

FEMINISMOS CONTRA-HEGEMÔNICOS EM EU, TITUBA: BRUXA NEGRA DE SALEM, DE MARYSE CONDÉ

Flávia Foresto Porto da Costa¹

RESUMO: O propósito desse texto é realizar uma breve análise do romance *Eu, Tituba: Bruxa Negra de Salem* (2020), de Maryse Condé, à luz de contribuições de teóricas feministas negras e decoloniais, em especial Angela Davis (2016), María Lugones (2014) e Patricia Hill Collins (2015). Reflete-se como essa obra literária trata de questões caras aos feminismos contra-hegemônicos na atualidade, como a colonialidade e a intersecção entre raça, gênero e classe.

Palavras-chave: feminismos; decolonialidade; interseccionalidade.

FEMINISMOS CONTRA-HEGEMÔNICOS EN EU, TITUBA: BRUXA NEGRA DE SALEM, DE MARYSE CONDÉ

RESUMEN: El objetivo en ese texto es realizar un corto análisis sobre el romance *Eu, Tituba: Bruxa Negra de Salem* (2020), de Maryse Condé, a partir de los aportes teóricos de las feministas negras y decoloniales, en especial Angela Davis (2016), María Lugones (2014) y Patricia Hill Collins. Reflexionaremos sobre cómo el libro aborda importantes cuestiones de los feminismos contra-hegemónicos en la actualidad, como por ejemplo, la colonialidad y la intersección entre raza, género y clase.

Palabras clave: feminismos; decolonialidad; interseccionalidad.

COUNTER-HEGEMONIC FEMINISM IN EU, TITUBA: BRUXA NEGRA DE SALEM, BY MARYSE CONDÉ

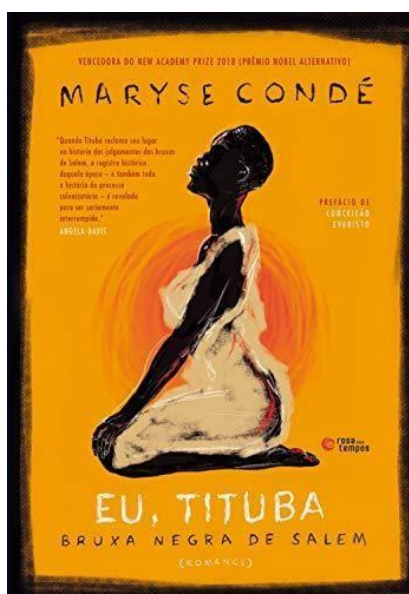
ABSTRACT: The purpose of this text is to perform a brief analysis of the novel *Eu, Tituba: Bruxa Negra de Salem* (2020), by Maryse Condé, in the light of contributions from black and decolonial feminist theorists, especially Angela Davis (2016), María Lugones (2014) and Patricia Hill Collins (2015). We reflect on how this literary work addresses issues dear to counter-hegemonic feminisms today, such as coloniality and the intersection between race, gender, and class.

Key words: feminisms, decoloniality, intersectionality.

¹ Mestranda no Programa de Integração Contemporânea da América Latina pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Graduada em Letras e Relações Internacionais pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). Trabalho desenvolvido a partir das reflexões da disciplina optativa “Narrativas feministas, resistências e suas ressonâncias na literatura latino-americana e caribenha”, do Programa de Literatura Comparada (UNILA).

Introdução

Eu, Tituba: Bruxa Negra de Salem (2020), de Maryse Condé, é um romance histórico baseado nos julgamentos das bruxas de Salem, Massachusetts, que tiveram início em março de 1692 a partir da prisão de suas primeiras acusadas: Sarah Good, Sarah Osborne e Tituba, que entrou para a história, como inserido na própria narrativa de Condé, apenas como "uma escrava que veio de Barbados e que aparentemente praticava *hoodoo*" (CONDÉ, 2020, p.215).



