele que é, lembrando

¹⁴² Texto original: “Genealogical trees did not flourish among slaves”.

Fanon, seu próprio fundamento, capaz de dar a si a sua própria lei, que é, por seu turno, outro nome para uma ética da cidadania radical, plena e sem concessões. Aqui, pois, conjurar a servidão da raça implica um delicado exercício que tem por fim último abolir a cisão entre o sujeito designado a uma raça e seu *self*, abolindo, pelo caminho, o vínculo de servidão que o prendia ao seu senhor, seja ele real e/ou imaginário.

Ao assumir a alcunha “a bruxa negra de Salem”, a narrativa realiza uma espécie de exorcismo como estratégia de espantar o hálito fúnebre que a acompanha, de modo a estancar, ao menos momentaneamente, sua capacidade de estrangular, amputar e castrar: a coisificação, por excelência, do humano transformado em objeto. Tal gesto se compreende à luz da reflexão de Mbembe (2022, p. 265), segundo a qual “a cor negra não tem sentido [imane]nte]. Só existe por referência a um poder que a inventa, a uma infraestrutura que a suporta e a contrasta com outras cores e, por fim, a um mundo que a nomeia e a axiomatiza”.

Por fim, em Maryse Condé, o texto literário é portador de um convite para embarcar no enalço dos navios mercantes, apinhados de gente, que, morta para seu lugar de origem, era convocada a renascer no Novo Mundo e assumir uma obra, um nome, um trabalho e uma vida que, em princípio, não eram seus, mas provenientes daqueles que se autoproclamavam seus senhores.

Assim, em *Moi, Tituba...*, esse novo e desconhecido território os convocava a construir suas próprias redes de solidariedade, suas próprias instituições com ritos, também próprios, e, principalmente, pondo-se de pé, serem capazes de narrar a si e falar por si em sua própria voz, princípio sem o qual qualquer projeto de autonomia estará, senão abortado, pelo menos seriamente comprometido.

Essa percepção – de que a construção de redes próprias e a capacidade de narrar a si constituem condições de autonomia – constitui um avanço significativo na perspectiva deste trabalho: escapar à dominação demanda, para além da resistência, a criação de caminhos alternativos, objetos, veredas, sentimentos, cheiros e o próprio percurso da vida, que tornem a sua realização não apenas viável, mas plena e inteira (Mbembe, 2019).

Desse modo, tendo a emancipação como horizonte, desprender-se das formas de leitura e interpretação da linguagem do mundo branco, de seus sentidos, de suas ficções da raça, de suas luzes e de seus desejos, torna-se o desafio mais urgente para avançar na descolonização das subjetividades colonizadas e, como disse Frantz Fanon, sair da grande noite.

Sob esse prisma, Audre Lorde, ao analisar o contexto afro-americano, afirma que: “o tipo de luz sob o qual examinaremos nossas vidas influencia diretamente o modo como

vivemos, os resultados que obtemos e as mudanças que esperamos promover [...]” (Lorde, 2019, p. 45). Assim:

Quando olhamos a vida ao modo europeu como apenas um problema a ser resolvido, confiamos apenas em nossas ideias para nos libertar [...]. No entanto, quando entramos em contato com nossa ancestralidade, com a consciência não europeia de vida como situação a ser experimentada e com a qual se interage, aprendemos cada vez mais a apreciar nossos sentimentos e a respeitar essas fontes ocultas do nosso poder (Lorde, 2019, p. 46).

“A vida ao modo europeu” se apresenta irracional aos olhos de Tituba, pois condena e rejeita os sentidos relacionados ao prazer, indo ao limite de martirizar o próprio corpo, castigando-o, a fim de fustigar quaisquer vestígios que possam ser interpretados como agência do mal.

A transformação do silêncio em linguagem e em ação, para lembrar Lorde, surge como alternativa à dominação e ao mundo branco: há que se verbalizar, há que se articular em verbo os silêncios que guarnecem e, ao mesmo tempo, produzem a violência colonial, para, então, encaminhar formas outras que não reproduzam a violência racial sobre a qual se assenta, ainda, o mundo [colonial].

O romance em análise surge como um esforço, um ritual de “invocar os mortos e apresentar a experiência ocorrida em pessoas tangíveis” (Hartman, 2021, p. 170). Trata-se de um trabalho de vingança e, ao mesmo tempo, de impedir que se matem os mortos uma vez mais, mesmo diante da inexorável verdade de que eles, os mortos, se foram e que não há absolutamente nada que possa “diminuir a distância entre os vivos e os mortos” (Hartman, 2021, p. 170).

Surge, assim, a necessidade de produzir sentidos outros para a gestação de mundos outros que apontem caminhos de uma humanidade a se construir não pela lei da raça ou pela raça da lei, mas pelo desejo comum de humanidade partilhada (Mbembe, 2021).

Afinal, se a realidade do mundo colonial foi gestada em armas, canhões, soldados e narrativas, sendo, portanto, uma questão de poder do mais forte sobre o mais fraco, o processo de descolonizar as mentalidades vai além das questões bélicas, no sentido de quem tem mais possibilidade de ostentar poderio econômico.

Há, sobretudo, uma questão de linguagem: aquela que pergunta por que, um século após a abolição, “o fantasma da escravidão ainda assombra nosso presente”. E, se assim o é, escreve Saidiya Hartman (2021, p. 169), “é porque ainda estamos buscando uma saída da prisão”.

Diante da alienação colonial que leva o colonizado a se identificar com os seus opressores, Frantz Fanon (2022) interpela o/a leitor(a) a olhar para outros lugares, sacudir o pó e construir o próprio caminho, mirando não mais a Europa, mas a si. Logo, em sua feliz expressão, sair da grande noite significa um gesto de insubmissão do colonizado na busca por construir sua liberdade, produzir sua própria autonomia e inventar sentidos para além e aquém daqueles perpetrados pelas narrativas eurocentradas.

Segundo o autor:

Quanto à grande noite em que fomos mergulhados, precisamos sacudi-la e sair dela. O novo dia que já se levanta deve nos encontrar firmes, sensatos e resolutos [...]. Deixemos de lado essa Europa que não para de falar do homem, ao mesmo tempo que o massacra por toda parte onde o encontra, em todos os cantos de suas próprias ruas, em todos os cantos do mundo (Fanon, 2022, p. 325).

Trata-se de uma convocação para romper as amarras, abolir a lei da raça e criar um novo tempo em que não haja mais a divisão de um sujeito diante de um objeto.

Para Fanon (2022), a originalidade do humano deve ser buscada em outro lugar que não na Europa. Por conseguinte, para se tornar sujeito, o indivíduo colonizado deve despertar esse devir negro, rejeitando os pressupostos coloniais da branquitude. “Decidamos não imitar a Europa e orientemos nossos músculos e cérebros em uma nova direção. Esforcemo-nos para inventar o homem total que a Europa foi incapaz de fazer triunfar” (Fanon, 2022, p. 325).

