

NOS RASTROS DE TITUBA: CONTRIBUIÇÕES DE MARYSE CONDÉ PARA PENSAR A COLONIALIDADE DE GÊNERO, INJUSTIÇA EPISTÊMICA E MEMÓRIA SOCIAL

Kelley Baptista Duarte¹
Cláudia Carneiro Peixoto²

Resumo: No presente estudo, seguimos alguns rastros do apagamento histórico e sua relação com a colonialidade de gênero, injustiça epistêmica e memória social, na obra *Eu, Tituba feiticeira ... negra de Salem* (1997), de Maryse Condé. A compreensão da injustiça epistêmica em seu desdobramento como injustiças testemunhal e hermenêutica, que oprimem e violentam a condição humana de portar e transmitir conhecimento (FRICKER, 2017), nos propicia uma chave de leitura do romance de Maryse de Condé. Desse modo, a apreensão dessas duas injustiças praticadas contra Tituba, acionada pela modernidade colonial, patriarcal, racista e capitalista (LUGONES, 2014), também nos oportuniza identificar sua relação com a colonialidade de gênero e as frestas que se amplificam na escrita autobiográfica como memória social e resistência em face da injustiça epistêmica.

Palavras-chaves: Tituba; Colonialidade de Gênero; Injustiça Epistêmica; Memória Social.

In the Tituba's traces: Maryse Condé and your contributions to think about gender coloniality, epistemic injustice and social memory

Abstract: In the present study, we follow some tracks of the historical erasure and its relationship with gender coloniality and epistemic injustice and social memory, in the work *Eu, Tituba feiticeira ... negra de Salem* (1997), by Maryse Condé. Understanding the epistemic injustice in its unfolding as witness and hermeneutic injustices that oppress and violate the human condition of carrying and transmitting knowledge (FRICKER, 2017), provides us with a key to reading the novel of Maryse Condé. Thus, an apprehension of these two injustices practiced against Tituba, triggered by colonial, patriarchal, racist and capitalist modernity (LUGONES, 2014), also allows us to identify its relationship with gender coloniality and how gaps that amplify in autobiographical writing as memory and resistance in the face of epistemic injustice.

Keywords: Tituba; Gender Coloniality; Epistemic injustice; Social Memory.

INTRODUÇÃO

É verdade que a cor da pele de vocês já é um sinal da sua danação. (Afirmação do pastor puritano Samuel Parris dirigida à Tituba e a John Índio. CONDÉ, 1997, p. 59).

¹ Universidade Federal de Rio Grande (kellyfrances@hotmail.com)

² Universidade Federal de Rio Grande (cameiropaixoto@yahoo.com)

O romance histórico *Eu, Tituba, feiticeira... negra de Salem* (1997) foi originalmente publicado, em 1986, em língua francesa, pela escritora negra, da Guadalupe, Maryse Condé. Essa obra pode ser definida como um romance biográfico ou, ainda, uma autobiografia retrospectiva. A pesquisadora Nubia Hanciau (2004), quando analisa a respectiva obra de Condé, no contexto da feitiçaria nas Américas, nos lembra que a narrativa de vida de Tituba, recuperada pela autora, pode também ser entendida como autobiografia retrospectiva por se enquadrar no gênero narrativo da escravatura do século XIX – escrito em primeira pessoa pela/o³ escravizada/o⁴ fugitiva/o. (HANCIAU, 2004, p. 239)

Nessa produção, em que autora, narradora e personagem se confundem na escrita em primeira pessoa, Condé persegue os rastros historiográficos de Tituba com um objetivo legítimo: denunciar a injustiça, a desumanização e o apagamento de uma mulher negra submetida à escravização colonial e vítima da acusação, do julgamento e condenação que a colocaram no palco da feitiçaria nos processos inquisitórios ocorridos em 1692, no vilarejo de Salem, em Massachusetts (EUA).

Recompomos de maneira resumida a trajetória biográfica da personagem, na ficcionalização de Condé: Tituba é concebida pelo estupro de sua mãe, Abena, um ato de “ódio e desprezo” (CONDÉ, 1997, p. 11), a bordo do tumbreiro *Christ the King*, que a transporta da África para o Caribe. Nasce em Barbados, ilha caribenha colonizada pelos britânicos, onde é criada pela mãe e seu companheiro, Yao, ambos da etnia ashanti, escravizados na plantação de cana-de-açúcar e campos de tabaco de Darnell Davis. Com alguns anos de vida, Tituba testemunha a morte da mãe, punida por enforcamento após ferir o dono com uma faca ao reagir à outra tentativa de estupro. Pouco depois do ocorrido, a punição se estende ao pai que acaba sendo vendido. Inconformado com o fato de ser separado de Tituba, sua amada filha de criação, Yao comete suicídio, engolindo a língua. Sozinha, aos sete anos de idade, Tituba passa a sofrer também com a rejeição das pessoas do lugar. Após ser banida da plantação, ela é acolhida pela velha escravizada da etnia nagô, Man Yaya, curandeira que habitava a floresta local desde que presenciara a morte por tortura do

³Empregamos, na medida do possível, uma linguagem inclusiva pautada pela marcação de gênero feminino/masculino.