Negligenciada pela historiografia, muito pouco se sabe sobre o destino de Tituba após sua confissão e sua venda, em 1693, essa última para pagar seus gastos na prisão. Segundo a autora, existem ao menos duas teorias: a primeira da escritora Anne Petry, que alega que Tituba teria sido comprada por um tecelão e vivido em Boston até o fim de sua vida. A segunda, menos reconhecida, alega que Tituba fora vendida a um comerciante de escravizados e teria voltado a viver em Barbados. Os julgamentos de Salem terminariam com a execução de vinte pessoas, a maioria, mulheres (Ibid, p. 250).

Maryse Condé, escritora e intelectual negra natural da ilha caribenha de Guadalupe, apaixona-se pela personagem histórica e decide dar a versão dos famosos julgamentos de Salem sob o ponto de vista, ocultado durante séculos, de uma escravizada. Mais do que isso, a história de Tituba é a história do colonialismo, da diáspora africana e da escravidão vista de uma perspectiva feminina, que revela

a indissociabilidade entre as relações de opressão-exploração de sexo, classe e raça.

1. “Descobrimento” e violação

Narrado em primeira pessoa, pela própria Tituba, o romance começa de forma sintomática: “Abena, minha mãe, foi violentada por um marinheiro inglês no convés do *Christ the King*, num dia de 16**, quando o navio zarpava para Barbados. Dessa agressão nasci. Desse ato de agressão e desprezo” (CONDÉ, 2020, p. 25). Conceição Evaristo, em seu prefácio à edição brasileira, trata essa passagem como uma metáfora da violência da colonização das Américas, uma história marcada pelo estupro de mulheres indígenas e africanas escravizadas (Ibid, 2020, p. 9).

Ann McClintock (1995², apud LUGONES, 2014) e Silvia Federici (2017) recordam a gravura pintada no século XVI por Jan Van der Straet que retratam o “descobrimento” do continente americano como encontro erótico entre a América – representada por uma mulher indígena sedutora deitada na rede – e Vespúcio, cujo “destino é inseminá-la com suas sementes masculinas de civilização” (ibid, 1995, apud LUGONES, 2014). A metáfora da colonização como violação não é, portanto, nova. A diferença é que ela é utilizada na obra de Condé como denúncia da violência imposta aos colonizados, e não como uma exaltação do colonizador europeu.

² McClintock, Anne. 1995. *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York, Routledge.



Grávida de Tituba, Abena é comprada por Darnell Davis, dono de plantações de cana-de-açúcar em Barbados. Davis une Abena a Yao, um jovem escravizado que tentara suicídio por não suportar o flagelo da escravidão. Com o tempo, os dois se apaixonam e desfrutam de uma breve e feliz vida familiar. Yao sente um amor paterno por Tituba desde seu nascimento. Já Abena desenvolve uma aversão à filha, por ela lhe lembra o ato violento com o qual fora gerada. Essa recusa em aceitar a violação levaria ao assassinato de Abena após ferir seu proprietário durante uma tentativa de estupro.

Angela Davis (2016) aborda a questão do estupro das mulheres escravizadas:

Seria um erro interpretar o padrão de estupros instituído 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 e, nesse processo, desmoralizar seus companheiros. [...] (Ibid, 2016, p. 36)

Como parte de sua argumentação sobre a necessidade de se analisar o imbricamento entre as categorias de gênero, raça e classe, Patricia Hill Collins

(2015) defende que, embora a escravidão seja mais comumente tratada como uma instituição racista e, por vezes, de classe, ela seria uma instituição também de gênero, por ser, conforme a autora, “profundamente patriarcal” e apoiada na autoridade do homem branco e em sua propriedade. O controle sobre a sexualidade das mulheres era fundamental nessa instituição. Do lado das mulheres brancas abastadas, assegurar sua virgindade e castidade assegurava que as propriedades passassem pros herdeiros legítimos dos senhores de escravos. Do lado das mulheres escravizadas, o controle sobre sua fertilidade “era, também, fundamental para a continuidade da escravidão, já que crianças nascidas de mães escravas eram, elas também, escravas” (Ibid, 2015, p. 22).

