

BRUXAS E CURANDEIRAS, MULHERES E FEITICEIRAS: REFLEXÕES DECOLONIAIS SOBRE AS PERSONAGENS CHRISTOPHINE, DE JEAN RHYS E MAN YAYA, DE MARYSE CONDÉ

Eliane Santos da Silva
Nadege Ferreira Rodrigues Jardim

Resumo: As obras *Vasto mar de Sargaços* (*Wide Sargasso Sea*), de Jean Rhys (1966) (2012) e *Eu, Tituba: bruxa negra de Salem* (*Moi, Tituba, sorcière... noire de Salem*), de Maryse Condé (1986) (2019), reescrevem a trajetória de personagens que foram (in) visibilizadas e escritas no contexto eurocêntrico/colonizador. As feiticeiras/bruxas Christophine e Man Yaya, assim nomeadas pelo olhar eurocêntrico branco colonizador, se apresentam respectivamente nas duas obras como detentoras do conhecimento e da cultura caribenha. A partir da teoria decolonial de Maria Lugones (2014) e (2020), Rita Segato (2012) e Sylvia Wynter (1990), esse artigo se propõe a fazer uma análise destas existências e seus apagamentos.

Palavras-chave: Desigualdade racial. Caribe. Decolonial. Re(existências).

Resumén: Las obras *Vasto mar de Sargaços* (*Wide Sargasso Sea*), de Jean Rhys (1966) (2012) y *Eu, Tituba: bruja negra de Salem* (*Moi, Tituba, Sorcière... Noire de Salem*), de Maryse Condé (1986)(2019), reescriben la trayectoria de personajes que fueron (in)visibilizadas y escritas en el contexto eurocéntrico/colonizador. Las hechiceras/brujas Christophine y Man Yaya, así nombradas por la mirada eurocéntrica blanca colonizadora, se presentan respectivamente en las dos obras como poseedoras del conocimiento y de la cultura caribeña. A partir de la teoría decolonial de Maria Lugones (2014) y (2020), Rita Segato (2012) y Sylvia Wynter (1990), ese artículo se propone hacer un análisis de estas existencias y sus supresiones.

Palabras clave: Desigualdad racial. Caribe. Decolonial. Re(existencias).

Publicado originalmente em 1966, *Vasto mar de Sargaços* (*Wide Sargasso Sea*), da escritora dominicana radicada na Inglaterra Jean Rhys (2012), figura como uma *prequel* do romance britânico *Jane Eyre*, de Charlotte Brontë

(2010)¹. Na obra, Rhys descreve o casamento do cavalheiro inglês Edward Rochester sob o ponto de vista de sua esposa Antoinette, uma herdeira crioula caribenha, versão de Rhys de Bertha Mason, a “louca no sótão”, de Brontë. O romance é dividido em três partes, a primeira se passa em Coulibri, uma plantação de açúcar na Jamaica, e é narrada por Antoinette quando criança. A segunda parte alterna os pontos de vista de Antoinette e de Rochester durante sua lua de mel. Christophine, a ama de infância de Antoinette, a alerta sobre Rochester, que já se mostra infiel e emocionalmente abusivo. A terceira e última parte é narrada da perspectiva de Antoinette, a morte do pai e do irmão mais velho demandam que Rochester retorne à sua terra natal para assumir sua herança. Após renomear Antoinette de Bertha, o marido a declara louca, a leva para a Inglaterra e a isola do resto do mundo, confinando-a ao sótão de Thornfield Hall. Ao associar a rejeição de Antoinette pelo marido à sua herança crioula e, ao expor o poder desigual entre homens e mulheres, particularmente no casamento, Rhys faz uma crítica pós-colonial e feminista.

Eu, Tituba: bruxa negra de Salem (Moi, Tituba, sorcière... noire de Salem), da escritora guadalupense Maryse Condé (2019), publicado originalmente em 1986, é uma releitura ficcional da história real dos julgamentos das mulheres intituladas “bruxas de Salém” em especial, de Tituba, que inscreve o protagonismo de uma mulher negra, em diáspora, marcada pela escravidão e pela resistência quilombola. Narrada em primeira pessoa por Tituba, a obra traça uma relação de intertextualidade com o romance *A Letra Escarlate (The Scarlet Letter)*, de Nathaniel Hawthorne (2006)² e traz uma nova perspectiva à peça *As Bruxas de Salem (The Crucible)*, de Arthur Miller (1970)³. Além de preencher lacunas deixadas nestas duas narrativas, o romance de Condé inscreve o protagonismo de Tituba, uma mulher negra mestiça, nascida em Barbados, filha de uma jovem africana escravizada estuprada por um marinheiro inglês. Expulsa da plantação após sua mãe ser enforcada por se defender de mais um

¹ Edição utilizada neste texto. Primeira edição: Smith, Elder & Co., Cornhill, Londres, 1847.

² Publicado originalmente nos Estados Unidos em 1850.

³ Escrita originalmente nos Estados Unidos em 1953.

abuso sexual cometido contra ela por um homem branco, Tituba se torna uma quilombola liberta. Afastada da sociedade, cresce junto a Man Yaya, uma velha mística e herborista que a instrui sobre métodos tradicionais de cura.