Para concluir, em seu novo tempo histórico, gestado no romance, o texto literário se abre a vozes historicamente silenciadas/colonizadas como um lugar de invenção, de experimentação e de criação, em que a voz feminina de uma escravizada, em primeira pessoa, gesta a sua própria história, a partir de si, a fim de realizar a passagem do estado de coisa ao de sujeito emancipado.

Não se trata mais de um ponto de vista exterior, imaginado por outrem, mas de um sujeito que trabalha “para a reconquista da superfície, dos horizontes, das profundezas e das alturas de sua própria vida” (Mbembe, 2019, p. 58). Assim, o *corpus* em análise é atravessado pelo exercício de autoconhecimento e de criação da própria autonomia.

Essa voz, que representa um coletivo de sujeitos colonizados, caminha em direção contrária às expectativas postas sobre ela. Sabe-se que “o conhecimento dos abismos, dores, alegrias e encantos possíveis de encontrar em si, surge como condição preliminar para se emancipar das representações, esquemas mentais e discursos de teor negativo” (Mbembe, 2019, p. 58) que o mundo branco “criou sobre o negro para roubar a ideia de futuro, e futuro é aqui outro nome para essa força de autocriação e de invenção” (Mbembe, 2019, p. 58).

Mais do que isso, o romance pode ser interpretado como um gesto de horizontalidade radical e de construção, ato primordial de gestar laços que não se pautem na dominação, na exploração e na violência do outro, mas no encontro entre humanos. Um chamamento para a invenção e para a instauração de uma nova ordem não colonial, em um esforço criativo, “tarefa prático-política que é, também, estética e epistemológica, com vistas a (re)constituir um sujeito dotado de um rosto, de uma voz e um nome próprios” (Mbembe, 2019, p. 38).

Por fim, inspirado em Fanon (2008), o gesto de tomar a palavra e se colocar na linguagem, dizendo de sua existência no mundo, surge como ato, motivo, desejo e possibilidade de as humanidades colonizadas criarem caminhos para sair da grande noite em que foram lançadas.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. 64 p.
- ALEIXO, Ricardo. **Pesado demais para a ventania**. São Paulo: Todavia livros, 2018.
- ASTRUC, Alexandre. **O que é a mise en scène?** Tradução de Matheus Cartaxo. **Cahiers du Cinéma**, n. 100, p. 13-16. outubro 1959. Disponível em: <https://www.focorevistadecinema.com.br/FOCO4/miseenscene.htm>. Acesso em: 5 abr. 2024.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, maio-ago. 2013.
- BAVUIDI, Bodia. **Subjectivités et Écritures de la Diaspora Francophone**: Maryse Condé, Alain Mabanckou et Melchior Mbonimpa. Édition L'Harmattan. Paris, 2015.
- BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BERND, Zilá; GRANDIS, Rita de. (Orgs). **Imprevisíveis Américas**: questões de hibridação cultural nas Américas. Porto Alegre: Sagres-Luzzato e ABECAN, 1995. 191pp.
- BÍBLIA. **Bíblia on-line**. versão ARC, 2009. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/> Acesso em: 5 jun. 2025.
- BRASIL. **Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 2003.
- BRESLAW, Elaine G. **Tituba, Reluctant Witch of Salem: Devilish Indians and Puritan Fantasies**. New York: NYU Press, 1995.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Claudio Willer. Ilustração de Marcelo D'Saete. Cronologia de Marcelo Campos. São Paulo: Veneta, 2020.
- CÉSAIRE, Aimé. Le Discours sur la Négritude. In: CÉSAIRE, Aimé. **Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude**. Édition Présence Africaine, 2004, Paris, France.
- CHAMOISEAU, Patrick. **Un dimanche au cachot**. Paris: Gallimard, 2007.
- COMPAGNON, Antoine. **O demônio da teoria: literatura e senso comum**. Tradução de Cleonice Paes Barreto Mourão, Consuelo Fortes Santiago. 2.ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- CONDÉ, Maryse. **Eu, Tituba: bruxa negra de Salem**. Trad. Natalia Borges Polezzo. 2. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

CONDÉ, Maryse. **Moi, Tituba sorcière... noir de Salem**. Paris: Editora Mercure de France, 1986.

CONDÉ, Maryse. **Moi, Tituba sorcière... noire de Salem**. Paris: Editora Mercure de France, 2017.

CONDÉ, Maryse. *Liaison Dangereuse*. In: BRIS, Michel Le; ROUAUD, Jean. **Pour une Littérature-monde**. Éditions Gallimard, France, 2007.

DAVIS, Angela. Estupro, racismo e o mito do estuprador negro. In: DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. Tradução de Heci Regina. São Paulo: Boitempo, 2016, p.172-192.

DEL PRIORI, Mary. Os negros vistos da Europa. In: DEL PRIORI, Mary; VENÂNCIO, Renato Pinto. **Ancestrais: uma introdução à História da África Atlântica**. Rio de Janeiro. Editora Elsevier, 2004.

DIAS, Nathália Izabela Rodrigues. Desestabilização e ressignificação das imagens em Maryse Condé: Uma nova leitura de Tituba. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA ABRALIC, 15., 2017, Rio de Janeiro. **Anais...** Campina Grande: Editora Realize, 2017. v. 2. p. 2667-2674. Disponível em: https://www.abralic.org.br/anais/arquivos/2017_1522192138.pdf. Acesso em: 30 maio 2025.

DOUGLASS, Frederick. **My Bondage and my Freedom by Frederick Douglass**. With an introduction by Dr. James M'Cune Smith. New York:, Miller, Orton & Mulligan, 1855. Disponível em: https://avalon.law.yale.edu/19th_century/douglas01.asp. Acesso em: 01 nov. /11/2025.

DU BOIS, William Edward Burghardt. **As almas do povo negro**. São Paulo: Veneta, 2021.

DUARTE, Eduardo de Assis. Por um Conceito de Literatura Afro-Brasileira. **Terceira Margem**, Rio de Janeiro, n. 23, p. 113-138, jul./dez. 2010.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução de Ligia Fonseca Ferreira, Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTINO (NKOSI), Deivison. O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo. In: BLAY, Eva Alterma (org.). **Feminismos e masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

FEDERICI, Sílvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017.

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

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. 42. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

GANCHO, Cândida Vilares. **Como analisar narrativas**. Editora Ática. 2. ed. São Paulo, 1993.

GENETTE, Gérard. **Palimpsestos: a literatura de segunda mão**. Tradução da FALE/UFMG, Belo Horizonte, Minas Gerais, 2006.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Editora da Universidade Cândido Mendes, 2001.