2. Colonialismo, escravidão e caça às bruxas nas Américas

Após o enforcamento de Abena e a venda de Yao – que, por fim, se suicidaria – Tituba, então com apenas sete anos, é expulsa da plantação. Em seguida, é acolhida por Man Yaya, uma velha curandeira de origem nagô, que passa a lhe ensinar sobre plantas, sobre os elementos da natureza, sobre vida e morte, rituais, sacrifícios, preces, cantilenas e gestos propiciatórios. Com a morte de Man Yaya, Tituba, aos 14 anos, constrói uma cabana às margens do rio Ormonde, região pantanosa e pouco propícia para a cana, o que lhe permite viver sozinha estudando e praticando seus conhecimentos sobre as plantas e os encantamentos, e ficaria conhecida por cuidar de escravizados doentes.

Os tormentos na vida de Tituba recomeçariam com seu retorno ao mundo dos brancos. Ao se unir a John Indien, um escravizado de origem indígena (aruaque) e africana (nagô), Tituba conhece, de fato, a exploração e submissão, além de passar a ser perseguida por suas habilidades de curandeira. A primeira vez em que se sente ameaçada por sua fama de bruxa é quando conhece Susanna Endicott, proprietária de John, que descobre sua ligação com Man Yaya. A segunda vez que Tituba se depara com uma acusação de bruxaria acontece quando ela e John Indien já estão na aldeia de Salem, nos Estados Unidos, após serem vendidos ao pastor puritano Samuel Parris.

A perseguição sofrida por Tituba, cujo dom era utilizado apenas para “fazer o bem”, para “curar e não dar medo” (CONDÉ, 2020, p. 35), demonstra a histórica repressão aos saberes e conhecimentos ancestrais de mulheres e de povos

subjugados pelos colonizadores europeus. Silvia Federici (2017) explica que a perseguição às bruxas no início da Era Moderna teve como arcabouço intelectual “elementos tomados do mundo fantástico do cristianismo medieval, argumentos racionalistas e os modernos procedimentos burocráticos das cortes europeias” (Ibid, 2017, p. 367). Isto é, ao acusarem as bruxas de terem pacto com diabo, voarem em vassouras, amaldiçoarem plantações e se reunirem para o sabá – elementos do imaginário cristão – os juízes da época reprimiam, paradoxalmente, crenças populares e ancestrais incompatíveis com a ciência moderna e o racionalismo científico.

Saberes e práticas que tinham uma visão animista da natureza e imaginavam todo o cosmos como um organismo vivo, sem separação entre a matéria e o espírito, onde cada elemento trazia virtudes e poderes ocultos eram incompatíveis com a ciência moderna cartesiana e com o capitalismo eurocentrado.

Mas aos olhos da nova classe capitalista, esta concepção anárquica e molecular da difusão do poder no mundo era insuportável. Ao tentar controlar a natureza, a organização capitalista do trabalho devia rejeitar o imprevisível que está implícito na prática da magia, assim como a possibilidade de se estabelecer uma relação privilegiada com os elementos naturais e a crença na existência de poderes a que somente alguns indivíduos tinham acesso, não sendo, portanto, facilmente generalizáveis e exploráveis. A magia constituía também um obstáculo para a racionalização do processo de trabalho e uma ameaça para o estabelecimento do princípio da responsabilidade individual. Sobretudo, a magia parecia uma forma de rejeição do trabalho, de insubordinação, e um instrumento de resistência de base ao poder. O mundo devia ser “desencantado” para poder ser dominado. (FEDERICI, 2017, p. 313)

Resumidamente, o argumento de Federici é de que as acusações de bruxaria que levaram à perseguição e ao assassinato de milhares de pessoas na Europa e nas colônias americanas no período de acumulação primitiva do capitalismo foram importantes para expropriar e disciplinar a classe trabalhadora, destruindo suas formas de organização autônomas e seus laços comunais. As mais condenadas e prejudicadas por esse processo foram as mulheres, tradicionais detentoras desses saberes ancestrais, o que as levou a uma perda de prestígio e de capacidade de controle sobre suas funções reprodutivas.