Tanto *Vasto mar de sargaços* (RHYS, 2012) quanto *Eu, Tituba: Bruxa negra de Salém* (CONDÉ, 2016) representam a decolonização⁴ da literatura do caribe e constituem leituras que propuseram reflexões e possibilitaram amplos caminhos de diálogo. O protagonismo dado à Antoinette e Tituba, respectivamente, estão explícitos nas narrativas citadas e suas trajetórias foram descritas nos diferentes mundos e culturas em que transitaram. Ambas contaram suas histórias a partir de suas perspectivas, cujas vozes denunciaram a opressão e a violência cometida pelos colonizadores contra os povos caribenhos. Porém, foram Chistophine e Man Yaya que iluminaram e deram sentido ao mundo caribenho nas duas obras. A partir das relações que estabeleceram com as protagonistas, tornaram-se interlocutoras das crenças, linguagem e da identidade cultural de suas ilhas. Mas, para que Chistophine e Man Yaya transcendam as narrativas que lhes deram esse lugar, foi necessário que suas protagonistas existissem. A partir disso, traçaremos um percurso.

O processo de colonização do Caribe começou por volta de 1492 e somente a partir do século XX teve início a independência política da maioria das ilhas. Sua população é constituída em grande parte por descendentes de africanos que vivem nas ilhas de colonização francesa, inglesa, espanhola e holandesa. Os idiomas falados, além do inglês, francês, espanhol e holandês são os diversos dialetos crioulos. Atualmente, é considerado destino turístico muito valorizado,

⁴ “Decolonial” compreendido como contraposição à “colonialidade”, referente ao entendimento de que o término das administrações coloniais e a emergência dos Estados-nação não significam o fim da dominação colonial. Como afirma Aníbal Quijano (1992), existe uma continuidade da estrutura de poder colonial e da dominação colonial, por meio do que ele denomina “colonialidade”. A decolonialidade então seria compreendida como uma segunda descolonização, dirigida à heterarquia das múltiplas relações raciais, étnicas, sexuais, epistêmicas, económicas e de gênero que a primeira descolonização deixou intactas (CASTRO GÓMEZ & GROSGOUEL, 2007). “O decolonial encontra substância no compromisso de adensar a compreensão de que o processo de colonização ultrapassa os âmbitos econômico e político, penetrando profundamente a existência dos povos colonizados mesmo após ‘o colonialismo’ propriamente dito ter se esgotado em seus territórios.” (SANTOS, 2018, p. 3). O decolonial representa um caminho de luta contínuo de identificação, visibilização e encorajamento de “lugares” de construções alternativas. (WALSH, 2009, pp. 14-15).

pois suas paisagens divulgadas como paradisíacas recebem turistas o ano inteiro, principalmente europeus e estadunidenses. Conforme estudos de Lívia Maria Bastos Vivas (2012), os resultados econômicos desse turismo são amplamente destacados enquanto as questões sociais e a dependência cultural são fatores de menor importância, constatando, ainda, uma “desvalorização da cultura nativa por vezes considerada inferior à do turista geralmente da raça branca, patriarcal e infundida no conhecimento e nos valores ocidentais” (VIVAS, 2012, p. 9).

A complexidade das relações entre os turistas e os nativos das ilhas envolve questões históricas de dominação econômica, política e cultural, fazendo com que a dependência se torne presente em vários aspectos. Como exemplo, a obra *A Small Place*, de Jamaica Kincaid (1988), escritora antiguana radicada nos Estados Unidos, torna-se ilustrativa e uma denúncia do processo de colonização que perdura mesmo após a independência na maioria das ex-colônias. Kincaid apresenta Antígua⁵ em forma de um guia turístico e aos poucos vai apresentando as principais consequências da colonização e os resultados da exploração inglesa na ilha.

A (des)construção epistemológica proporcionada pela perspectiva dos estudos decoloniais atingiu em cheio as, até então, “pétreas” formas de elaboração do pensamento eurocentrista e proporcionou novas narrativas e protagonismos nas diversas dimensões da sociedade, na política, na ciência, nas artes, bem como na literatura ficcional de autoria de mulheres. Assim como Kincaid, outras escritoras pós coloniais trouxeram o olhar do colonizado para suas obras e deram a suas personagens, embora fictícias, mas não menos reais no contexto histórico e cultural, a possibilidade de contarem/recontarem suas histórias. Na perspectiva pós-colonial, o foco está na contestação de narrativas universalizantes através da reescrita, metaforicamente apontada por Homi Bhabha (1988) como processo de tradução em um sentido mais amplo, não apenas linguístico, mas ontológico. Como no caso da obra de Rhys (1966), *Wide Sargasso Sea*, a tradução cultural se dá no espaço de enunciação. Conforme Bhabha (1988), um terceiro espaço proporcionado pelo discurso que rompe com o binarismo colonizador/colonizado.

⁵ Antígua, é uma ilha no Mar do Caribe com 280 km² que faz parte da nação insular de Antígua e Barbuda (cuja área total é de 442 km²). Está a 94,3 km de Guadalupe.



Jean Rhys (1890-1979) nasceu em Dominica e escreveu *Wide Sargasso Sea*⁶ (1966). Marisé Condé, nasceu em Guadalupe em 1937 e escreveu *Moi, Tituba, sorcière... Noire de Salem* (1986)⁷. As duas trazem narrativas de personagens cujas histórias foram primeiramente contadas pelos colonizadores ocidentais, tendo suas subjetividades apagadas e/ou apropriadas pelo discurso do colonizador, colocando-as no lugar do “outro” (SPIVAK, 2010). Noventa e cinco quilômetros separam as ilhas de Dominica e Guadalupe, onde nasceram, respectivamente, Rhys e Condé. Ambas saíram ainda jovens de seus locais de nascimento, Rhys teve como destino Londres e Condé foi para Paris, depois EUA. Importante situarmos suas trajetórias, pois a diáspora caracterizou e influenciou suas escritas, assim como a de muitas e muitos intelectuais que adotaram posicionamentos de enfrentamento à colonização e utilizaram-se da literatura como ferramenta contra o apagamento e invisibilização de suas histórias.