GLISSANT, Édouard. **Poética da relação**. Tradução de Manuel Mendonça. Rio de Janeiro: Sextante Editora, 2011, 17-30.

GLISSANT, Édouard. **Poética da relação**. Tradução de Marcela Vieira e Eduardo Jorge Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2021.

GODEFROY, Frédéric. **Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^e au XV^e siècles**. Paris: F. Vieweg, 1902. Disponível em: Gallica – Bibliothèque nationale de France. Acesso em: 5 nov. 2025.

GOMES, Irene; FERREIRA, Igor. Em 2022, analfabetismo cai, mas continua mais alto entre idosos, pretos e pardos e no Nordeste. **Agência IBGE Notícias**, Rio de Janeiro, 7 jun. 2023. Disponível em: Agência IBGE Notícias. Acesso em: 5 mar. 2025.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 119-147, março 2008.

HALL, Stuart. Da Diáspora: identidades e mediações culturais. In: SOVIK, Liv (Org.). Trad. Adelaine Resende *et al.* Belo Horizonte: Ed. UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

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

HARTMAN, Saidiya. **Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão**. Trad. José Luiz Pereira da Costa. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos. Trad. Marcelo R. S. Ribeiro e Fernanda Silva e Sousa. **Revista ECO-Pós**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 3, p. 12–33, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.29146/eco-pos.v23i3.27640>. Acesso em: 5 set. 2022.

HASENBALG, Carlos. Desigualdades raciais no Brasil. **Dados**, Rio de Janeiro, n. 14, 1977.

HASENBALG, Carlos. Notas sobre a pesquisa das desigualdades raciais e bibliografia selecionada. In: LOVELL, Peggy A. (Ed.). **Desigualdade racial no Brasil contemporâneo**. Belo Horizonte: Cedeplar, Face, UFMG, 1991.

HENRIQUES, Ricardo. **Raça e gênero nos sistemas de ensino: os limites das políticas universalistas em educação**. Brasília: Unesco, 2002.

JULIEN, Philippe. O saber de um gozo. *In*: JULIEN, P. **A feminilidade velada: aliança conjugal e modernidade**. Trad. Celso Pereira de Almeida. Rio de Janeiro: Editora Companhia de Freud, 1997.

JUMINER, Bertène. La parole de nuit. *In*: LUDWIG, Ralph (Org). **Écrie la parole de nuit: la nouvelle littérature antillaise**. Paris: Éditions Gallimard, 1994.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Ed. Cobogó, 2019.

LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2005.

LE GOFF, J. **Uma história do corpo na Idade Média**. Trad. Marcos Flamínio Peres. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2006.

LINHARES, Juliana. Marcela Temer: bela, recatada e “do lar”. **Revista Veja**, São Paulo, 18 abr 2016.

LORDE, Audre. **Irmã Outsider: Ensaio e Conferências**. Trad. Stephanie Borges. 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

LOUZANO, Paula. Fracasso escolar: evolução das oportunidades educacionais de estudantes de diferentes grupos raciais. **Cadernos Cenpec**, São Paulo, v. 3, n.1, p.111-133, jun. 2013.

LUDWIG, Ralph. Introduction. *In*: LUDWIG, Ralph (Org). **Écrie la parole de nuit: la nouvelle littérature antillaise**. Éditions Gallimard, Paris, 1994.

MACEDO, José Rivair. Os herdeiros de Cam. **SIGNUM: Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais**, São Paulo, v. 3, p. 101-132, 2001.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa. MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009. p. 337-384.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de autoinscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 23, nº 1, p. 171-209, 2001.

MBEMBE, Achille. **Brutalismo**. Trad. Sebastião Nascimento. 2. ed. São Paulo: N-1 edições, 2022.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. 2. ed. Trad. Sebastião nascimento. São Paulo: N-1 edições, 2022.

MBEMBE, Achille. Necropolítica: biopoder soberania estado de exceção política da morte. **Revista Temática. Arte & Ensaio**, Rio de Janeiro, n. 32, dez. 2016. Disponível em:

<https://www.procomum.org/wp-content/uploads/2019/04/necropolitica.pdf>. Acesso em: 02 maio 2023.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 edições, 2018. 80 p.

MBEMBE, Achille. **Políticas da Inimizade**. Trad. Sebastião nascimento. 2. reimp. São Paulo: N-1 Edições, 2023.

MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite**: ensaio sobre a África descolonizada. Tradução de Fábio Ribeiro. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

MIANO, Léonora. **Stardust**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2024. 139 p.

MORRISON, Toni. **A Origem dos Outros**: seis ensaios sobre racismo e literatura. Tradução de Fernanda Abreu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MIGNOLO, Walter D. Coloniality: the darkest side of modernity. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 32, n. 94, 2017. DOI: <https://doi.org/10.17666/329402/2017>.

MORISSON, Toni. **Amada**. Tradutor: José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

MÜLLER, Tânia Mara Pedroso; CARDOSO, Lourenço C. (Org.) **Branquitude**: estudos sobre a identidade branca no Brasil. Curitiba: Editora Appris, 2017. v. 1.

MUNANGA, Kabengele. O anti-racismo no Brasil. In: MUNANGA, K. (Ed.) **Estratégias e políticas de combate à discriminação racial**. São Paulo: Estação Ciência, Universidade de São Paulo: Edusp, 1996.

NEHL, Markus. The Concept of the African Diaspora and the Notion of Difference. In: NEHL, Markus. **Transnational Black Dialogues**: Re-Imagining Slavery in the Twenty-First Century. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/j.ctv1wxt1v.5>. Acesso em: 05 mar. 2025.

PEREIRA, Diana Araújo. Apresentação. In: In: PEREIRA, Diana Araujo e RODRIGUES, Juan Pablo Martín (Orgs.). **Imaginários Coloniais**: Continuidades e Rupturas na América Latina Contemporânea. São Paulo: Portal Editora, 2015.

PFAFF, Françoise. **Entretiens avec Maryse Condé**. Paris: Edition Khartala, 2016.

PHOU, Jean-Baptiste. **La Peau hors du placard**: Asiatique et gay, une vie de lutte. Paris, Seuil, 2024, 176 p.

PRATT, Mary Louise. Artes da Zona de Contato. In: PRATT, Mary Louise. A crítica na zona de contato: nação e comunidade fora de foco. **Revista Travessia**, Florianópolis, n. 38, 1999. p. 14-20. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/travessia/article/view/14665>. Acesso em: 01/11/2025.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra, Almedina, 2009. p. 73-117.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Set. 2005. p.107-130.

REIS, Carlos. **Dicionário de Estudos Narrativos**. Coimbra: Almedina, 2018.