Sorte parecida à das mulheres da classe trabalhadora europeia tiveram os povos ameríndios e africanos escravizados, pois as acusações de bruxaria e de

pactos diabólicos – identificados em práticas como a sodomia e o canibalismo – no Novo Mundo serviram para a ruptura de resistências e justificar a dominação e a exploração dessas populações. A própria semelhança iconográfica entre as imagens do sabá das bruxas, representados com grandes banquetes e sacrifícios de crianças, e as representações de indígenas como canibais que surgiram no século XVI demonstram a identificação dessa perseguição. Se, na Europa, o capitalismo nascente buscou reprimir e disciplinar o campesinato com a caça às mulheres, na América, a misoginia foi associada ao racismo.

O destino comum das bruxas europeias e dos sujeitos coloniais pode ser ainda melhor demonstrado pelo crescente intercâmbio, ao longo do século XVII, entre a ideologia da bruxaria e a ideologia racista que se desenvolveu sobre o solo da Conquista e do tráfico de escravos. O diabo era representado como um homem negro, e os negros eram tratados cada vez mais como diabos, [...]. (FEDERICI, 2017, p. 358)

Esse elemento é bastante presente no romance de Maryse Condé. No momento em que Hester procura ajudar Tituba a preparar seu testemunho no julgamento de Salem, aconselhando-a a amedrontar os jurados utilizando-se dos medos que a sociedade puritana nutria pela figura do diabo, ela diz: “Como é Satanás? Não esqueça que ele tem mais do que um disfarce em seu saco. É por isso que os homens nunca o pegaram! Às vezes, ele pode ser um homem negro...” (CONDÉ, 2020, p. 150).

O mesmo aplica-se, obviamente, a Tituba, que é reconhecida como uma bruxa não só por causa de seus conhecimentos mágicos, mas devido – e principalmente – à cor da sua pele.

Em Bridgetown, Susanna Endicott já havia me ensinado que, a seus olhos, minha cor era o sinal da minha intimidade com o Maligno. Daquilo, eu ainda poderia rir, eram apenas as elucubrações de uma megera que ficara ainda mais amarga pela solidão e pela velhice. Em Salem, essa convicção era partilhada por todos. (CONDÉ, 2020, p. 103-104)

3. O sistema moderno/ colonial de gênero em *Tituba*

Apesar da identificação entre a opressão vivida por Tituba e John Indien, a uma certa altura do romance a narradora relata sua decepção com seu companheiro. Tituba se questiona os motivos que teriam feito John se livrar de

acusações de bruxaria, sendo ele próprio um homem negro. Quando, ao lhe dizer que “também sabe uivar com os lobos”, Indien revela que, assim como as crianças que acusaram Tituba de lhes ter enfeitado, ele também se fingia atormentado por um mal diabólico, a protagonista se sente traída por seu amado. “Embora eu repetisse aquilo para mim mesma, a partir daquele momento meus sentimentos por John Indien começaram a mudar. Era como se ele houvesse feito um acordo com meus carrascos” (CONDÉ, 2020, p. 162).



Se, por um lado, é possível identificar a ação de John Indien como uma estratégia de sobrevivência de uma pessoa escravizada em um contexto de caça às bruxas, por outro, o fato de, após a prisão e o julgamento de Tituba, essa última ter sido abandonada por Indien, recorda a tese de María Lugones (2014) sobre a indiferença demonstrada pelos homens diante das violências sistematicamente

infringidas às mulheres de cor, especialmente os homens vítimas da dominação racial, da colonialidade do poder e invisibilizados pelo capitalismo global (Ibid, 2014, p. 75-76). Lugones situa a raiz dessa indiferença na dissolução forçada e crucial dos vínculos de solidariedade prática entre as vítimas de dominação e exploração que constituem a colonialidade, expressa na lealdade ao que ela chama de “sistema moderno/colonial de gênero”.

Partindo das contribuições dos feminismos das mulheres de cor dos Estados Unidos, dos feminismos das mulheres do Terceiro Mundo e das versões feministas das escolas de jurisprudência Lat Crit e *Critical Race Theory*, que trabalham com a noção de interseccionalidade, junto à leitura de Aníbal Quijano e da colonialidade do poder³, Lugones elabora seu sistema moderno/colonial de gênero, buscando compreender os entrelaçamentos entre raça e gênero. Utilizando exemplos da organização social de povos pré-colombianos e africanos, a autora demonstra que, assim como a ideia de “raça” – ficção criada para classificar toda a população mundial, que constitui a colonialidade do poder –, o “gênero” também foi uma ficção imposta pelos colonizadores às sociedades subjugadas através de violência e da cooptação dos homens de cor.

