

## INTERSECÇÕES ENTRE COLONIALIDADE E GÊNERO NO ROMANCE EU TITUBA: BRUXA NEGRA DO SALÉM

### INTERSECTIONS BETWEEN COLONIALITY AND GENDER IN THE NOVEL I TITUBA: BLACK WITCH OF SALEM

Recebido: 24/04/2025 Aprovado: 19/05/2025 Publicado: 31/07/2025  
DOI: 10.18817/rlj.v9i1.4111

Ludimila Silva de Almeida<sup>1</sup>  
Orcid ID: <https://orcid.org/0009-0008-4494-2960>

Naiara Sales Araújo<sup>2</sup>  
Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-9362-559X>

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo analisar a condenação de Tituba, personagem central do romance *Eu, Tituba: bruxa negra de Salém*, da escritora caribenha Maryse Condé, no contexto da caça às bruxas ocorrida em Salém, no ano de 1692. A narrativa ficcional, ancorada em fatos históricos, reconstrói a trajetória de Tituba, mulher negra oriunda de Barbados, que, após se envolver com John Indien — um indígena escravizado —, migra para a colônia de Massachusetts, onde é acusada de práticas de bruxaria, também conhecidas na época como “hoodoo”. Apesar de sua condição inicial ser de mulher livre, Tituba é presa, condenada e, posteriormente, enforcada, sendo novamente capturada e executada em sua terra natal sob novas acusações de conspiração contra o sistema colonial. A obra de Condé serve como base para discutir marcos teóricos fundamentais sobre a diáspora africana, a colonialidade do poder e a interseccionalidade de raça e gênero no sistema escravocrata. O estudo, de caráter bibliográfico e qualitativo, fundamenta-se nos aportes teóricos de Walter Mignolo (2010), María Lugones (2023), Lélia Gonzalez (2020) e Stuart Hall (2023), para demonstrar como a retórica colonizadora operou por meio de mecanismos físicos, discursivos e religiosos na consolidação da figura do negro — especialmente da mulher negra — como representação do mal. Argumenta-se, assim, que a narrativa de Condé contribui para desestabilizar o “mito” da modernidade europeia ao dar voz a sujeitos historicamente silenciados.

**Palavras-chave:** colonialidade; gênero; Tituba; Salém; bruxismo.

**Abstract:** This article aims to analyze the conviction of Tituba, the central character in the novel I, *Tituba: Black Witch of Salem*, by Caribbean writer Maryse Condé, in the context of the witch hunt that took place in Salem in 1692. The fictional narrative, anchored in historical facts, reconstructs the trajectory of Tituba, a black woman from Barbados who, after becoming involved with John Indien — an enslaved indigenous man —, migrates to the colony of Massachusetts, where she is accused of practicing witchcraft, also known at the time as “hoodoo”. Despite her initial status as a free woman, Tituba was arrested, convicted, and later hanged, and was captured again and executed in her homeland under new charges of conspiracy against the colonial system. Condé’s work serves as a basis for discussing

<sup>1</sup> Mestranda em Estudos Teóricos e Críticos em Literatura pela Universidade Federal do Maranhão (2024). E-mail: [ludmilasilvadealmeida75@gmail.com](mailto:ludmilasilvadealmeida75@gmail.com)

<sup>2</sup> Possui PHD em Literatura Comparada pela Universidade Metropolitana de Londres (2013) e Pós-doutorado em Literatura e Cinema pela Universidade de Granada. É docente do Mestrado Acadêmico em Letras da Universidade Federal do Maranhão. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Ensino de Línguas Estrangeira e Materna, Literatura Brasileira e Anglófonas, Literatura e outras artes, Literatura Especulativa, Ficção Científica e Literatura Fantástica, atuando nos seguintes temas: Ensino de língua inglesa, Português para Estrangeiros, Literatura Fantástica e Ficção Científica, a relação literatura e outras artes; Estudos pós-coloniais; Literatura Latino-Americana. É líder do Grupo de Pesquisa FICÇA (Ficção Científica, Gêneros Pós-Modernos e Representação Artísticas na Era Digital), coordenadora dos Projetos de pesquisa Ficção Científica e Sociedade (UFMA) e Literatura e outras Artes (UFMA) e coordenadora do projeto de extensão Línguas e Cultura do Maranhão. E-mail: [naiara.sas@ufma.br](mailto:naiara.sas@ufma.br)