REIS, Raissa Brescia dos. Ação política intelectual como modelo de participação negra: o movimento da Négritude (1930-1960). **Revista de Ciências Humanas**, Viçosa, v. 14, n. 2, p. 392-409, jul./dez. 2014.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017. (Feminismos plurais).

SAID, Edward. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências, *In*: SANTOS, B.S. (org.). **Conhecimento Prudente para uma Vida Decente**. São Paulo: Cortez Editora, 2004.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. Selvagens, exóticos, demoníacos. Idéias e imagens sobre uma gente de cor preta. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, ano 24, n. 2, p. 275-289, 2002.

SCHIFF, Stacy. **As bruxas: intriga, traição e histeria em Salem**. Tradução de José Rubens Siqueira. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

SCHMIDT, Rita Terezinha. Apresentação. *In*: COUTINHO, Eduardo F.(Org.). **O Bazar Global e o Clube dos Cavalheiros Ingleses**. Textos seletos. Tradução de Teresa Dias Carneiro. Rio de Janeiro: Editora Rocco Digital, 2011.

SÉGUIN, Robert-Lionel. Le présage dans la littérature orale d'une famille québécoise. **Les Cahiers des Dix**, Moná, Québec, n. 36, p. 163–177, 1971. DOI: <https://doi.org/10.7202/1025285ar>

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma – a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. **Psicologia Clínica**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 65–82, 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pc/a/5SBM8yKJG5TxK56Zv7FgDXS/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 30 maio 2025.

SILVA, Daniela Oliveira. “**Armar uma tenda num cemitério habitado por fantasmas muito eloquentes**”: a apropriação imaginativa da história no romance *Amada*, de Toni Morrison. 2020. Trabalho de Conclusão de Curso - Monografia (Graduação em História) - Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2020.

SILVA, Natielly Rosa da. **Análise de Eu, tituba, feiticeira...** negra de Salem, de Maryse Condé à luz da analítica da tradução de Antoine Berman. 2018. 63f. Trabalho de Conclusão de Curso – Monografia (graduação em Letras: Língua Portuguesa e Língua Francesa) – Centro de Humanidades, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2018.

SINGLETON, Teresa; SOUZA, Marcos André Torres de. Archaeologies of African Diaspora: Brazil, Cuba, and United States. *In*: MAJEWSKI, T.; GAIMSTER, D. (Eds.). **International Handbook of Historical Archaeology**. New York: Springer, 2009. p. 449-469.

SMITH, Linda Tuhiwai. **A descolonizar las metodologías**: Investigación y pueblos indígenas. Santiago: LOM Ediciones, 2016.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** 1. ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. Trad. de Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Editora Ubu, 2020. 144p

VIGARELLO, Georges. Inventar o estuprador. *In*: VIGARELLO, G. **História do estupro**: violência sexual nos séculos XVI-XX. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1998.

WAGNER, Christiane. Zeitgeist, o Espírito do Tempo – Experiências Estéticas. **Rev. Cult. e Ext. USP**, São Paulo, n. 12, p. 21-29, nov. 2014. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rce/article/view/86802/89801>. Acesso em: 12 nov. 2021.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Tradução de José M arcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. Título original: Die protestantische Ethik und der “ Geist” des Kapitalismus.

APÊNDICES

Apêndice A



Université Paris 8
Laboratoire Fabrique du littéraire (URFablitt)
Département de Littérature Comparé et Francophone
2 rue de la Liberté - 93526 Saint-Denis, Paris, France
Conférence de Conclusion de Séjour de Recherche
Directrice de Recherche: Mme Dr^a Chatti Mounira
Mercredi, 18 Décembre 2024
9h30-11h45 Salle B237 - bâtiment 2 -2ème étage

Moi et mes identités brésiliennes en miettes

Hélio Lacerda (UFPB)

Je voulais tout simplement être
un homme parmi d'autres hommes. Franz Fanon

D'abord, je voudrais remercier au Laboratoire Fabrique du Littéraire, à l'Université Paris 8, pour ce séjour et à Mme Mounira pour sa généreuse disposition en m'accueille. Et à vous, les étudiants, les acteurs et actrices central de ce processus de formation intellectuelle, cette belle aventure humaine de produire la connaissance, revisiter les mémoires, d'interpréter le monde et la vie même, tout ça au pluriel.

Je suis ravi d'être là et de vous accompagner pendant ces derniers mois. Il était vraiment une source d'immense plaisir d'échanger avec vous à propos de la littérature francophone et ses sujets passionnants qui d'une certaine manière nous touchent et nous concernent tous et toutes même si quelqu'un n'est pas capable et ne veut pas l'accepter.

Alors, ce matin, je voudrais partager avec vous une série de réflexions dans un certain risque de vous paraître familier, parce que nous avons déjà lu et réfléchi à propos de ce sujet: les discours de la colonisation, les divisions entre civilisation et barbarie; l'Europe et les non européens, la mentalité impériale française, comme on a vu chez Meziame, dans son œuvre: Des empires sous la terre. Je vous demande votre indulgence dans l'espoir que vous les recevrez dans l'exact esprit dans lequel je vous les offre. Voilà!

Dans ma chambre, mon petit univers qui m'accueille et me garde en France, Sceaux, plus spécifiquement à mon appartement dans une petite ville créée autour du Château de Jean-Baptiste Colbert, née en 1619 et décédée en 1683, éminent personnage du règne. “Contrôleur général des finances de Louis XIV, autrement dit ministre des Finances,”, (<https://www.economie.gouv.fr/facileco/jean-baptiste-colbert#>).

Là, je me trouve dans une atmosphère calme et en même temps rempli des souvenirs des sangs et des conflits, parce que cette ville devient un magnifique endroit grâce aux efforts de ce monsieur qui, à son époque, était un sorte de secrétaire général et conseiller de Louis XIV. Sous sa direction, influence et voire son intelligence, la France a fait sortir le « Code Noir » un document pour régler les relations esclavagistes dans les colonies françaises d'ailleurs.

Donc ce lieu où j'y suis et depuis lequel j'y écrit ces reflétions, garde fort connections avec l'esclavage, ce crime contre l'humanité dont l'empire français a pris son rôle et qui profite de sa richesse et son résultat jusqu'aujourd'hui. Je connais cette information grâce à la pâtisserie Colbert, où se trouve un grand buste avec quelques informations sur la vie de ce monsieur et rend hommage à son histoire.

Cette belle ville, très célèbre grâce aux Parc de Sceaux, rempli des cerisiers japonais, nous offre un spectacle quand l'arrivée de la floraison au Printemps, remplie des belles habitations, croise de belles rues, qui nous amènent à son magnifique château duquel ses habitants sont fiers et jaloux. Cet endroit garde jusqu'à aujourd'hui les preuves d'une richesse inédite, résultat d'un processus complexe d'extraction et transformation du sang humain en or, argent et richesse de tout sorte, qui a été extrait des travailleurs non européens hors de la France Hexagonal. Donc, de cet endroit historique je vous adresse ce récit de mémoire.