A figura de Caliban, personagem de William Shakespeare (2006)⁸ da peça *A Tempestade* (*The Tempest*), representa e ilustra o paradigma da decolonização no campo intelectual. Conforme Roberto Fernandez Retamar (2005, p. 25), Caliban é o símbolo que melhor representa a resistência “de los mestizos”.

Isso é algo que nós, mestiços que habitamos essas mesmas ilhas, vemos com particular clareza, onde Caliban viveu: Próspero invadiu as ilhas, matou nossos ancestrais, escravizou Caliban e ensinou-lhe sua língua para entendê-lo: O que mais pode Caliban fazer senão usar essa mesma linguagem para amaldiçoar, para desejar que a “peste vermelha” caia sobre ele? não conheço nenhuma outra metáfora mais precisa de nossa situação cultural, de nossa realidade (RETAMAR, 2005, p. 26, trad. nossa)⁹.

⁶ Obra traduzida para o português sob o título *O Vasto Mar de Sargaços* (CASTRO, 2012)

⁷ Obra traduzida para o português sob o título *Eu, Tituba: bruxa negra de Salem* (POLESSO, 2016)

⁸ Edição utilizada neste texto. A edição original é de 1611.

⁹ Do original: “Esto es algo que vemos con particular nitidez los mestizos que habitamos estas mismas islãs donde vivió Caliban: Próspero invadió las islas, mató a nuestros ancestros, esclavizó a Caliban y le enseñó su idioma para entenderse con él: ¿Qué otra cosa puede hacer Caliban sino utilizar ese mismo idioma para maldecir, para desear que caiga sobre él la ‘roja plaga’? No conozco outra metáfora más acertada de nuestra situación cultural, de nuestra realidad.” (RETAMAR, 2005, p. 26)

O praguejar de Caliban tornou-se metáfora para que intelectuais¹⁰ se posicionassem contra a dominação cultural do colonizador e, a partir disso, muitas estratégias literárias surgiram. A partir da figura de Caliban, cabe-nos a indagação sobre o silenciamento da figura da mulher nativa representada na narrativa de Shakespeare (2006) por Sycorax, que aparece somente na memória de Caliban. Silvia Winter (1990), no texto *“Beyond Miranda’s Meanings: Un/Silencing the ‘Demonic Ground’ of Caliban’s Woman”* aponta que, ao indicar Caliban como monstruoso, nativo e irracional e colocar a “mulher de Caliban” no espaço da não existência, a obra *A tempestade* apresenta e reescreve as estruturas de presença e ausência de gêneros racializados fundadores da sociedade ocidental. Para Silvia Winter, “a ausência da mulher de Caliban é, portanto, uma ausência ontológica, ou seja, um elemento central para o novo esquema narrativo regulatório de comportamento secularizante” (WINTER, 1990, p. 361, trad. nossa)¹¹. Segundo Carole Boyce-Davies (2021), “essa ausência ontológica da mulher de Caliban é a ausência ontológica da mulher negra, da mulher nativa e de sua população em sistemas de articulação” (BOYCE-DAVIES, 2021, p. 255). Desta forma, define como “terreno demoníaco” o espaço “fora do nosso atual sistema governante/hegemônico de significado ou teoria/ontologia” (WINTER, 1990, p. 356, trad. Nossa¹²). A partir da definição de Winter (1990), é possível pensar o lugar simbólico em que as personagens Christophine e Man Yaya se localizam, pois nos enfrentamentos com a cultura eurocentrista ou a posição de “o outro” em que são colocadas, percebe-se que o debate é mais que epistemológico, é ontológico.

Os europeus eram seres humanos, os colonizados, não. Os que eles chamaram de ‘índios’ e de ‘negros’ foram então considerados como bestas, seres naturais, e tratados como tal no pensamento ocidental moderno. (...) Minha intenção é, na verdade, apontar para a dicotomia moderna entre o humano e o não humano (que às vezes se expressa como “não

¹⁰ Dentre alguns, incluindo Retamar: Roberto Fernández Retamar, Paul Franssen e Aimé Césaire.

¹¹ Do original: “the absence of caliban’s woman is therefore an ontological absence, that is, one central to new secularizing behaviour regulatory narrative schema” (WINTER, 1990, p. 361).

¹² Do original: “outside of our present governing system of meaning, or theory/ontology” (WINTER, 1990, p. 356).

completamente humano”), para a redução, de fato, de gentes a animais e como tais a instrumentos dos seres humanos. A interiorização que constitui o racismo desumaniza seres que são percebidos como bestas através do tratamento na produção econômica, na produção de conhecimento, na imposição sexual, na determinação de destruir suas formas de vida, seu sentido de si mesmo, sua relação com tudo o que sustenta a vida (LUGONES, 2020, p. 88).

O projeto de “Modernidade” e Colonização foi legitimado por uma concepção de humanidade construída/inventada a partir de uma “hierarquização binária moderna que atribui (ou não) humanidade aos sujeitos e constitui um outro menos ou não-humano”, (GOMES, 2018)¹³, classificação essa que se fez (e ainda hoje se faz) por exclusão e que sustenta a atual necropolítica¹⁴ dos Estados. A classificação daqueles considerados “sujeitos” superiores-rationais-civilizados-desenvolvidos-centros do mundo e os “outros” inferiores-irracionais-primitivos-subdesenvolvidos-periféricos, foi e continua sendo estabelecida através da exclusão, a concepção de Humanidade ainda é uma construção edificada sobre essa divisão binária que se faz por segregação, com o objetivo de dominação.