⁴Utilizamos os termos “escravizada/o” ao invés de “escrava/o” e “escravização” ao invés de “escravidão” como forma de destacar o “processo político ativo de desumanização” (KILOMBA, 2019, p. 20) e como ato/gesto de resistência epistêmica.

companheiro e de seus dois filhos. Man Yaya era temida na região; temor que logo se estende à Tituba. Com a mãe adotiva, Tituba é instruída nos segredos das ervas medicinais, aprende o cultivo das plantas, desenvolve práticas curativas e venenosas, além de ser iniciada na comunicação com os invisíveis. Órfã pela segunda vez, aos quatorze anos, Tituba se isola em uma cabana e aprofunda os saberes herdados de Man Yaya, como a hibridação das plantas, com as quais passa a produzir ritualisticamente drogas e poções. Alçadas à condição de invisíveis após a morte, as duas mães de Tituba se tornam suas guias espirituais e, através delas, um vínculo com a ancestralidade se estabelece na forma de comunicação com o sobrenatural. Adulta, apaixonou-se por John Índio, um escravizado, filho de mãe negra e pai índio. Para viver esse amor, Tituba retorna à condição de escravizada. Diante da primeira suspeita de feitiçaria, a proprietária de John Índio, a viúva puritana Susanna Endicott, vende o casal para o reverendo Samuel Parris, que os leva aos Estados Unidos. Na travessia, a união do casal escravizado é oficializada em uma cerimônia cristã e Tituba passa a se chamar Tituba Índio. O casal acompanha o novo proprietário puritano que passa por Boston e, posteriormente, fixa residência na aldeia de Salem. É nessa aldeia, lugar onde o reverendo Samuel Parris se instala para assumir a paróquia local, que se desenrola o desfecho fatídico do processo de feitiçaria figurado por Tituba.

Hanciau, quando estuda o romance de Condé na perspectiva da feitiçeira como símbolo emblemático do feminino, recupera, na introdução que apresenta essa obra, as razões que moveram Condé à criação autobiográfica de Tituba:

Maryse Condé interessou-se pela figura de Tituba durante uma visita aos EUA, em 1985, quando experimentou o racismo na própria pele. Mais adiante, em uma Universidade de Los Angeles, ela sentiu que a América ainda vivia um período puritano, que excluía a todos, exceto o mundo de cultura inglesa. Decidiu que relataria a história dessa exclusão para apontar a continuidade do racismo, quando, por acaso, em pesquisas em uma biblioteca californiana, descobriu uma obra que falava de Tituba (HANCIAU, 2004, p.233)

No seguimento, Hanciau insere um trecho da entrevista de Condé, concedida a Françoise Pfaff, em 1993, na qual ela diz ter ido atrás de mais informações, questionando inclusive historiadores da universidade onde estava lecionando. Para surpresa, todos a desconheciam e, por isso, diz ela, sentiu vontade de

escrever sua história e “reinventar seu destino”, determinação consignada no início da obra:

Tituba e eu vivemos em estreita intimidade durante um ano. No decorrer de nossas conversas intermináveis, foi que ela me disse estas coisas, que não tinha revelado a ninguém (CONDÉ, 1997, p. 05).

A epígrafe de autoria de Condé nos revela que Tituba atua como entidade invisível na relação de ancestralidade com a autora; relação que se fortalece e se materializa na vivência estreita da escrita ficcional. Da mesma forma, esse diálogo com o invisível nos “revela” uma forma de resistência contra a colonialidade de gênero marcada pelo projeto de desumanização e apagamento histórico da modernidade colonial (LUGONES, 2019, 369). A escrita literária de Condé reconfigura, portanto, a colonialidade de gênero e se insurge contra o apagamento histórico, o que nos coloca nos rastros da injustiça epistêmica que incide sobre a mulher negra enquanto “tipo social” (FRICKER, 2017, p. 14) interposto em um sistema de opressão em que raça, gênero, religião, orientação sexual e classe se interseccionam, atuando de modo unificado na produção de opressões (COLLINS; BILGE, 2021, p. 15-16). É por esse caminho que traçamos, nos subcapítulos seguintes, algumas reflexões com base na obra de Condé *Eu, Tituba, feiticeira... negra de Salem* (1997).