Entender el lugar del género en las sociedades precolombinas nos rota el eje de comprensión de la importancia y la magnitud del género en la desintegración de las relaciones comunales e igualitarias, del pensamiento ritual, de la autoridad y el proceso colectivo de toma de decisiones, y de las economías. [...] Y, por lo tanto, es importante entender hasta qué punto la imposición de este sistema de género fue tanto constitutiva de la colonialidad del poder como la colonialidad el poder fue constitutiva de este sistema de género. La relación entre ellos sigue una lógica de constitución mutua.²² Hasta aquí, debería haber quedado claro que el sistema de género moderno, colonial no puede existir sin la colonialidad del poder, ya que la clasificación de la población en términos de raza es una condición necesaria para su posibilidad.

³ “A classificação racial da população e a velha associação das novas identidades raciais dos colonizados com as formas de controle não pago, não assalariado, do trabalho, desenvolveu entre os europeus ou brancos a específica percepção de que o trabalho pago era privilégio dos brancos. A inferioridade racial dos colonizados implicava que não eram dignos do pagamento de salário. Estavam naturalmente obrigados a trabalhar em benefício de seus amos. Não é muito difícil encontrar, ainda hoje, essa mesma atitude entre os terratenentes brancos de qualquer lugar do mundo. E o menor salário das raças inferiores pelo mesmo trabalho dos brancos, nos atuais centros capitalistas, não poderia ser, tampouco, explicado sem recorrer-se à classificação social racista da população do mundo. Em outras palavras, separadamente da colonialidade do poder capitalista mundial” (QUIJANO, 2005, p. 120).

Conforme Lugones (2014), o sistema de gênero possui dois lados: um visível/ claro e outro oculto/escuro. O primeiro corresponde à construção hegemônica do gênero e suas relações, construindo o significado de “homem” e de “mulher” no sentido moderno/colonial”, correspondente às mulheres e homens brancos e burgueses. Assim, a noção de “mulher” representada universalmente como pura e sexualmente passiva diz respeito à construção das mulheres burguesas e brancas, reprodutoras da classe e da posição racial e colonial dos homens brancos burgueses. O lado oculto/escuro, conforme a autora, foi e é completamente violento, pois implicou na animalização, violação e exploração dos indivíduos colonizados (LUGONES, 2014, p. 98-99).

O lado oculto/escuro do sistema de gênero nos remete, novamente, a Angela Davis (2016), que ressalta que a ideologia da feminilidade – que ressaltava a inferioridade, o instinto materno e a fragilidade das mulheres – não se aplicava às mulheres negras, que realizavam os mesmos trabalhos que seus companheiros homens escravizados: “As mulheres não eram “femininas” demais para o trabalho nas minas de carvão e nas fundições de ferro, tampouco para o corte de lenha e a abertura de valas”. (DAVIS, 2016, p. 28).

Quando a abolição do tráfico internacional de mão de obra escrava começou a ameaçar a expansão da jovem e crescente indústria do algodão, a classe proprietária de escravos foi forçada a contar com a reprodução natural como o método mais seguro para repor e ampliar a população de escravas e escravos domésticos. Por isso, a capacidade reprodutiva das escravas passou a ser valorizada. Nas décadas que precederam a Guerra Civil, as mulheres negras passaram a ser cada vez mais avaliadas em função de sua fertilidade (ou da falta dela): aquela com potencial para ter dez, doze, catorze ou mais filhos era cobiçada como um verdadeiro tesouro. Mas isso não significa que, como mães, as mulheres negras gozassem de uma condição mais respeitável do que a que tinham como trabalhadoras. A exaltação ideológica da maternidade – tão popular no século XIX – não se estendia às escravas. Na verdade, aos olhos de seus proprietários, elas não eram realmente mães; eram apenas instrumentos que garantiam a ampliação da força de trabalho escrava. Elas eram “reprodutoras” – animais cujo valor monetário podia ser calculado com precisão a partir de sua capacidade de se multiplicar. (Ibid, 2016, p. 25-26)