A história recente de colonização e escravidão reduziu o ser humano a animalidade e ao genocídio. Esta redução se deu pela racialização em categorias de cor da pele e da cultura, como, por exemplo, na criação de raças, com atribuições e privilégios para os brancos, e uma exploração no corpo das pessoas negras e indígenas (BENTOUHAMI-MOLINO e INOCÊNCIO, 2020, p. 68).

Como argumentam Segato (2012) e Lugones (2020), a partir do estabelecimento da Modernidade/Colonialidade, ao invés de dualidade, há binarismo. Na relação binária, um termo suplementa o outro, e não o complementa.

¹³ De acordo com Maria Lugones (2014), a grande dicotomia da modernidade colonial – humanos/não humanos – que não se resume a diferenciar humanos de outros seres vivos, molda critérios de definição de humanidade organizados em torno da produção do “outro” como inferior, uma forma de desumanização que cria “menos humanos”, “humanos inferiores”, “não humanos”.

¹⁴ Conceito desenvolvido pelo filósofo, teórico político e historiador camaronês Achille Mbembe (2018) que questiona os limites da soberania do Estado a partir do momento em que este cria políticas públicas que têm o poder de delimitar quais existências recebem sua atenção e proteção, determinando assim quem deve/merece viver e quem deve/merece morrer.

Ao considerarmos um desses termos como “universal”, “canônico”, “normal”, o segundo termo se converte em “resto”, “margem”, “anomalia”. Classificações fixas de “normalidade” produzem uma subalternização do diferente, onde existências marginais aos parâmetros hegemônicos estabelecidos são marcadas como inapropriadas, abjetas e sofrem eliminação, abjeção e/ou invisibilização sistemáticas. A perspectiva decolonial se propõe a questionar e descentrar os saberes hegemônicos supostamente “universais” – que, na verdade, por se instituírem a partir das relações de poder, deslegitimam todo o resto – e a buscar uma pluriversalidade teórica, cultural, prática, política e epistemológica.

As obras de Rhys (2012) e Condé (2016) trazem a história de personagens que foram invisibilizadas no contexto em que estavam inseridas e suas imagens ficaram marcadas e estereotipadas pelo olhar do narrador colonizador ocidental intolerante à alteridade. E estão em concordância com proposta de Irene Lara (2005), de reapropriação de figuras femininas demonizadas, como parte de um “projeto preocupado em decolonizar o sagrado das visões de mundo opressivas cristãs e ocidentais que perpetuam desconhecimentos que impactam negativamente a vida das mulheres” (LARA, 2005, p. 12, trad. nossa¹⁵).

A personagem “Bertha, a louca do sótão”, aparece no romance de Charlotte Brontë, *Jane Eyre* (2010), cuja protagonista, que dá nome ao livro, narra sua trajetória desde a infância até seu trabalho como governanta em Thornfield Hall e seu casamento com Edward Rochester, cavalheiro da alta sociedade inglesa. O romance é pioneiro ao mostrar o progresso da mulher na era vitoriana. A personagem a qual Rhys dá protagonismo em *Vasto Mar de Sargaços* (2012) é Bertha Manson, a mesma que Brontë narra como a mulher caribenha de Rochester, que vivia reclusa em um quarto secreto na mansão sem o conhecimento das pessoas que residem no local. É cuidada por uma pessoa de confiança, Grace Poole. Um mistério envolve a existência de Bertha, a “mulher louca no sótão¹⁶” mantida quase invisível na história, mas quando

¹⁵ Do original: “project concerned with decolonizing the sacred from oppressive Christian and western worldviews that perpetuate desconocimientos that negatively impact women’s lives” (LARA, 2005, p. 12).

¹⁶ Ver *The madwoman in the attic: the woman writer and the nineteenth-century literary imagination* (GILBERT & GUBAR, 2000).

finalmente descrita, é apresentada como “uma selvagem com atitudes assustadoras e animalescas”, como no trecho a seguir:

No fundo do quarto, envolto nas sombras, um vulto caminhava de um lado a outro. Se era uma fera ou um ser humano, não se poderia dizer à primeira vista. Rastejava, de quatro, saltando e rosnando como um estranho animal selvagem. Mas estava coberto com roupas, e uma massa de cabelos escuros e emaranhados, revoltos como uma juba, escondia-lhe a cabeça e a face (BRONTË, 2010, p. 368-369).

Narrativa que chamou atenção de Rhys para o olhar destinado a mulher caribenha e a motivou a contar “a história como realmente poderia ter sido”. No seu depoimento ao falar sobre a obra, Rhys chama a atenção para a visão estereotipada sobre “o outro” cultural, assim como valores e preconceitos que dominavam na sociedade vitoriana retratada em *Jane Eyre*.