NOS RASTROS DE TITUBA: DECOLONIALIDADE DE GÊNERO, INJUSTIÇA EPISTÊMICA E APAGAMENTO DE MULHERES NEGRAS

Branco ou negro, a vida é bastante generosa para com os homens. (Palavras de Hester à Tituba. CONDÉ, 1997, p. 144)

Condé (1997, p. 11) inicia sua denúncia da violência contra as mulheres negras, na modernidade colonial, com a narrativa do estupro de Abena, acentuando o caráter de desprezo e ódio no ato que resultou na concepção de Tituba. A violação do corpo de Abena, a bordo de um navio tumbeiro que a destina a uma existência como escravizada, tem o caráter simbólico de fundação das trajetórias de apropriação dos corpos e das vidas das mulheres colonizadas e que tem no ódio o combustível do racismo e da política de destruição e desumanização das mulheres colonizadas (LORDE, 2020, p. 161).

Quando Tituba nasce, Abena chora por não ter tido um menino: “Minha mãe chorou por eu não ser menino. Achava que a sorte das mulheres era ainda

mais dolorosa que a dos homens” (CONDÉ, 1997, p. 14). Com essa passagem, Condé nos introduz à realidade e insurgência ao destino de dor comum às/aos escravizadas/os, porém, mais doloroso para as mulheres escravizadas. Mas Tituba transgredir a genealogia desse destino “mais doloroso” quando mobiliza seus saberes para interromper a gravidez, logo após presenciar os primeiros episódios de punição aos hereges em Boston:

(...) me dei conta de que estava grávida e decidi matar a criança.
(...).

Para uma escrava, a maternidade não é uma felicidade. Ela joga no mundo de servidão e de abjeção um pequeno inocente, a quem será impossível mudar o destino. (CONDÉ, 1997, p. 70-71)

A narrativa de Condé interage com a teoria e prática dos feminismos de política decolonial, expostas por Françoise Vergès (2020), que destaca o “papel fundamental” da escravização colonial na acumulação de riquezas na economia das grandes monoculturas e do estupro como violência assentada na lógica colonial de destruição dos laços familiares - marcador que direciona, mesmo que de forma mascarada, as políticas familiares das minorias racializadas (2020, p. 52). Para melhor entendermos a tomada de decisão da protagonista de Condé, Vergès nos lembra:

Sabe-se que, sob um regime de escravidão, a qualquer momento se podiam arrancar os filhos de suas mães; que elas não estavam autorizadas a defendê-los; que as mulheres negras estavam à disposição dos filhos de seus proprietários como amas de leite; que meninas e mulheres negras eram exploradas sexualmente e que todos esses papéis estavam submetidos aos caprichos do senhor de escravos/as, de sua esposa e seus filhos/as (2020, p. 53).

Na esteira dessa reflexão, estabelecemos um diálogo com Maria Lugones (2019) quanto à colonialidade entendida como um processo de desumanização e da “missão civilizatória” que é constitutiva como o “acesso brutal aos corpos das pessoas pela exploração inimaginável, violenta violação sexual, controle da reprodução e um horror sistemático” (p. 360-364). A “missão civilizatória” valeu-se da colonialidade do poder exercido em uma interação complexa de estruturas de opressão como raça e gênero. Desse modo, à colonialidade do poder, concepção extraída de Aníbal Quijano, Lugones associa a colonialidade do gênero, ambas as categorias representativas da desumanização e sujeição das/os colonizadas/os e regidas por uma hierarquia dicotômica que separa quais sujeitas/os devem ser levadas/os em conta como humanas/os e não-humanas/os.

De um lado, o “homem” europeu e, de outro, indígenas e africanas/os escravizadas/os. Tal perspectiva constitui dois planos, um de afirmação existencial e outro de negação. Sobre este último, a colonialidade do gênero opera uma distinção ontológica entre ser mulher-branca e ser colonizada, o que leva a autora a afirmar a consequência semântica de que “nenhuma mulher é colonizada; nenhuma fêmea colonizada é mulher” (LUGONES, 2019, p. 362). Ou seja, os corpos e existências das colonizadas indígenas e africanas, capturados pela colonialidade de gênero, não escapam das mais diversas relações de violência destinadas à desumanização, brutalização, animalização, silenciamento, desfiguração e tentativas de apagamento de qualquer traço de “humanidade”.