fundamental theoretical frameworks on the African diaspora, the coloniality of power, and the intersectionality of race and gender in the slave system. The study, of a bibliographic and qualitative nature, is based on the theoretical contributions of Walter Mignolo (2010), María Lugones (2023), Lélia Gonzalez (2020), and Stuart Hall (2023), to demonstrate how colonizing rhetoric operated through physical, discursive, and religious mechanisms in the consolidation of the figure of the black person — especially the black woman — as a representation of evil. It is thus argued that Condé's narrative contributes to destabilizing the "myth" of European modernity by giving voice to historically silenced subjects.

**Keywords:** coloniality; gender; Tituba; Salem; bruxism.

## Introdução

A perseguição a supostas práticas de bruxaria — ou *hoodoo*, como também era denominada — ocorrida em 1692, na colônia de Massachusetts, em Salém, constitui um episódio amplamente difundido e analisado na historiografia ocidental. As pessoas acusadas de lançar feitiços ou de estarem a serviço de forças demoníacas eram submetidas a julgamentos pautados por concepções teocráticas e, não raramente, condenadas à morte por enforcamento. O romance *Eu, Tituba: Bruxa Negra de Salém*, da escritora caribenha Maryse Condé (2024), oferece uma releitura desse contexto a partir da perspectiva do Outro, ao reconstruir a trajetória de Tituba, mulher negra e colonizada, que, apesar de inicialmente livre, é condenada à força sob a acusação de enfeitiçar crianças da família Parris, para quem trabalhava como cuidadora.

A narrativa de Condé se inscreve em uma lógica de resistência ao discurso hegemônico, evidenciando que os saberes praticados por Tituba — oriundos de tradições religiosas africanas — foram erroneamente associados à demonologia cristã, o que resultou em sua criminalização. Tais práticas, longe de representarem o mal, eram voltadas à cura e à proteção daqueles com quem a personagem estabelecia laços afetivos. Ainda assim, Tituba é submetida à tortura, e, mesmo após retornar a Barbados, acaba sendo executada sob a alegação de liderar uma conspiração contra os colonizadores, revelando a persistência da violência colonial mesmo fora do contexto puritano norte-americano.

Diante disso, esta pesquisa fundamenta-se na Teoria Decolonial do Discurso para analisar como Maryse Condé constrói uma crítica contundente ao imaginário civilizatório europeu e à retórica escravocrata que o sustentava. Para tal, dialoga-se com os aportes teóricos de Walter Mignolo (2010), Enrique Dussel (1993), Aníbal

Quijano (1992), María Lugones (2023), Lélia Gonzalez (2020), Stuart Hall (2023), Frantz Fanon (2020), entre outros, cuja contribuição é essencial para desvelar os mecanismos discursivos e simbólicos de desumanização dos sujeitos racializados e subalternizados.

Nesse sentido, o presente estudo propõe investigar como a personagem Tituba, enquanto mulher negra, é inserida em uma lógica de dupla subalternidade — conforme os termos de Gayatri Chakravorty Spivak (2010) —, tanto por sua condição racial quanto de gênero. Esta intersecção é abordada à luz da Matriz Colonial de Gênero, proposta por María Lugones (2023), a qual evidencia as formas específicas de violência às quais as mulheres negras foram historicamente submetidas, especialmente quando portadoras de saberes ancestrais não legitimados pelo cânone ocidental.

## **2. Colonialidade/Modernidade: um giro decolonial dos estudos sobre o subalterno**

É fato que as várias facetas atribuídas ao desejo de representação sobre o negro no cenário de pós-modernidade sofreram rasuras. O hibridismo, apresentado por Spivack (2010) acerca do esforço teórico de pensadores ocidentais que anularam ou silenciaram a voz do subalterno ao tentar representá-los, assume, agora, novas características para pensar o Sul das Américas.