Vasto Mar de Sargaços é dividida em três partes. A primeira são memórias da infância e adolescência de Antoinette, a lembrança da fazenda Coulibri onde residia com a mãe, o irmão mais novo, o padrasto e os negros escravizados, relata ainda as experiências da infância com Tia, sua melhor amiga que é uma menina negra e o carinho de Christophine, sua babá negra da Martinica. A segunda parte da narração divide-se e alterna-se entre Antoinette e um homem branco inglês não identificado, sem sobrenome, mas os leitores do romance *Jane Eyre* sabem que se trata de Edward Rochester, marido de Bertha Mason. Na terceira parte, Antoinette, despersonalizada e desterritorializada, retoma a narração para descrever sua experiência de confinamento em Thornfield Hall e o incêndio da mansão e sua morte. *Vasto Mar de Sargaços* é narrado em primeira pessoa e dois pontos de vista: do homem europeu com imaginários e estereótipos sobre a mulher e a cultura caribenha, e a sensibilidade de Antoinette, que conta sua trajetória desde a infância até o sótão de Thornfield Hall, finalizando com seu voo mortal em direção a sua amiga Tia e talvez até Coulibri.

Christophine aparece no romance na primeira memória de Antoinette, falando sobre o motivo pelo qual as damas Jamaicanas não aceitavam sua mãe: “Ela é muito dona de si” (RHYS 2012, p. 5). Essa presença no romance de Rhys propiciou muitas interpretações sobre Christophine. Segundo Spivak (1985),

“Rhys cria uma figura poderosamente sugestiva” (SPIVAK, p. 252, trad. nossa¹⁷), pois ela é a personificação, aquela que carrega os elementos da cultura, como a linguagem, as crenças, a religiosidade, os rituais e que, no decorrer da narrativa, propõem os principais embates com o conhecimento e a cultura eurocentrista.

Spivak (1985) também afirma que a narrativa de Rhys atribui a Christophine algumas funções fundamentais no romance.

É Christophine quem julga que as práticas rituais dos negros são específicas da cultura e não podem ser usadas pelos brancos como remédios baratos para males sociais, como a falta de amor de Rochester por Antoinette. Mais importante, é somente a Christophine que Rhys permite oferecer uma dura análise das ações de Rochester, para desafiá-lo em um encontro cara a cara (SPIVAK, 1985, p. 252-253, trad. nossa¹⁸).

Desta forma, cabe a Christophine a tarefa de oferecer a principal resistência ao que Spivak denomina “a planejada violência epistêmica do imperialismo” (SPIVAK, 1985, p. 254, trad. nossa¹⁹). Para Spivak (1985, p. 253), Rhys não tem a pretensão de conter Christophine num romance que reescreve um texto considerado canônico da literatura inglesa no interesse do crioulo branco em vez do nativo. De acordo com a autora Rhys “marca com uma clareza inquietante os limites do seu próprio discurso em Christophine” (SPIVAK, 1985, p. 252, trad. nossa)²⁰. E, sem qualquer explicação, Christophine desaparece da narrativa sem uma definição de seu destino. Seu desaparecimento na narrativa ocorre logo após o confronto com Rochester. A presença de Christophine suscitou diálogos que concordam ou se contrapõem a Spivak²¹.

¹⁷ Do original: “Rhys creates a powerfully suggestive figure” (SPIVAK, 1985, p. 252).

¹⁸ Do original: “It is Christophine who judges that black ritual practices are culture-specific and cannot be used by whites as cheap remedies for social evils, such as Rochester’s lack of love for Antoinette. Most important, it is Christophine alone whom Rhys allows to offer a hard analysis of Rochester’s actions, to challenge him in a face-to-face encounter.” (SPIVAK, 1985, p. 252-253).

¹⁹ Do original: “the planned epistemic violence of imperialism” (SPIVAK, 1985, p. 254).

²⁰ Do original: “marks with uncanny clarity the limits of its own discourse in Christophine” (SPIVAK, 1985, p. 252).

²¹ Como exemplo, ver: *Now every word she said was echoed, echoed loudly in my head: Christophine’s Language and Refractive Space in Jean Rhys’s Wide Sargasso Sea* (RUSSEL, 2007).

Para Antoinette, a presença de Christophine representa sua conexão com o lugar, uma forma de acessar o *obeah*²² e todo o universo de tradições e crenças com as quais conviveu. Para o Senhor branco inglês (Rochester), Christophine era assustadoramente conectada a natureza e ao sobrenatural. As experiências que teve com o *obeah* e as conclusões acerca daquilo que não entende o colocaram no lugar do europeu colonizador buscando amparo naquilo que é de fácil compreensão, como as instituições. Recorreu a polícia contra as práticas de Christophine e a mandou embora em um diálogo repleto de significados acerca das suas intenções e do seu desprezo às crenças, às práticas dos rituais e à cultura que lhe eram ininteligíveis.

Desta forma, Christophine aparece e desaparece no romance de Rhys (2012), ocupando o território simbólico destinado as práticas do *obeah* e que estão fora do sistema de significados eurocentristas. Conforme já apontado anteriormente, Winter (1990) denominou este lugar simbólico de “terreno demoníaco”, ou seja, lugar que está fora do sistema hegemônico de significados.

No caso de Tituba, Condé (2016) dá voz a “Tituba, bruxa negra de Salém”, figura lendária presente em diversas obras, conforme a pesquisa de Ana Carolina Cavagnoli (2016):

Em 1868, Henry adsworth Longfellow escreveu a peça “Giles Corey of the Salem Farms”, onde Tituba aparece como a filha de um homem Obeah que lhe ensinou sobre magia. Em 1953, o dramaturgo e escritor Arthur Miller escreveu “The Crucible”, que mais tarde inspirou o filme, traduzido como “As bruxas de Salém” em 1957 e 1996. Na peça, entretanto, Tituba figura apenas como uma personagem marginal ocupando mais um lugar no banco dos acusados de feitiçaria. Em 1964, a escritora Ann Petry publicou: Tituba of Salem Village, deslocando a personagem para um papel central na história. Em Calligraphy of the Witch (2007), da escritora Alicia Gaspar de Alba, Tituba é apresentada como uma índia Arawak da Guiana. Na série americana “American Horror Story: Coven” (2013-2014) a bruxa norte-americana Queenie diz ser descendente de Tituba (CAVAGNOLI, 2016, p. 20).