Em uma passagem da obra, Tituba expressa a sua consciência crítica, o conhecimento que tem de sua condição humana sistematicamente negada, invisibilizada, em suma, a condição de não-existente aos “olhos multicores” das puritanas de “pele cor de leite azedo” (CONDÉ, 1997, p.37). Reunidas para o chá da tarde, essas mulheres observam a negra escravizada e falam presunçosamente dela, ignorando sua presença:

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

A revolta advém do saber que Tituba demonstra possuir sobre o lugar marginal que ocupa como escravizada e que também incide e reconfigura a topologia da colonialidade de gênero, como resistência, como oposição e ação contrária na “tensão entre a subjetivação (formação/informação do sujeito) e a subjetividade ativa” (LUGONES, 2019, p. 362). A escrita de Condé atua como um contra-discurso que fissura a narrativa de passividade e resignação das/os escravizadas/os, desvelando-nos a subjetividade ativa de Tituba.

Por meio dessas chaves de leitura, em que se tensionam opressão e resistência, entrevermos a impossibilidade de Tituba “ser” considerada e julgada do mesmo modo que as outras acusadas brancas, perante o tribunal inquisitório, em Salem. Partimos do alijamento ontológico, da negação existencial, que nos indicam a ausência de reconhecimento da capacidade de Tituba portar e transmitir experiências e conhecimentos, os quais escapam à

inteligibilidade dos inquisidores, mas que possibilitariam sua inclusão e reabilitação pela História oficial e não o seu esquecimento e apagamento:

Desde o final do século, circularam petições, julgamentos foram realizados que reabilitaram e restituíram a seus descendentes os bens e a honra. Jamais estarei entre essas pessoas. Condenada para sempre, Tituba! (CONDÉ, 1997, p. 146-147)

A consciência de Tituba de que jamais estará entre as pessoas que tiveram seus direitos e bens restituídos nos permite discutir o problema levantado por Miranda Fricker (2017, p. 54) acerca da injustiça epistêmica que atinge a/o sujeita/o de conhecimento *qua* ser humana/o. Assim, a restituição de direitos que a reabilitação promove não se aplica a quem, na época da condenação, não era considerada detentora de uma humanidade, portadora de conhecimento e, portanto, também sujeita de direitos. A mulher branca, oprimida pelo patriarcado, ainda mantém-se inserida em um plano de reconhecimento. Desta maneira, por exemplo, se uma mulher branca sofresse uma violência sexual, seria plausível considerar o seu direito - com a ressalva de jamais ser considerado em igualdade de condições com um homem branco -, de defender sua vida e dignidade, lançando mão dos recursos ao seu alcance. Esse reconhecimento não se aplica às escravizadas, caracterizadas como inumanas, bestiais, destituídas de conhecimento, de voz e narrativa, de quem os atos de autodefesa tornam-se absolutamente inadmissíveis e incompreensíveis sob o viés da racionalidade colonial, ancorada na hierarquia dicotômica entre humano e não-humano (LUGONES, 2019, p. 358).

Deste modo, excluída a admissibilidade da re-ação, resta legitimada a narrativa colonial de passividade e resignação das escravizadas negras e indígenas, e deslegitimada qualquer antagonismo diante da violência, sobretudo se esta sobrevém de um homem branco, situação em que é julgada como crime sem perdão, cuja condenação não pode ser passível de reabilitação, perdão ou memória. É o que também encena a condenação sumária à morte por enforcamento de Abena, mãe de Tituba:

Enforcaram minha mãe.
Vi seu corpo girar nos ramos baixos de uma sumaúma.
Ela tinha cometido um crime para o qual não tem perdão. Tinha atacado um branco. No entanto, não o tinha matado. Em seu furor desajeitado, só conseguiu feri-lo no ombro.
Enforcaram minha mãe. (CONDÉ, 1997, p.17)

De acordo com Fricker, há duas formas de injustiça epistêmica: a testemunhal e a hermenêutica. Na injustiça testemunhal, temos a situação em que as palavras, isto é, o conhecimento e a experiência de quem fala, não produzem a significação desejada em quem ouve e julga, uma vez que os preconceitos e estereótipos identitários atuam na promoção de um déficit na economia da credibilidade da/o falante (2017, p. 12).

Por sua vez, a injustiça hermenêutica se produz quando um vazio nos recursos de interpretação coletiva leva uma pessoa a uma situação de desvantagem quanto à interpretação e reconhecimento de suas experiências sociais. Nesse caso, há uma defasagem coletiva em compreender e dar sentido às experiências e saberes de determinados tipos sociais atingidos por discriminações, preconceitos e estigmas (FRICKER, 2017, p. 12-17). Nas duas configurações de injustiça epistêmica, temos um problema de cunho ético que é o da transmissão de conhecimento, dos saberes, na forma de testemunhos e narrativas e da condição de possibilidade de dar sentido às experiências sociais da/o sujeita/o (FRICKER, 2017, p. 12).