No cenário de efervescência dos estudos pós-coloniais nos Estados Unidos e Inglaterra em 1980<sup>3</sup>, é fundado o *Grupo Latino–Americano dos Estudos Subalternos*, inspirado no *Grupo de Estudos Subalternos* (1970) do Continente Asiático. Com o propósito de repensar a construção da lógica da modernidade colonial nos dois continentes, o grupo se baseava e “traduzia as teses de Ranajit Guha, Gayatri Spivak, Homi Bhabha e outros teóricos indianos<sup>4</sup>” para desenvolver a crítica pós-colonial na América do Norte e do Sul.

O semiólogo Walter Mignolo era um dos estudiosos o qual fazia parte do grupo. Por não concordar com a raiz dos estudos pós-coloniais do Sul e do Norte da América

<sup>3</sup> Baestrin, Luciana. América latina e o giro decolonial. Brasília: **Revista Brasileira de Ciência Política**, 2013.

<sup>4</sup> “Manifiesto inaugural”. In Castro-Gómez, Santiago & Mendieta, Eduardo (orgs). **Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate**. México: Miguel Ángel Porrúa.

centrados no Sul – Asiático, propunha que era necessário considerar o *lócus* colonial no Norte, mas também no Sul, já que a colonização se manifestou de maneira diferente nas duas Américas e o grupo pensava o pós-colonial de maneira mais abrangente.

Por considerar a sua incapacidade em romper com o caso do Norte (nos Estados Unidos) e se basear no *Grupo de Estudos Subalternos* para estruturar a crítica pós-colonialista nas duas Américas, principalmente a Latina, o grupo foi desagregado em 1998, ano no qual ocorreu a primeira reunião dos membros aos quais integrariam posteriormente o *Grupo Modernidade/Colonialidade*, com foco na América Latina, tendo como figuras principais Aníbal Quijano, Walter Mignolo e Enrique Dussel.

### O *Grupo Modernidade/Colonialidade* então

[...] foi sendo paulatinamente estruturado por vários seminários, diálogos paralelos e publicações. Ainda no ano de 1998, um importante encontro apoiado pela CLACSO e realizado na Universidad Central de Venezuela, reuniu pela primeira vez Edgardo Lander, Arthuro Escobar, Walter Mignolo, Enrique Dussel, Aníbal Quijano e Fernando Coronil.<sup>5</sup>

Com o propósito de discutir a herança colonial na América Latina, o grupo foi formado por diversos intelectuais de universidades latinas para adiantar a reflexão dos estudos críticos, culturais, literários, pós-modernos e feministas de grupos subalternizados. A professora Luciana Ballestrin (2013) destaca ainda que os primeiros debates pós-coloniais do *Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos* foram desenvolvidos por Ileana Rodríguez, John Berverley, Robert Carr, José Rabasa e Javier Sanjinés num diálogo sul – sul com teóricos indianos.

O giro decolonial, um dos principais expoentes e diferenciais do grupo *Modernidade/Colonialidade*, utilizado pela primeira vez por Nelson Maldonado Torres em 2005<sup>6</sup>, é um movimento de resistência, teórico, político, epistêmico, planetário e não se limita somente ao indivíduo, mas também se incorpora nos movimentos sociais, como indígenas e africanos.

Por ser mais remoto e abrangente, já é assinalado nos escritos de Frantz Fanon (2020) e Aimé Cesaire (2020) ao tratarem de questões sociais, como o impacto

---

<sup>5</sup> Baestrin, Luciana. América latina e o giro decolonial. Brasília: **Revista Brasileira de Ciência Política**, 2013.