²² Pode-se dizer que *obeah* é um termo usado nas Índias Ocidentais que se refere a práticas religiosas, espiritualistas, de feitiçaria e magia popular que têm suas origens na África Ocidental e que foram trazidas para o Caribe pelos escravos.

De acordo com registros históricos, Tituba foi a primeira mulher escrava originária do Caribe, vista como uma das responsáveis pelas bruxarias ocorridas em Salém entre 1692-1693. Foi condenada, presa e obrigada a confessar no famoso tribunal das bruxas²³. O romance de Condé (2016) traz elementos históricos e ficcionais produzidos pela escravatura e reconta a história de uma personagem que, embora presente em outras narrativas, representa o silenciamento, a subalternidade e a marginalização da mulher negra, no caso dela, também bruxa. Condé dá a Tituba o poder de narrar uma história que não foi contada e recontar os eventos históricos por outra perspectiva, abordando as questões de raça, escravidão e gênero, entre outras. A obra de Condé é uma contra-narrativa da história que foi reproduzida e se coloca em oposição ao apagamento das memórias da escravidão.

Condé ficcionaliza Tituba a partir do único registro que comprova sua existência, o documento do tribunal de Salém que contém os nomes das pessoas acusadas de cometerem bruxaria ou de terem se comunicado/feito pacto com o demônio. Tituba narra em primeira pessoa sua história desde a sua concepção consequência do crime de estupro sofrido por sua mãe no navio rumo a Barbados, até a sua pós-vida: “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, 2019, p. 8).

A interpretação de Conceição Evaristo no prefácio desta edição (CONDÉ, 2019) descreve o evento da violência cometida como uma metáfora da colonização do continente que foi marcada pela violência contra as mulheres indígenas e africanas escravizadas. Desta forma, a experiência da violência sofrida fica na memória, se torna um saber que nunca deve ser esquecido, para que no futuro nunca mais ocorra. De acordo com o que afirma Conceição Evaristo (2007, p. 21): “a nossa escrevivência não pode ser lida como histórias para ‘ninar os da casa grande’, e sim para incomodá-los em seus sonos injustos”.

²³ Para mais sobre a história de Tituba, ver: HANSEN, 1974 e BRESLOW, 1996.



Tituba nos conta sua trajetória e se coloca no contexto histórico evocando uma memória coletiva da escravatura através da história oral. Sua narrativa começa antes de seu nascimento e passa por sua infância na ilha de Barbados, sua chegada a América e os episódios de Salem, expondo a violência e a opressão contra os cativos escravizados de África e seu deslocamento. Até seu retorno à Barbados e seu desaparecimento na terra e entrada no mundo dos invisíveis. Surge na vida de Man Yaya aos sete anos e descreve o acontecimento da seguinte forma:

Uma velha me acolheu. Parecia corajosa, pois havia visto morrer torturados seu companheiro e seus dois filhos, acusados de fomentar uma revolta. Na verdade, ela só tinha os pés sobre a nossa terra e vivia constantemente na companhia deles, cultivara o extremo dom de se comunicar com os invisíveis. Não era uma axanti como minha mãe e Yao, mas uma nagô, da costa, cujo nome, Yetunde, sofrera uma transformação para o crioulo, Man Yaya. As pessoas tinham medo dela. Mas vinham de longe para vê-la por causa do seu poder (CONDÉ, 2012, p. 24-25).

Esta narrativa apresenta Man Yaya e informa de que maneira sua presença influenciará a vida de Tituba. Conhecedora dos mistérios e poderes da natureza viva e espiritual, Man Yya se torna mentora de Tituba, ensina-lhe a manusear as ervas, a mover-se no território dos espíritos e a se comunicar com os invisíveis. E, quando Tituba se sentiu em desespero foi também lugar de conforto. Era a ligação de Tituba com seu passado e também com o mundo espiritual. Da mesma forma que Christophine em *Vasto mar de Sargaços*, Tituba e Man Yaya eram vistas pelos colonizadores e escravistas como feiticeiras/bruxas.

A presença de Man Yaya é marcada pelos ensinamentos passados a Tituba por intermédio da história oral de memórias das práticas e dos rituais de seus antepassados. Quando seu corpo morreu, continuou presente no mundo dos invisíveis trazendo a Tituba os caminhos para as práticas curativas. É através da contação de histórias que o romance se desenvolve e a figura de Man Yaya apresenta a Tituba os conhecimentos sobre a manipulação das ervas e dos elementos espirituais, sendo a guia que encaminhará Tituba para o mundo dos invisíveis após seu desaparecimento da terra.

A história oral aparece em diferentes momentos na narrativa, onde Tituba apresenta e ensina sobre as tradições espirituais caribenhas apreendidas de Man Yaya, como as que são contadas para as crianças em Massachusetts sobre a cultura Caribenha. No exílio, são estas histórias que a mantêm saudosa de sua terra.