Assim, depreendemos a presença conjugada dos dois arranjos de injustiça epistêmica na escrita de Condé, de maneira que a humanidade negada à Tituba reverbere na corrosão e deterioração de sua confiabilidade, que mais se acentua e atinge o extremo de violência, no seu apagamento histórico. Desta maneira, o mero fato de ser julgada diante de um tribunal se constitui como um privilégio que não é atribuível como escravizada, cujo corpo, objetificado como ferramenta de trabalho e território de deleite de seu proprietário, não é compreendido como dotado de uma existência própria. Embora Tituba seja detentora de um saber que transcende o poder curativo e mágico das ervas e dos invisíveis, que tenha uma vivência cumulada de experiências que a singularizam e tornam capaz de se adaptar às adversidades, capaz de persuadir, manipular e subjugar as mulheres brancas com as quais teve contato, essa não é a narrativa que compõe a História oficial que ignora e, pouco a pouco, apaga de seus registros a presença e atuação dessa personagem de quem se retira o protagonismo, esmaecendo-o até o apagamento, que cede lugar à denominação genérica da atuação das “mulheres”, ou melhor, para a categoria “mulheres brancas” que foram, ao longo dos séculos, acusadas de feitiçaria.

Podemos inferir desse cenário, como a racionalidade classificadora do humano - homens e mulheres europeus - e do não-humano - machos e fêmeas escravizados - (LUGONES, 2019, p. 359) se pautou pela injustiça

epistêmica, em um processo de legitimação da violência, da invisibilidade e o silenciamento da população indígena e africana nas Américas e nas Antilhas. A realidade de segmentação entre quem deve ser tratado como humana/o, de forma digna ou não; de quem detém a condição de significar e produzir conhecimento; de quem deve ser tratado de forma desumana e indigna; de quem é destituído de credibilidade epistêmica resume a escolha dos corpos que são destinados à proteção e cuidado e daqueles relegados à superexploração do trabalho extenuante. Realidade que atravessa a modernidade colonial e se atualiza na modernidade capitalista, na escravização contemporânea que consome os corpos das mulheres racializadas, como evidencia a análise de Vergès:

Essa mão de obra que constitui uma força de trabalho racializada e majoritariamente feminina, que realiza serviço subqualificado e, portanto, mal pago, trabalha em uma situação de risco para a saúde, na maioria das vezes em tempo parcial de madrugada ou à noite, quando escritórios, hospitais, universidades, centros comerciais, aeroporto e estações estão vazios, ou quando os/as hóspedes já deixaram os quartos de hotel. Billhões de mulheres se ocupam incansavelmente da tarefa de limpar o mundo. (2020, p. 24)

Observamos que a narrativa de Condé recupera as origens da escravização contemporânea que se manifesta na superexploração da mão-de-obra, sobretudo de mulheres negras e indígenas, dando destaque à singular diferença entre a posição da mulher branca e da mulher negra no trabalho doméstico e de cuidado³. O trabalho extenuante desempenhado pela personagem Tituba pode ser percebido pelo rigor exigido no cumprimento de horário e pela dimensão dos espaços da casa que ela, a partir de então, deverá diariamente limpar:

Quando cheguei na vila, Susanna Endicott tomava café da manhã na cozinha. Uma tigela de pão de cereais e uma côdea de pão de trigo preto. Ela me mostrou um objeto circular, preso à parede e perguntou:
 - Sabe ver as horas?
 - As horas?
 - É miserável, isto é um pêndulo. E você tem de começar o trabalho às seis horas toda manhã!
 Depois mostrou-me um balde, uma vassoura e uma escova de limpeza:

³Adotamos a concepção de cuidado do antropólogo David Graeber (apud VERGÈS, 2020, p. 125) como “cuidar de outros seres humanos, plantas e animais”, aumentando a liberdade de outra pessoa.

- Ao trabalho!

A vila tinha doze cômodos, mais um casebre, onde se amontoavam baús de couro, contendo as roupas do finado Joseph Endicott. (CONDÉ, 1997, p. 36-37)

Nesse contexto, a escrita literária de Condé nos revela e denuncia a colonialidade de gênero e a injustiça epistêmica que se abatem sobre as mulheres escravizadas, bem como a subversão da historiografia oficial de apagamento e invisibilidade. Além disso, sua escrita abre frestas para o debate sobre a modernidade capitalista, possibilitando-nos “enxergar” e nos contrapormos à colonialidade dos gêneros e à interseccionalidade das opressões “como o construto central do sistema mundial capitalista de poder” (LUGONES, 2019, p. 362) e nos inserimos como sujeitas e herdeiras de linhagens de resistências.