<sup>6</sup> Mapping Decolonial Turn. In: Mignolo, Walter. **Desobediencia epistémica**: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Argentina: Ediciones del signo, 2010.

colonial e pós-colonial na linguagem, no psíquico e na subjetividade/intersubjetividade do negro. Em outras palavras, o grupo lê o giro não somente como a virada dos estudos subalternos na América Latina, como também uma definição colonial que reorganizou as relações de colonizador/colonizado no contexto escravocrata e pós-colonialista.

Mignolo observa ainda que a “colonialidad y descolonialidad introducen una fractura entre a postmodernidad y la postcolonialidad” (p. 14). Em outros termos, representam, citando caso análogo, o meio caminho entre o pensamento francês criticado pelo *Grupos de Estudos Subalternos Latino – Americano e Asiático* e o cânone pós-colonial do século XX, Spivak, Guha e Bahbba.

De maneira mais clara, a mudança decolonial do grupo representa não somente o distanciamento acadêmico dos estudos pós-coloniais “de academia para academia” (Mignolo, 2010, p. 15), como também, por ser uma corrente crítica fronteiriça, opera na descolonização do conhecimento, como no desapego da universalização atribuída ao termo pós-colonial, o qual é assinalado por Stuart Hall (2023) nos estudos culturais.

O giro decolonial, portanto, por ser o diferencial do grupo *Modernidade/Colonialidade* e não se limitar, por exemplo, somente à lógica da modernidade ou à tradução de textos canônicos, mas a mudança epistêmica decolonial (e que, portanto, está em transi, por ser contemporâneo) nas mais diversas culturas, economias e se enveredar para outros princípios de conhecimento conforme o autor acrescenta, pode ser interpretado como uma “comunicação intercultural e [...] interepistêmica” (Mignolo, 2010, p. 17) nas mais diversas sociedades que passaram pelo processo de colonização.

Em *Colonialidade y Modernidad–Racionalidad*, Aníbal Quijano (1992), que é outra figura central nos estudos pós-coloniais da América Latina, explora o controle do imaginário do colonizado a partir da repressão europeia. Para o autor, não se trata somente da subordinação de uma cultura sobre a outra, que pode ser lido como um fenômeno exterior, mas também do controle no interior do imaginário do colonizado, que é um fenômeno subjetivo e psicanalítico, e implicará nas relações intersubjetivas no contexto colonial e de colonialidade moderna.

O controle do imaginário, que serviu como um meio de fiscalizar “modos de conocer, perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos e modos de significación” (p. 2), implicou no que Quijano denominou de “sedução” causada pela

imagem eurocêntrica produzida pelo distanciamento da superioridade ocidental para o acesso de colonizados diante da figuração do sujeito colonizador, o qual se inclina, a exemplo, à dimensão psicopatológica discutida por Fanon em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2020).

Pela cultura europeia representar o poder, era necessário que o Outro a aspirasse a partir de uma sedução causada pelo convertimento da predominância de uma cultura sobre a outra. Isso esclarece que a colonização foi um fenômeno cultural, corpóreo, mas especialmente discursivo, já que a linguagem era uma aliada indispensável na construção da imagem mistificada do Ocidente.

Com efeito, a América Latina, por representar um caso extremo de colonização ocidental em longa escala, foi representada diante do “*cogito ergo sun* cartesiano” (Quijano, 1994, p. 4) na relação sujeito-objeto, como aquele que está externo ao sujeito. Como esclarece o autor, o objeto, que é o aparato de análise dominado, não é racional e, portanto, não é dotado de subjetividade. Ele está em contrapartida ao sujeito racional, o qual é isolado em si, no seu discurso, capaz de pensar e refletir. Logo, na modernidade, as sociedades consideradas atrasadas e inferiores são colocadas em uma relação sujeito-objeto ou colonialidade-modernidade e o domínio da racionalidade, como o título do texto propõe.

A tríade entre os termos utilizados acima por Quijano revela que a Modernidade não ocorreu de fato a todos os povos afetados diante do colonialismo. A obra *1492: O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade* é um dos grandes escritos do filósofo Enrique Dussel (1993) para pensar a Modernidade tardia aos povos autóctones e africanos na América Latina a qual é problematizada por Quijano.