Pour après, ce magnifique appartement appartient à Mme Portal, qui lui a hérité de son père, le monsieur Portal, qui à son tour était un technicien d'électricité et un ex combattant de la 2ème Guerre Mondial, moment où la France était occupée par l'Allemagne. Je n'imagine pas comment les Parisiennes, fiers de sa belle ville lumière, pourraient se sentir pendant ce moment-là.

Se sentiraient-ils humiliés? Inertes et impuissants face à un pouvoir étranger qui les ont arrivés brusquement, qui ont attrapé leur belles villes, leurs magnifiques musées, leurs œuvres-d'art, leurs châteaux? Qui ont violé leurs femmes, dévirilisé leurs hommes les plus honorables, et finalement leur ont interdit de vivre leurs vies librement?

Qu'est-ce s'est passé dans leurs têtes à propos de cette blessure physique mais aussi psychologique, et pourquoi pas narcissique? Est-ce qu'ils pouvaient sentir la honte profonde

quand leurs yeux, par hasard, croisaient les regards des soldats allemands qui ont violé leurs femmes? Est-ce que, face à cette situation et après elle, ils pourraient se poser dans la place d'autres peuples qui sont passés par une situation similaire? Est-ce qu'on peut se permettre cet exercice de fiction? Qu'est-ce qu'on peut retirer de ce geste radical d'imagination?

Ici je me permet de vous rappeler Aimé Césaire, le grand poète de la Négritude, qui a écrit l'inoubliable *Discours sur le colonialisme* dans les années de 1950, et a poussé cet exercice à l'extrême. Je le cite:

Il faudrait d'abord étudier comment la colonisation travaille à *déciviliser* le colonisateur, à l'*abrutir* au sens propre du mot, à le **dégrader**, à le réveiller aux instincts enfouis, à la convoitise, à la violence, à la haine raciale, au relativisme moral. (...) Il y a le poison instillé dans les veines de l'Europe, et le progrès lent, mais sûr, de **l'ensauvagement du continent**. **C'est le nazisme**, ça passera!» Et on attend, et on espère; et on se tait à soi-même la vérité, que c'est une barbarie, mais la **barbarie suprême**, celle qui couronne, **celle qui résume la quotidienneté des barbaries**; que c'est du nazisme, oui, mais qu'avant d'en être la victime, on en a été le complice (...). **Au fond, ce qu'il ne pardonne pas à Hitler, ce n'est pas le crime en soi, le crime contre l'homme**, ce n'est pas *l'humiliation de l'homme en soi*, c'est le crime contre l'homme blanc, c'est l'humiliation de l'homme blanc, et d'avoir appliqué à l'Europe des procédés colonialistes dont ne relevaient jusqu'ici que les Arabes d'Algérie, les coolies de l'Inde et les nègres d'Afrique. (https://alencontre.org/archives/print/Cesaire04_08.html).

Ainsi, dans ce récit que je vous offre, j'ai ne pas l'ambition de vous donner des leçons à propos du racisme structurel et systémique qui vous touche quotidiennement et qui s'exprime d'une façon violente à travers les petits gestes de vérification des bagages, des sacs, des papiers qui, en général, sont très sélectifs. De plus, on sait déjà que l'ensemble de ces gestes, objectivement, ouvrent les portes du métro, de la fac, des magasins, des entreprises à certains et les ferme pour d'autres ; basée sur le même critère d'une pseudo aléatoire: le hasard. Mais on sait qu'il s'agit d'autre chose: l'impérialité française comme toile de fond, pour rappeler Meziane.

Non, ça vous connaissez mieux que moi et je n'ose pas vous parler. De même, je n'ose pas vous donner de leçon à propos de la colonisation, parce qu'une fois que vous êtes habitants de Paris, vous connaissez bien la mentalité impériale qui modèle les interactions sociales auxquelles vous participez et qui se passent parmi vous.

Ça veut dire que vous êtes parfaitement capable de discerner les agents qui travaillent pour nourrir les hiérarchies sociales, culturelles, économiques et de genre et qui sont les groupes envisagés pour ce même programme d'action politique.

De plus, vous savez discerner les regards blancs qui projette sur vos corps toute sorte de fantômes, de peurs et d'exotisme; J'ai l'impression que vous êtes experts en explication

détaillées des sentiments qui vous arrivent face à un regard qui vous deshumanize et que vous « effacé de la carte des humaines », comment nous ponctue la narratrice de *Moi, Tituba la sorcière noir de Salem*, de Maryse Condé.

– Regarde le nègre! Maman, un nègre L. Chut! Il va se fâcher... Ne faites pas attention, monsieur, il ne sait pas que vous êtes aussi civilisé que nous... Mon corps me revenait étalé, disjoint, rétamé, tout endeuillé dans ce jour blanc d'hiver. Déjà les regards blancs, les seuls vrais, me dissèquent. Je suis fixé. Je suis trahi. Je sens, je vois dans ces regards blancs que ce n'est pas un nouvel homme qui entre, mais un nouveau type d'homme, un nouveau genre. Un nègre, quoi! (Fannon, 2020, p. 93).

Les impacts de ce regard vous les connaissez! Moi, je suis ici depuis Mai et il est déjà arrivé quelques fois. Donc je commence à mieux le comprendre. J'ai l'impression qu'une fois que vous habitez à Paris, que vous fréquentez jour après jour une sorte d'école coloniale ambulante et vivante, cela vous amène à plusieurs leçons violentes ; même si vous n'avez pas demandé et même si vous n'avez pas envie de les prendre.

C'est de mon avis que, même si vous voudriez rater ce cours intensif de l'histoire coloniale qui vous blesse, cela ne correspond pas à une option pour certains parmi vous ; pour ceux qui n'ont pas "la bonne tête", c'est plutôt un impératif. Parce qu'on sait parfaitement que vous êtes l'objet de cette leçon. D'une certaine manière, on sait que cette leçon se passe sur votre territoire culturel, géographique, historique et émotionnel. C'est là qui est constitué le champ de bataille, c'est-à-dire, le récit ; ou les leçons elles-mêmes, se passent sur vos têtes, vos jambes, vos bras ; se passent sur vos corps, votre sang, vos cœurs et votre être spirituel.

Donc si je considère cela, et je le fais, je sais que je ne suis pas dans une bonne position, ce qui ne me permet pas de vous enseigner grand chose. Et ce n'est pas grave. Il fait partie de la vie et j'ai la modestie de le reconnaître.

Inspiré par Maryse Condé, Jean-Baptiste Phou, le féminisme noir, les études de la masculinités, et surtout les études décoloniales selon lesquels le savoir est toujours située, je me permets de prendre la parole et écrire cette histoire en première personne...