O trecho do romance de Condé em que Tituba se descobre grávida e resolve realizar um aborto demonstra essa relação dolorosa das mulheres escravizadas com a maternidade, bem como os conhecimentos ancestrais das mulheres que

permitted their control over reproductive capacity, since the character managed to interrupt her pregnancy due to her knowledge and the assistance of an “invisible”, that is, the spirit of Judah White.

Para uma escravizada, a maternidade não é uma alegria. Ela vem para expelirmos, em um mundo de servidão e abjeção, um pequeno inocente, cujo destino será impossível de mudar. Durante toda a minha infância, vi pessoas escravizadas assassinar seu recém-nascido, plantando um longo espinho no ovo ainda gelatinoso de sua cabeça, cortando com uma lâmina envenenada seu cordão umbilical ou, ainda, abandonando-o à noite em algum lugar percorrido por espíritos zangados. Durante toda a minha infância, ouvi escravizadas trocarem receitas de poções, de lavagens, injeções que esterilizavam para sempre sua matriz e a transformava em túmulos revestidos de mortalhas vermelhas. (CONDÉ, 2020, p. 83-84)

The animalization of enslaved human beings is denounced in various moments in the book. There is a passage in which Tituba witnesses Susanna Endicott talking about her, Tituba, with her friends, and she relates, with anger:

O que me deixava mais estupefata e revoltada não era tanto as palavras que diziam, mas 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 era ausência. Um invisível. (CONDÉ, 2020, p. 51)

This absence of black enslaved people, also verified in the historiography, is also the subject of criticism in the novel.

Eu sentia que nesses julgamentos das bruxas de Salem, que fariam escorrer tanta tinta, que excitariam a curiosidade e a piedade das gerações futuras e que pareceriam a todos o mais autêntico testemunho de uma época de crentes e bárbaros, o meu nome apenas figuraria como a de uma comparsa sem interesse. Mencionariam aqui e a ali “uma escrava originária das Antilhas, praticante de ‘hoodoo’”. Não se incomodariam nem com a minha idade nem com a minha personalidade. Eles me ignorariam. (CONDÉ, 2020, p. 163)

The fact of recreating a famous story like that of the Salem witches from the point of view of an enslaved person can be interpreted as an attempt at historical repair to the erasure of Tituba and of many black women.

Considerações finais

Publicado pela primeira vez em 1986, *Eu, Tituba: Bruxa Negra de Salem* mostra sua atualidade por trazer questionamentos feministas e as imbricações das categorias de opressão de raça, gênero e classe, temas importantes para os feminismos contra-hegemônicos atuais, que procuram compreender as intersecções formadas por essas categorias e visibilizar a vivência de grupos e sujeitos colonizados.

REFERÊNCIAS

COLLINS, Patricia Hill. (2015). Em direção a uma nova visão: raça, classe e gênero como categorias de análise e conexão. *Cadernos Sempreviva*.

CONDÉ, Maryse. (2020). *Eu, Tituba: bruxa negra de Salem*. Tradução Natalia Borges Polezzo. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.

DAVIS, Angela. (2016). *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo.

EVARISTO, Conceição. (2020). Tituba: um evocar das águas que ainda nos atormentam! In: CONDÉ, Maryse. *Eu, Tituba: bruxa negra de Salem*. Tradução de Natália Borges Polezzo. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.

FEDERICI, Silvia. (2017). *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante.

LUGONES, María. (2014). Colonialidad y género: hacía un feminismo decolonial. In: MIGNOLO, Walter (comp.). *Género y descolonialidad*. Buenos Aires: Del Siglo.

QUIJANO, Aníbal. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO. p. 117-142.

ROEBER, A. M. M. (2004). Entrecruzamentos e reescrituras em *Eu, Tituba, Feiticeira. Negra de Salém*. *Caderno de Letras, Pelotas*, v. 2, n. 10, .7-13.