Para o autor, assim como para Quijano, não ocorreu de fato um encontro entre duas culturas na América Latina, como acentuado por teóricos ocidentais, mas sim o domínio de uma sobre a outra, como a evangelização cristã diante de religiões consideradas pagãs ou satânicas de indígenas e posteriormente de escravizados africanos.

Há, no contexto colonial, um dualismo entre o “conceito de Modernidade [...] e [...]o Mito da Modernidade” (Dussel, 1993, p. 77) ao se tratar do mundo subdesenvolvido no qual o colonizado se encontra. O primeiro, que acena à razão moderna no sentido de desenvolvimento econômico, político e tecnológico, em contraparte ao subjetivo, encobre um “mito”, que justifica uma obra civilizatória e

emancipadora ao ocultar o seu lado mais escuro: a colonialidade necessária aos sujeitos ditos “culpados” por sua barbaridade.

Este “mito” “inventa” o colonizado e se inclina a um “paradigma sacrificial” (p. 77), no qual é necessário que haja sacrifícios das vítimas, ou melhor dizendo, a violência do colonizado pelo colono, e se encontra justificado pelo “progresso” na subjetividade do sujeito e da nação, ao mesmo tempo que inverte os valores do colonizado e do colonizador, quando coloca o primeiro, vítima e inocente, como culpado, e o segundo, culpado e transgressor, como inocente.

A retórica da modernidade, levando isso em conta, é lida como um discurso produzido por europeus acerca de suas experiências ontológicas emancipatórias em outros continentes e, “mesmo a modernidade não sendo um fenômeno exclusivamente europeu, a sua retórica o é, quando apresentada por intelectuais falantes do Império como se a modernidade fosse sua” (Mignolo, 2010, p. 57).

Indo mais afundo, María Lugones (2014) investiga “la intersección de raza, clase, género y sexualidad para entender la preocupante indiferencia que los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres de color” (p. 13). A socióloga, que explora marcos de análise os quais considera não serem frequentemente visitados na teoria decolonial de maneira conjunta, faz um paralelo entre obras escritas por feministas negras nos Estados Unidos e *Colonialidade y Modernidad – Racionalidade* de Aníbal Quijano (1992) para entender o que denomina de “Sistema Moderno-Colonial de Gênero”.

Para pensar a situação de mulheres negras atingidas pela lógica da colonialidade de gênero, Lugones propõe uma possível “disolución forzada y crucial” (p. 15) dentro da própria teoria decolonial para caracterizar a imposição colonial em sua própria profundidade. Ao analisar os trabalhos do feminismo negro estadunidense e problematizar o modelo de Quijano sobre Colonialidade do Poder, procura entender os cruzamentos entre raça e gênero, além de suas rasuras dentro do sistema de modernidade.

A matriz da colonialidade do poder, ponto de partida para que a autora chegue à noção de “sistema moderno-colonial de gênero”, inicialmente estruturada por Quijano, apresenta uma estrutura absoluta e entrelaçada, no qual os processos coloniais e neocoloniais se apresentam velados pela modernidade e aparecem organizados em uma esfera complexa e inclinada à destruição de raças subalternizadas.

Para um melhor entendimento, Mignolo (2010) exemplifica a matriz da colonialidade do poder em: control de la economía, control de la autoridade, control de la naturaleza y de los recursos naturales, control del género y de la sexualidade y control de la subjetividad y de del conocimiento" (p. 12). Isto é, tal como o contexto colonial, o de colonialidade moderna apresenta uma relação econômica, política, subjetiva e intersubjetiva com raízes eurocêntricas e que, portanto, não dão conta de resolver o problema causado pela situação colonial, como aponta Cesaire (2020). São duas faces de uma mesma moeda.

A intersecção entre classe, raça e gênero na matriz colonial, portanto, é vista de forma ampla para Quijano. Para Lugones, contudo, o olhar global que o sociólogo tem acerca do padrão capitalista eurocêntrico seria um ponto inicial para analisar de que maneira as relações de colonialidade apagaram ou invisibilizaram as violências sistematicamente sofridas pelas mulheres de cor.