Ainsi, je vous offre un bref récit de ma propre histoire, celle que je connais très bien parce que je suis son acteur, protagoniste et sujet historique. Je suis en train de l'écrire dès le 18 Mars 1990, depuis le Brésil, et en ce moment depuis l'étranger.

Je suis un homme de lettres, un homme de la danse et un homme du foot car je viens du pays du football (bien, ça c'est une fiction, mais la vie se fait aussi des plusieurs fictions, n'est pas?). Mais on en parlera bientôt.

Je parle de fictions parce que, comme nous dit Achille Mbembe, “nous ne sommes pas êtres de raison, mais plutôt être de fiction, et un de ces fictions très fort et enraciné dans la pensée occidentale c’est la fiction de l’identité”. L’idée selon laquelle il y a chez chacun de nous une sorte d’essence, une partie de substance qui nous habite et qui ne change pas, même si la vie nous prouve au contraire.

Mon identité - ce que fait de moi, moi-même - viens du pays du football, qui a essayé de construire une société pós-racial où les gens pourraient vivre leurs vies tranquillement libérés de cette obsession compulsive de la race et ses maudits enjeux ; ses fantômes ; ses peurs, ses projections, ses cadavres en état de putréfaction ambulante. Car la race, ce mot fétide, est depuis son origine le drapeau de la mort, de la cruauté gratuite, la barbarie innommable, le sang et les viscères, témoignage de la modernité occidentale et l’avenir de son pseudo progrès.

Donc, je viens de ce pays où le 13 Mai de 1888 (mil huit cent quatre vingt huit), la princesse Isabel a fait passer un loi pour abolir le travail esclave. Ce régime - le plus grand crime contre l’humanité, que je refuse totalement l’idée de calculer la quantité de personnes des nations d’Afrique qui ont subi l’esclavage, et des nations autochtones exécutés dans leurs propres territoires, leurs maisons millénaires.

En fait, c’est difficile pour moi l’admettre qui je viens de cet endroit, le dernier pays des amériques à abolir l’esclavage. L’idée qu’une personne puisse acheter l’autre comme on achète un immeuble, une chaise, un portable, une maison, un bâtiment au bureau immobilier ou au supermarché (chez Carrefour; Auchan; Lidl).

Alors, dans les années suivantes à l’abolition, les gouvernements impériaux et après les républicains ont travaillé dur pour surmonter cette blessure et cette honte nationale ; selon le ministre de l’intérieur à l’époque, Rui Barbosa, un homme de lettres et du droit, un intellectuel vu comme progressiste. Ce monsieur voudrait faire du Brésil une inspiration pour le monde, un pays sans race, un *cas* exemplaire, un phare lumineux et tropical. Si l’idée était géniale, pas le chemin!

Les premières actions ont été:

1) abolir le travail esclave;

2) et oublier le passé travers l’incinération de tous les papiers de la traite, car en faisant cela le Brésil effacerait cette tâche;

en suite 3) a fait venir au Brésil le plus grand numéro possible de polonais, d’allemands, d’italiens pour cultivé les champs de café. En outre, les ex travailleurs en régime d’esclavage ont été silencieusement abandonnés au bon Dieu, à leur propre chance. D’une certaine

manière, à l'époque il s'agissait d'une sorte de stratégie de les effacer de la carte nationale sans les tués proprement, sans salir les mains de leurs sang.

Alors que pendant longtemps ; trois siècles, les élites coloniales faisaient venir de millions de personnes des nations africaines pour cultiver les plantations de canne-au-sucre ; le champ de tabac ; de cacao, à partir de l'abolition les élites ont fait venir les européens. En faisant les invités rentrer chez nous pour améliorer la race brésilienne, en se mêlant avec nous et ainsi nous faire plonger dans une nouveau stage, plus avancé et plus civilisé.

En ce moment-là, plusieurs interprétations scientifiques affirment que le retard civilisationnel brésilienne vient de la dégénérescence racial grâce à la miscégenation, etc, etc. Ici, la France nous a beaucoup aidé, en nous fournissant beaucoup d'intellectuels et courants scientifiques qui sont allés au Brésil ; comme le diplomate Arthur de Gobineau, auteur de *l'Essai d'inégalités des races humaines*. Au 19^e siècle, Dans son Essai sur l'inégalité des races humaines, il décrit différentes caractéristiques telles que couleur de la peau, couleur et texture des cheveux, forme et taille du crâne, qu'il met en concordance avec les caractères psychiques, intellectuels, moraux etc.
<https://francegenocidetutsi.org/GobineauEssaiInegaliteRaces1.pdf>.

À l'époque, le sujet était le déterminisme géographique et la dégénérescence racial qui se montre cristalline dans l'école littéraire de l'époque, le naturalisme, où plusieurs auteurs, comme Aluísio Azevedo, Adolfo Caminha, Raul Pompeia, etc., écrivaient à propos de ça. On peut considérer que dans ce contexte ces immigrants originaires de l'Europe sont entrés au Brésil par leurs propres choix. Ils ont fait la même traversée de l'océan Atlantique, mais ils étaient libres, plusieurs fois avec des billets payés et fournis par les élites et le gouvernement du Brésil.

Je me permets d'arrêter ici parce qu'il s'agit d'une longue histoire au pluriel, mais un dernier mot est impératif. À mon avis, le Brésil et la France partagent le même immense désir; le désir d'oublier, de mettre dans la cave une partie centrale de soi-même. Serait-il possible? Serait-il raisonnable? Pour qui? Je ne sais pas!

Ce que je sais c'est que je suis Hélio Lacerda, étudiant aux études doctorales, professeur de Portugais et d'Anglais à l'Instituto Federal do Tocantins, une institution publique où il y a le lycée et la fac ensemble. Je viens d'un grand pays qu'on appelle Brésil dont le nom vient de nombreux arbres du même nom et que les portugais l'appelaient comme ça. On sait qu'avant l'invasion portugaise il était un vaste territoire peuplé par des millions de gens et de décennies de nations différentes avec une énorme diversité linguistique et culturelle, surtout les Tupis et les Guarani, les plus nombreux parmi eux.

Alors si vous me posez la question: “quelles sont tes origines?”; une des questions préférées de l’imaginaire impérial français. Vrai ou faux?

Je suis afro-autochtone. Un couple interculturel m’a fait venir dans ce monde. Ma grande-mère maternel, Maria Sales, vient du peuple Açú/Enxu d’une nation plus grande Les Cariris, d’où vient le nom de la ville: Exu. Mon grand-père maternel était Zé-Quelé, un afro-brésilien qui aimait son accordéon et est décédé pendant la pandémie de Covid-19.