Tal perspectiva, ao considerar ainda vigentes a colonialidade dos gêneros e os manejos de resistência da subjetividade ativa, encaminha-nos às reflexões dos movimentos decoloniais e de mulheres negras que reclamam a pluralidade dos feminismos e rechaçam a ideia de universalidade e pensamento único presente no feminismo civilizatório que promove “os objetivos da missão civilizatória colonial” (VERGÈS, 2020, p. 28). Partindo das premissas que pontuam as distintas pautas de lutas das mulheres indígenas e negras exigidas pelas estruturas de opressão interseccionais, ganham destaque as considerações de bell hooks (1995), por exemplo, de que a mulher negra não possui o poder de opressão sobre outros - em gênero e raça -, diferente do que ocorre com mulheres e homens brancos e homens negros. Ou seja, podemos encontrar mulheres brancas em ambas as condições: como opressoras e como oprimidas; podemos encontrar o homem negro na condição de oprimido e imaginá-lo como opressor da mulher negra. Mas, nessa esfera de domínio, não há lugar para a mulher negra, posto que ela é “o outro do outro” (KILOMBA, 2019, p. 37-38)⁶.

Patricia Hill Collins (2016), no estudo das experiências de mulheres negras na América Latina e no Caribe, nos lembra os impactos da representação da mulher negra pela perspectiva da própria mulher negra enquanto movimento de desconstrução da coisificação a que essa foi destinada. Para a intelectual, “o pensamento feminista negro consiste em ideias produzidas

⁶Kilomba (2019) reinterpreta, a partir do racismo, a visão beauvoiriana de que a mulher é o Outro (BEAUVOIR, 2009, p. 17): “O Homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro”.

por mulheres negras que elucidam um ponto de vista de e para as mulheres negras” (COLLINS, 2016, p. 101). Collins se dirige aos princípios do feminismo negro na medida em que o protagonismo das mulheres negras se torna estratégia de autodefinição e de desconstrução do olhar opressor sobre as produções, o conhecimento e os corpos negros:

(...) definir e valorizar a consciência do próprio ponto de vista autodefinido frente a imagens que promovem uma autodefinição sob a forma de “outro” objetificado é uma forma importante de se resistir à desumanização essencial aos sistemas de dominação. (COLLINS, 2016, p. 105)

Ao trilhar esse caminho, intelectuais como hooks e Collins apontam para a necessidade de se pensar a condição da mulher negra atravessada por marcadores sociais que potencializam sua opressão e as colocam em diferentes instâncias de resistência, rastros de percursos que podemos recuperar na narrativa de Condé.

ESTRATÉGIAS LITERÁRIAS - DOS RASTROS À PRESENTIFICAÇÃO DA AUSÊNCIA

O dever do escravo é sobreviver. Está me escutando? Sobreviver. (Palavras de John Índio à Tituba. CONDÉ, 1997, p.35)

A reconstituição do que restou de fragmentos biográficos de Tituba para compor sua autobiografia retrospectiva e ficcionalizada por Condé representa uma virada cultural que acompanha as reivindicações e pluralidade dos feminismos decoloniais, negros, e as reflexões que giram em torno da sobrevivência de uma memória transmitida.

Da mesma forma com que a Tituba da ficção condeniana aprende, através da magia, a dialogar com suas guias espirituais - a mãe biológica e a mãe adotiva -, Condé dialoga com sua ancestralidade, através da escrita e de Tituba. Não por acaso, a autora insere como epígrafe, que antecede a narrativa, a formalização de um estreito e íntimo diálogo que ela afirma ter tido, ao longo de um ano, com Tituba (Cf. referência supracitada)

Evidenciamos, da mesma forma, a herança cultural e o compromisso que a escritora assume com a presentificação dos fatos historiográficos que se distanciaram da memória social e coletiva.

Quando nos referimos à memória coletiva, para pensar as estratégias de escrita de Condé, entendemos que essa coletividade representa a comunidade negra em sua retórica e manifesto em torno do resgate de suas origens; da sobrevivência de suas práticas religiosas; do culto à ancestralidade e contra os estereótipos, discriminações, preconceitos e estigmas socioculturais. Visibilizar a personagem Tituba junto às comunidades afrodescendentes é permitir o encontro com o passado; com e em face do mito fundador das Américas. Na relação com o pensamento de Maurice Halbwachs (1997), Tituba representaria, portanto, um ponto de contato comum entre essa memória individual - construída na ficcionalização da autobiografia - e a memória do grupo ao qual ela pertence, pois é nesse contato entre a memória de uma pessoa e a de outras que se constrói um fundamento comum (HALBWACHS, p. 63)