Uma geografia afetiva é conclamada em todo o texto pelo rememorar da personagem na contação de sua história. Há lembrança de espaços físicos, assim como há uma convocação do espaço-tempo dos ancestrais, dos mortos, a se intrometer, a participar da vida dos vivos (EVARISTO, 2019, p. 9 In: CONDÉ, 2019, p. 9).

A narrativa de Tituba, ao revelar sua cultura, suas práticas espirituais, seus processos de cura, possui um conhecimento ligado a uma experiência, uma sugestão que é prática. Em alguns casos, ela o faz sem ter essa consciência. Da mesma forma que recebeu de Man Yaya, ela transmite tal conhecimento a Samanta, sua descendente que foi por ela escolhida:

Como eu morri sem que fosse possível parir, os invisíveis me autorizaram a escolher uma descendente. Eu procurei por muito tempo. Espiei dentro das cabanas. Observei as lavadeiras dando de mamar. As “amarradeiras” empilharam os bebês que eram forçadas a levar para os campos. Comparei, pesei, tateei e, finalmente, achei a certa: Samantha (CONDÉ, 2019, p. 201).

Conforme a narrativa de Tituba, Samanta não demonstrou surpresa quando a viu pela primeira vez, “como se tivesse entendido que estava marcada por um destino muito particular” (CONDÉ, 2019, p. 202). A passagem marca a força da oralidade na história caribenha. Man Yaya é a ligação de Tituba com a ancestralidade e com os conhecimentos com os quais ela se relaciona com o mundo físico e dos invisíveis. A experiência de estar neste lugar é um privilégio somente compreendido porque lhe foi revelado pelos mais velhos através das lendas e da contação dos mitos ancestrais. A importância da oralidade está presente nos conhecimentos aos quais Samanta também terá acesso por meio de Tituba: “Eu revelo a ela os segredos permitidos,

a força oculta das plantas e a linguagem dos animais. Eu a ensino a descobrir a forma invisível do mundo, a rede de comunicações que o atravessa e os sinais-símbolos.” (CONDÉ, 2019, p. 202).

Ensinamentos que constituem o modo de ser e viver da cultura personificada pela presença de Tituba, cuja influência e sabedoria permanece nos ensinamentos e na memória coletiva que é invocada também por sua música:

A canção de Tituba! Eu a ouço por toda a ilha, de North Point a Silver Sands, de Bridgetown a Bottom Bay. Ela corre a crista dos morros. Ela se balança nas èores do caeté. Outro dia, ouvi um menino de quatro ou cinco anos cantarolando-a. [...] ontem, foi uma mulher, lavando seus trapos nas pedras do rio, que a murmurava (CONDÉ, 2019, p. 200).

Desta forma, a tradição se mantém viva na memória, sendo invocada por todos através da história oral e da manutenção das tradições. O romance de Condé (2012) reconta a história a partir de uma outra perspectiva, a da “bruxa” que foi apagada, silenciada e invisibilizada. Ao mesmo tempo que a história eurocentrista é revista e recontada, a forma de contar também muda e outros protagonistas aparecem trazendo outras ontologias, que foram invisibilizadas e/ou suprimidas pelas forças colonizadoras.

O pensamento fronteiriço e decolonial revela tanto a continuidade da matriz de poder colonial no tempo quanto a potencialidade de articular lógicas e cosmologias diferentes, que questionem a lógica insana, violenta e destrutiva do pensamento hegemônico – que nega, invisibiliza e destrói toda e cada pessoa, comunidade, práticas, saberes, relações e compreensões com e do universo que sejam outras e/ou diversas – e deixa claro que não se pode resolver o problema colonial usando a mesma lógica que o arquitetou e o perpetua. Um dos objetivos do pensamento decolonial é transformar os termos da conversa e não só seu conteúdo. Trazer o entendimento de que existem diferentes perspectivas e diferentes mundos e não visões diferentes de um mesmo mundo.

Retomando Shakespeare (2006), a figura de Sycorax a bruxa, feiticeira, responsável pelas atrocidades ressurgiu pelo olhar eurocêntrico do Senhor (Rochester) para Christophine, assim como pelo temor à bruxa Man Yaya conforme relata Tituba. O imaginário de Próspero muito tem a informar sobre o

inventado sobre as mulheres/bruxas das Américas. *A tempestade*, de Shakespeare (2006) permite a reflexão de como as relações de gênero e de espiritualidade e a sexualidade foram construídas considerando a imaginação europeia sobre as Américas e o Caribe, o “outro” racializado e demonizado. Sycorax, Christophine e Man Yaya são curandeiras, comunicam-se com o sobrenatural e possuem poderes de interagir com a natureza. A literatura decolonial permite que suas histórias e experiências sejam reveladas e seus corpos circulem pelas ilhas do Caribe materializados pelas narrativas das escritoras que romperam com o projeto colonial hegemônico.

Referências

BENTOUHAMI-MOLINO, Hourya; INOCÊNCIO, Raísa. (2020). Maria Lugones e Maryse Condé: falar cara-a-cara por uma desobediência epistêmica e uma escrivência histórica. In: *Políticas de resistência – Homenagem à Maria Lugones*. MARIM, Caroline; CASTRO, Susana de (orgs). Porto Alegre: Fundação Fênix, p. 59-84.

BHABHA, Homi K. (1998). Como o novo entra no mundo: o espaço pós-moderno, os tempos pós-coloniais e as provações da tradução cultural. In: BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG. Tradução: Myriam Ávila, Eliana Reis e Gláucia Gonçalves.