Du côté de mon père, on vient d’une famille blanche. Gardez cette information! Mais un blanc brésilien ce que change beaucoup de chose, car au Brésil être blanc signifie d’abord ne pas être noir ni autochtone. Il faut lire *Casa Grande & Senzala*... Mais écoutez, en fait ce n’est pas bien de m’écouter pour comprendre que je ne suis pas Français ; ni d’outre mer ni hexagonal, n’est pas? Et je suis content d’être celui que je suis, malgré le fait que je ne sais pas exactement qui je suis, car je suis multiple...

Je voudrais vous dire que j’aime bien vous parler comme ça, avec mon accent remarquable et audible... En fait, j’ai déjà essayé de prononcer avec un accent proche du Français parisien standard mais j’ai perçu que ça me fatigue énormément. Quand je le fais, il me vient l’impression que ce n’est pas moi, Hélió, mais un personnage inconnu. Je sais qu’on peut créer des personnages quand on apprend une langue étranger, mais le truc chez moi c’est que je n’aime pas trop mon personnage de petit français parisien tropical. Il me semble un peu bizarre, plutôt ridicule, surtout pour prononcer le “deux”, du, cru, etc..

Je peux le faire mais quand j’écoute mes camarades en train de le faire, je commence à rire en silence car il me semble risible. Est-ce qu’on peut mimétiser le français hexagonal? Faire pareil au français standard comme les natifs locaux?

Alors dans mon cas j’ai déjà annulé cette demande et elle ne m’interpelle plus. J’ai déjà accepté que ma langue est une autre, moins chic, avec moins glamours... mon accent aussi; mais elle fait partie de ce que je suis.

Alors j’ai eu un coloc brésilien qui parlait couramment le français, mais à mon avis son personnage français était risible, raison de blague, peut-être parce qu’on pourrait percevoir un manque de spontanéité. Et quand on sortait ensemble et qu’il parlait à quelqu’un ça me faisait rire en silence et je me disais: “je ne veux jamais ressembler à ça, c’est horrible”.

Du coup, cette résistance, cette hésitation et ce refus du mimétisme des natives me vient du fait de reconnaître que je ne serai jamais mieux accepté ou mieux traité à cause de mon accent ou de la maîtrise de la langue française, loin de ça. C’est une vérité cristalline. **Il faut dire que je vous parle en tant que colonisé...**

Et en ce moment je me souviens de la puissance étonnante d'une écriture incontournable de Frantz Fanon, qui dans son œuvre *Peau noire, masques blancs*, nous montre une relation ambiguë entre la France hexagonale et les peuples colonisés de la Caraïbe. Il nous parle de ces promesses que le monde blanc occidental font signe aux colonisés. C'est-à-dire, si les colonisés parlaient comme un natif de l'Hexagone il serait mieux assimilé à la nation, il profiterait d'un meilleur traitement, un peu plus respecté... il serait humanisé et pourrait enfin s'asseoir à la grande table de la civilisation française. Cette promesse, une belle fiction, une sorte de billet primé, pourrais l'amener au paradis blanc.

Mais en 2024, on sait déjà que ce paradis n'existe pas, ni la fiction d'une possible acceptation. On sait déjà que le cœur du colonialisme est basé sur les fictions, certaines plus anciennes que d'autres, mais tout participe au même récit : l'existence d'une civilisation plus avancée et des autres moins développées ; une division précise entre les européens et les non européens.

En tant qu'un homme de la danse, j'ai l'impression que, si il y a quelques traces qui peuvent montrer des vestiges de mon identité, même que fictionnel, cela se trouvera sur les gestes dansants qui mêlent mon corps au rythme d'une chanson de forró ; un genre musical originaire du Nord-est du Brésil. En ce moment là, une sorte de portail magique m'amène ailleurs, une autre dimension car la danse a ce pouvoir, un pouvoir différent, bouleversement, mais qui n'emprisonne pas notre esprit dans une boîte couverte de mélanine, de phénotype, de stéréotype ou des bijoux colorés, mais le pouvoir de créer d'autres réalités parallèles en même temps que produit une sorte de suspension de cette réalité dure, rigide, grosse et souffrante. Mais à l'étranger tout est différent, même le pouvoir de la danse me semble avoir changé.

Peut-être moi-même, j'ai déjà beaucoup changé, comment Dany Laferrière a écrit dans son livre *Tout ce qu'on ne te dira pas, Mongo*:

Quand on quitte son pays, on ignore qu'on ne reviendra plus. Il n'y a pas de retour possible, car tout change tout le temps. Les lieux, les gens, les usages. Même notre façon d'appréhender la vie. Si on ne change pas, les autres, eux, changent, et de cette manière nous changent. Perpétuel mouvement. Mais on ne sait pas ce que le temps fera de nous. On peut visualiser l'espace plus facilement. Le temps, c'est le monstre invisible qui dévore tout sur son passage. Ce genre de choses arrive à notre insu. On débarque dans un pays. On y passe des années. On oublie tout ce qu'on a fait pour survivre. Des codes appris à la dure. Chaque mauvais moment annulé par la tendresse d'un inconnu. Un matin, on est du pays. On se retrouve dans la foule. Et là, brusquement, on croise un nouveau venu et tout remonte à la surface.

À l'étranger, je me suis perçu immergé dans plusieurs situations d'incertitude, carence et surtout émotionnellement désemparé. Le fantôme humain de la fragilité m'est arrivé. Il

m'emmène et me jette contre ma propre histoire. Je vous dis franchement que ça a été contre ma propre volonté. Je suis, alors, amené aux moments de ma vie, les plus difficiles, parce qu'un contexte d'hostilité quotidienne me fait détruire mes protections émotionnelles et cela fait venir à la surface mes traumas, les plus forts, une sorte d'avalanche, que je n'imagine pas pouvoir les régler et les surmonter.

Puisqu'il est propre de la violence traumatisante nous paralyser, nous fixé dans ce moment-là où nous avons été viscéralement touchés : un petit câlin de la morte qui nous fait signe et nous rappelle qu'elle est toujours là (au cas où/just in case...).

Alors, l'étranger et sa langue, ses gens, ses musiques, ses danses, ses sons, sa nourriture... tout est différent... ce monde d'immenses possibilités garde un univers de choses inconnues, les unes plus bizarres que d'autres, que je pourrais les dire par cœur, mais en ce moment précis je préfère vous partager des belles histoires qui me sont parties de ces aventures à l'étranger.

Cette belle langue française m'a ouvert une fenêtre pour regarder un autre monde, mais aussi pour regarder mon cœur et ma tête d'une manière singulière. Si je vous parle d'une fenêtre c'est parce que je me vois comme une maison où existent plusieurs chambres, salles, cuisine, toilettes, jardin, etc, etc... mais chez moi il y a aussi une cave. Cette fenêtre me fait rendre compte de l'existence de toiles d'araignées dans cette cave, de la poussière, de meubles cassés... etc, etc.