Essa reflexão conflui com o que Zilá Bernd e Tanira Soares (2016) definiram como transmissão inter e transgeracional. Para elas, a transmissão ocorre e depende unicamente da postura de quem narra quando assume sua condição de herdeiro e dá continuidade ao patrimônio memorial herdado. As pesquisadoras ainda discorrem:

Cabe lembrar que a memória geracional pode ser transmitida de uma geração à outra (intergeracional), podendo ir além dos ancestrais terrenos (pai/mãe, avô/avó), considerando-se também os Patriarcas, ou seja, a liderança espiritual cuja aceitação ou não, em algumas circunstâncias, é fundamental para que haja continuidade ou ruptura. Nesse caso, trata-se de transmissão transgeracional. (BERND; SOARES: 2016, p. 408)

Ao redimensionarmos o conceito de coletivo, abordado anteriormente, para além das comunidades negras das Américas, chegamos à compreensão sobre os impactos da obra de Condé no contexto da memória social.

A recepção e circulação de uma obra como *Eu, Tituba, feitiçeira... negra de Salem* acionam a construção ou reconstrução de uma memória social e, por consequência, colaboram para as transformações necessárias no âmbito das relações humanas. As relações étnico-raciais das Américas, inegavelmente estereotipadas e estigmatizadas pelo projeto colonial, ainda são assombradas pelo racismo que provoca exclusão e morte. Portanto, a escolha do gênero narrativo autobiográfico opera sob dois aspectos fundamentais que remetem ao modelo clássico dessa escrita. De um lado, temos o pano de fundo narrativo, ou seja, a contextualização que situa o autobiógrafo no espaço-tempo

historiográfico. De outro, o autobiógrafo como agente social capaz de interferir e/ou colaborar para o registro ou desvelamento desse contexto social.

Importante retomarmos a definição clássica de autobiografia cunhada pelo pesquisador Philippe Lejeune: “narrativa retrospectiva em prosa que uma pessoa real faz de sua própria existência” (1975, p. 14). A denominação “pessoa real” substituiu a primeira definição, na edição de 1971, que apresentava o termo “alguém”. Com essa reescrita e significativa substituição Ph. Lejeune limita o perfil do autobiógrafo e evidencia a elitização do gênero que passa, a partir de então, a contemplar personalidades da História oficial.

Por essa perspectiva, entendemos que, ao recriar a memória autobiográfica da negra Tituba, Condé confronta esses dois aspectos tradicionais que definem o gênero autobiográfico. Ou seja, ela nos impõe um revisionismo social e historiográfico sobre a modernidade colonial quando apresenta o perfil psicológico e de atuação das personagens que contracenam com Tituba e quando atribui a voz narrativa dessa história à mulher negra que outrora foi coadjuvante na História oficial. Da mesma forma, ao colocar uma negra escravizada na posição de “pessoa real” que protagoniza e atua como agente social dos episódios de inquisição, Condé denuncia toda tentativa de extermínio dessa mulher - iniciada pelo enforcamento e pelo corpo queimado e potencializada pela memória apagada dos documentos.

O apagamento parece ser algo incontornável para Tituba que, em sua capacidade de guiar espiritualmente a mão que escreve sua autobiografia, permite o angustiante desabafo sobre seu desfecho historiográfico e existencial nos arquivos da memória social:

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

Maryse Condé não é historiadora, mas entendemos que ela atua, nessa perspectiva de reescrita da História no texto literário, na esteira de intelectuais como Arlette Fage e Alain Corbi, ambos citados por Régine Robin (2016) pelo

diferencial no trabalho de recuperar “vidas minúsculas” fragmentadas nos arquivos. Ao recuperar a fala de A. Fage, que denuncia a exclusão da singularidade no discurso histórico, Robin cita:

Como se sabe, o historiador expõe as formas e as estruturas das situações sociais, ele estuda as evoluções delas no tempo, às vezes marca as descontinuidades e rupturas. Algo me diz que é preciso ir além. Porque, no arquivo, se lê o peso dos seres falantes, o ritmo da história que a história apaga sob sua narrativa oficial. Aqui, nos textos, existem esses locutores que contam suas histórias e as histórias. Nenhuma narrativa se assemelha a outra. Cada uma se parece muito mais com a realidade do que com a ficção (FAGE, Apud ROBIN, 2016, p. 106)

Sendo assim, na compreensão do que representa a presentificação de Tituba no imaginário das sociedades americanas, Condé, na postura de escritora comprometida com o agenciamento e sobrevivência da memória cultural de sua comunidade afrodescendente, reconfigura o passado e conduz virtuosamente a/o leitora/o a entender o que Robin formula:

O passado não é livre. Nenhuma sociedade o deixa à mercê da própria sorte. Ele é regido, gerido, preservado, explicado, contado, comemorado ou odiado. Quer seja celebrado ou ocultado, permanece uma questão fundamental do presente. Por esse passado, normalmente distante, mais ou menos imaginário, estamos prontos para lutar, para estripar o vizinho em nome da experiência anterior dos seus ancestrais (ROBIN, 2016, p.31).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As reflexões sobre o papel de Tituba no cenário de terror que assombrou o longo período inquisitório, entre os séculos XIII e XIX, alcança a contemporaneidade regida pelo projeto de modernidade capitalista que expõe as mulheres negras, indígenas e periféricas às mais diversas violências, como o racismo diário; à exaustão de seus corpos em trabalhos mal remunerados e, muitas vezes, perigosos; à invisibilidade; ao apagamento e à morte precoce. Assim, entendemos que a reivindicação de uma memória ficcional para Tituba é também uma forma de resistência epistêmica, no encontro e intimidade com a ancestralidade, no respeito à dignidade das vidas e dos corpos e no reconhecimento dos saberes e da voz das mulheres negras.

A reinvenção de um destino para Tituba é, assim, um ato de denúncia contra a violência do racismo e de insurgência contra o silenciamento e

invisibilidade coloniais. É também a reivindicação de uma memória, mediada pelo manifesto de duas mulheres – Condé e Tituba – apartadas pelo tempo histórico e reunidas pela linhagem de resistência e contestação contra as estruturas de opressão ainda operantes.

Condé também nos permite, ao final dessa explanação, pensar a respeito da distinção histórica da tradição literária que insistiu, por muito tempo, em naturalizar a escrita autobiográfica pelo olhar masculino, fato que, conseqüentemente, consolidou e perpetuou a visão e o pensamento hegemônicos sobre os acontecimentos históricos. Destarte, com essa produção, Condé promove uma subversão na hierarquia de classe, raça e gênero na escrita ficcional da autobiografia de uma negra enforcada e queimada sob acusação de ser feiticeira. Essa subversão se legitima na composição paratextual do título, apresentado com a repetição nominal “Eu, Tituba” que assume efeitos de resistência e persistência existencial dessa testemunha singular da História. Da mesma forma, os termos qualitativos “feiticeira, negra”, indicados como componentes identitários que a estigmatizam e a levam à condenação, à força, à queima e ao apagamento histórico, são ressignificados com a intervenção literária de Condé, ou seja, com a insurgência literária que recoloca Tituba como protagonista.

REFERÊNCIAS

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. Tradução de Sérgio Milliet. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BERND, Zilá; SOARES, Taníra Rodrigues. “Modos de transmissão intergeracional em romances da literatura brasileira atual”. **Revista ALEA**. Estudos neolatinos. Rio de Janeiro: UFRJ, Sielo. 2016. Vol 18, nº3. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1517-106X/183-405>.

FOUCAULT, Michel COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Tradução de Rane Sousa. São Paulo: Boitempo, 2021.

_____. “Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro”. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100006>.

CONDÉ, Maryse. **Eu, Tituba, feiticeira... negra de Salem**. Tradução de Ângela Melin. Rio de Janeiro: Ed Rocco, 1997.

FRICKER, Miranda. **Injusticia epistémica**: el poder y la ética del conocimiento. Traducción de Ricardo García Pérez. Barcelona: Herder, 2017.

HALBWACHS, MAURICE. **La mémoire collective**. Édition critique établie par Gérard Namer. Paris: Éditions Albin Michel, 1997.

HANCIAU, Nubia. **A feitiçaria no imaginário ficcional das Américas**. Rio Grande: Ed FURG, 2004.

HOOKS, bell. “Intelectuais negras”. **Revista Estudos Feministas**. n. 2, 1995, p. 464-478.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: Episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro; Cobogó, 2019. LEJEUNE, Philippe. **Le Pacte autobiographique**. Paris: Seuil, 1975.

LORDE, Audre. **Irmã Outsider - Ensaios e Conferências**. Tradução de Stephanie Borges. Revisão da Tradução Cecília Martins. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

LUGONES, Maria. “Rumo a um feminismo descolonial”. In: **Pensamento Feminista**: conceitos fundamentais. Tradução de Pê Moreira. Organização Heloisa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

POLLACK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos históricos**, v. 3, n. 2, 1989. Disponível em: http://www.ucl.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf

ROBIN, Régine. **A memória saturada**. Tradução Cristiane Dias; Greciely Costa. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2016.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. Tradução de Dias, Jamille Pinheiro; Camargo, Raquel. . São Paulo: Ubu Editora, 2020.

Recebido em 11 de junho de 2021

Aprovado em 15 de julho de 2021