BOYCE-DAVIES, Carole. (2021). Ocupar o terreno: revisitando “Além dos significados de Miranda: des/silenciando o ‘Terreno Demoníaco’ da mulher de Calibã. *Revista TransVersos*, [S.l.], n. 21, p. 251-264. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/transversos/article/view/57050>. Acesso em: 11 mar. 2023.

BRESLOW, G. Elaine. (1996). Tituba, Reluctant Witch of Salem. In: *Devilish Indians and Puritan Fantasies*. New York and London: New York University Press.

BRONTË, Charlotte. (2010). *JANE EYRE – Jane Eyre: An Autobiography*. Edição bilíngue: inglês/português. Tradução e notas: Doris Goettems. São Paulo: Landmark.

CASTRO GÓMEZ, S. & GROSGOUEL, R. (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoria crítica y pensamiento heterárquico. In: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, p. 9-23.



CAVAGNOLI, Ana Carolina Andrade Pessanha. (2016). *Quando os mortos começam a falar: por um feminismo negro descolonial na literatura afro-caribenha*. Tese (doutorado) Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão. Programa de Pós Graduação Multidisciplinar em Saúde. Florianópolis.

CONDÉ, Maryse. (2019). *Eu, Tituba: bruxa negra de Salem*. Tradução: Natalia Borges Polessio. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.

EVARISTO, Conceição. (2007). Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, M. A. (Org.). *Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces*. Belo Horizonte: Maza, p. 16-21.

GILBERT, Sandra M.; GUBAR, Susan. (2000). *The madwoman in the attic: the woman writer and the nineteenth-century literary imagination*. New Haven: Yale University.

GOMES, Camilla de Magalhães. (2018). Gênero como categoria de análise decolonial. *Civitas*, v. 18, n. 1, p. 65-82.

HANSEN, Chadwick. (1974). The Metamorphosis of Tituba, or Why Americans Intellectuals Can't Tell an Indian Witch from a Negro. In: *The New England Quarterly*, vol. 47, nº1.

HAWTHORNE, Nathaniel. (2006). *A Letra Escarlate*. Trad. Sodrê Viana. São Paulo: Martin Claret.

KINCAID, Jamaica. (1988). *A Small Place*. London: Virago.

LARA, Irene. (2005). Bruja Positionalities: Toward a Chicana/Latina Spiritual Activism. *Chicana/Latina Studies* 4, no. 2, p. 10-45.

LUGONES, Maria. (2020). Subjetividade escrava, colonialidade de gênero, marginalidade e múltiplas opressões. In: *Políticas de resistência – Homenagem à Maria Lugones*. MARIM, Caroline; CASTRO, Susana de (orgs). Porto Alegre: Fundação Fênix, p. 87-98.

LUGONES, Maria. (2014). Rumo a um feminismo decolonial. *Revista de Estudos Feministas*, v. 22, n. 3. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ref/v22n3/13.pdf>. Acesso em: 02 mar. 2023.

MBEMBE, Achille. (2018). *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Tradução: Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições.

MILLER, Arthur. (1970). *The Crucible*. Nova York: The Viking Press.

QUIJANO, Aníbal. (1992). Colonialidad y Modernidad-racionalidad. In: BONILLO, H. (Org.). *Los conquistados*. Bogotá: Tercer Mundo; FLACSO, p. 437-449.

- RETAMAR, Roberto Fernandez. (2005). *Todo Caliban*. Lima, Peru: Editora Argentina.
- RHYS, J. *Vasto mar de Sargaços*. (2012). Tradução: Léa Viveiros de Castro. Introdução: Carla Pontílio. Rio de Janeiro: Rocco.
- RUSSELL, Keith A. (2007). Now every word she said was echoed, echoed loudly in my head: Christophine's Language and Refractive Space in Jean Rhys's Wide Sargasso Sea. In: *Journal of Narrative Theory*, volume 37, number 1, p. 87-103. Disponível em: <http://muse.jhu.edu/journals/jnt/summary/v037/37.1russell.html>. Acesso em: 28 fev. 2023.
- SANTOS, Vívian Matias dos. (2018). Notas desobedientes: decolonialidade e a contribuição para a crítica feminista à ciência. *Psicologia & Sociedade*, Belo Horizonte, v. 30, p. 1-11. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2018v30200112>. Acesso em: 04 mar. 2023.
- SEGATO, Rita L. (2012). Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. Tradução: Rose Barboza. *E-cadernos CES*, v. 18. Disponível em: <https://journals.openedition.org/eces/1533>. Acesso em: 02 mar. 2023.
- SHAKESPEARE, William. *A Tempestade*. (2006). Tradução: Beatriz Viégas-Faria. Porto Alegre: L&PM Editores.
- SPIVAK, G. C. *Pode o subalterno falar?* (2010). Tradução: Sandra Regina Goulart Almeida et al. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- SPIVAK, G C. (1985). Three women's texts and a critique of imperialism. In: *Critical inquiry*, Chicago, v. 12, n. 1, p. 243 261.
- VIVAS, Livia Maria Bastos. (2013). Turismo e desenvolvimento social no Caribe: o lugar do outro. *Ritur Revista Iberoamericana de Turismo*.
- WALSH, C. (2009). *Interculturalidade, Estado, Sociedad: Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Ediciones Abya-Yala.
- WYNTER, Sylvia. (1990). Beyond Miranda's meanings: un/silencing the 'demonic ground' of Caliban's 'woman'. In: *Out of the Kumbla: Caribbean Women and Literature*. BOYCE DAVIES, Carole; FIDO, Elaine Savory (eds.). Trenton, New Jersey: Africa World Press, p. 355 371.