Donc ce processus a été et continue d'être un geste radical de (re)visiter cette cave, d'ouvrir sa fenêtre, faire rentrer de la lumière et faire inviter les habitantes de cet endroit - toutes sortes de fantômes - monter les escaliers, et trouver la sortie... Mais avant de partir je les invite à s'asseoir à la table pour boire et pour manger, et donc je leur prépare un repas... Le problème c'est que je ne savais pas exactement quelle est la nourriture préférée des mes hôtes/invités.

Est-ce que savez vous qu'elle est le repas que les fantômes aiment le plus? Qu'est qu'ils mangent? Les vôtres j'ai aucune idée... Mais bon, aujourd'hui, je sais déjà que mes fantômes aiment bien les restes de la poubelle émotionnelle des événements qui nous arrivent et nous font mal. Je pourrais dire qu'ils sont nourris surtout de mes traumas, et un de ces traumas m'est arrivé quand j'avais entre 6 et 8 ans. Quand un jeune homme qui travaille dans notre ferme m'a fait toucher ses parties intimes et m'a fait simuler du sex avec lui. Donc, cette agression sexuelle me fait du mal!

Mais aussi, la violence domestique de mon père contre ma mère. En ce moment-là, j'ai pris un bâton pour défendre ma mère, mais j'étais un enfant de neuf ans, donc je ne pouvais pas faire grand chose. Mais bon, ça fait partie de moi.

Ces événements sont collés à ma peau, à l'intérieur, et comme du sang-suce, m'ont drainé une partie de mes émotions, en faisant de moi un homme qui ne pleure pas, renfermé dans le sous-sol d'une douleur qui ne cesse jamais, car il est propre de la violence percée chez nous, un virus, une malédiction qui nous aprissonne dans un moment spécifique et fait de notre existence une sorte de cage maudite, peuplée des fantômes ténébreux, qui nous mettent la peur et la honte partout où nous allons; un secret indomptable qui nous a fait honte.

D'une certaine manière nous sommes constituées de ces secrets. C'est comme si tout le monde avait un passé qui cherche à oublier, fuir et nier. Mais il est toujours présent à la table du dîner à partager de notre plat, boire de notre verre et se nourrir de ce qu'existe de pire chez nous. Il n'est pas énoncé, mais il continue à guider nos voies, nos pas et tourmenter nos rêves...

J'ai jamais parlé à personne, sauf à ma thérapeute, qui m'a dit qu'il s'agissait d'un crime dont je n'étais pas responsable, parce que j'étais un enfant. Mais bon, à l'étranger, loin de mon pays, de la langue, de ma famille, des amis et de gens qui me connaissent... Cet éloignement géographique, historique et psychologique m'a fait nourrir des forces inimaginables pour faire face à tous ces fantômes et les invités au dialogue. De ce moment difficile, je l'ai échappé pour vingt-cinq ans, vingt-six ans, vingt-sept ans. Et finalement je lui ai dit à ma mère, à mes frères qui ont subi la même chose, mais qu'on n'a jamais parlé. Et chez notre famille on a fait un accord silencieux de les enterrer chez notre cave familiale.

Mais bon, depuis la France j'ai eu des forces pour faire face à ces fantômes. J'ai créé des forces inédites pour descendre à cette cave, balayer la poussière, les toiles d'araignée, prendre les mains de ces fantômes qui lui ont habité et je les ai amenés à la superficie. Il faut reconnaître l'énorme difficulté de faire ça. J'ai plongé dans l'abîme, une grande fosse, un trou, et l'abîme m'a avalé. Du fond de cet abîme/fosse, je crée des forces pour l'escalader, retourner à la superficie et respirer.

Mais bon, tout ça, aussi, ce dialogue: j'ai le fait en français et en France. J'avais écrit en français aussi, et même si la thérapie se passe en portugais, il était moins difficile car j'ai déjà les imaginer/les élaborés en autre langue, à partir d'un autre pays, dans une autre perspective. Donc ça il faut dire publiquement: "un grand merci à la langue française et à ce séjour en France".

Il faut dire aussi que l'apprentissage d'une langue et un séjour à l'étrangère pour eux-même ce n'est pas suffisant pour nous faire surmonter nos traumatismes, parce qu'il faut un ensemble d'autres éléments, comme: l'aide spécialisée, la thérapie constante, des bons amis pour nous écouter, nous conseiller, le ventre rempli des bonnes nourritures, de livres sympas, des musiques et dans mon cas, de la danse, qui a le pouvoir de créer des nouvelles réalités.

Donc ici, pendant ce séjour j'ai goûté de tout ça grâce à mon travail, mon intelligence, les études, mes camarades de Paris 8, ma capacité incroyable de régler la vie et de me respecter, et bien sûr ma bourse d'étude du ministère de l'éducation du Brésil - la CAPES - le centre de développement des recherches bresiliennes qui me fait venir en France pour vivre tout ces jours: jours de tristesse pour la misère humaine qu'existe énormément dans les belles rues de Paris, mais aussi jours d'espoir d'un prof qui travaille beaucoup pour faire venir à sa communauté d'origine les bonheurs qu'existe dans le monde, même si ce monde veut nous montrer le contraire.

En conclusion, je rappelle Martin Luther King et son magnifique discours, I have a dream: I have a dream that one day my four little children will not be judged by the color of their skin but by the content of their character. I have a dream today".

Un grand merci!

Références

FANON, Franz. **Peau noire, masques blancs**. Éditions du Seuil. Paris, 1952.

CÉSAIRE, Aimé. **Discours sur le colonialisme**. Présence Africaine. Paris, 1954.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**.

LA FERRIERE, Dany. **Tout ce qu'on ne te dira pas, Mongo**. Éditeur: Mémoire d'Encrier.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. N-1 edições. São Paulo, 2022.

PHOU, Jean-Baptiste. **La peau hors du placard: asiatique et gay, une vie de lutte**. Éditions du Seuil. Paris, 2023.

MEZIANE, Mohamed Amer. **Des empires sous la terre: histoire écologique et raciale de la sécularisation**. La Découverte. Paris, 2021.

Le site web

https://alencontre.org/archives/print/Cesaire04_08.html.

<https://francegenocidetutsi.org/GobineauEssaiInegaliteRaces1.pdf>.

https://www.lemonde.fr/idees/article/2020/06/19/mettre-colbert-a-la-poubelle-de-l-histoire-la-question-est-difficile_6043514_3232.html

Apêndice B

Figura 2 – Registro de visita ao túmulo de Maryse Condé. Cerimétio do Père-Lachaise, Paris, França. 13 de julho de 2024.



Fonte: Arquivo pessoal do autor.