A violência contra estas mulheres, diante disso, aparece devido à forma como as categorias na interseccionalidade são construídas. Logo, para Lugones, na intersecção de Quijano entre raça/gênero não há uma separação entre "mulher" e "mulher negra". Neste ponto, a interseccionalidade apresenta um hiato, já que nem a condição do homem negro, quanto a da mulher branca introduz a mulher de cor.

A estrutura apresentada por Quijano (1992) ao tratar sobre gênero, à vista disto, não é suficiente para sustentar a questão de mulheres negras, em razão de não apresentar uma distinção entre "gênero/raça". Diante disto, feministas de cor, citando caso análogo o trabalho de Bell Hooks (2023), têm se esforçado para analisar as categorias de raça e gênero, já que a interseccionalidade dá, mas também tira algo à medida que a categoria da mulher negra se perde dentro deste eixo.

Para Lélia Gonzales (2020), em diálogo com Lugones, "tanto o sexism como o racismo partem de diferenças biológicas para se estabelecerem como ideologias de dominação" (p. 128). Nesta conjuntura, o dimorfismo biológico, que caracteriza e separa o sexo masculino do feminino como ideologia patriarcal, não deu conta de tratar da situação de mulheres negras na "matriz da colonialidade do poder" de Quijano, bem como os debates feministas (produzidos por mulheres burguesas) no contexto neocolonial.

A dupla subalternidade ligada na direção feminina, nos termos de Spivak (2010), se refere ao que Gonzales denomina de infantilização do discurso feminino, uma vez que mulheres negras estão sujeitas a um discurso falado por outras vozes e

que, portanto, não podem ter o domínio e voz no seu próprio discurso e história. Melhor dizendo, é necessário que a mulher de cor fale.

A participação de “ameficanas e ameríndias” (Gonzales, 2020, p135) em movimentos negros, a exemplo, ou nos debates decoloniais, como a célebre análise de Lugones acerca das rasuras dentro da categoria de gênero na “matriz da colonialidade do poder”, permite que o protagonismo e a representatividade de mulheres negras na escrita de suas próprias histórias sejam reafirmados a partir de seus próprios discursos de maneira legitimada.

De toda forma, os estudos sobre colonialidade apresentam-se delimitados geograficamente, mas abrangentes em seu alcance teórico. Em outro trabalho de Mignolo (2017)<sup>7</sup>, o autor esclarece que a “colonialidade já é um conceito descolonial” (p.2). Isto é, a continuidade dos estudos pós-coloniais no cenário globalizado a partir da metade do século XX na América Latina e sua explosão em diversos grupos raciais conseguiram desarticular a ideia de uma única narrativa de Modernidade possível aos povos colonizados.

Destarte, tanto diante dos estudos pós-coloniais quanto das teorias decoloniais na América Latina, descobre-se que a Modernidade é uma narrativa complexa e que assume as suas glórias, ao mesmo tempo em que esconde o seu lado mais escuro: a colonialidade. Tanto a epistemologia quanto a economia europeia, que redirecionaram a narrativa do Outro no cenário moderno, aparecem, agora, desarticuladas no sentido retórico e econômico.

A justificação da colonialidade pela modernidade, portanto, deixou marcas hediondas não somente no sentido físico, cultural e familiar, como também na dimensão psicológica de sujeitos subalternizados (Fanon, 2020), sobretudo negros que passaram pela experiência escravagista ou viveram a desconcertante realidade no cenário pós-colonial.

O segundo tópico deste trabalho, que pensa a colonialidade pela categoria de raça e gênero, sobretudo pela maneira que mulheres de cor em *Eu Tituba: bruxa negra do Salém* (2024) foram castigadas e condenadas devido à prática de bruxismo, mais conhecido como “oodoo”, em Salém, pelo poder eclesiástico, enfrentaram consequências severas devido a má interpretação da Igreja e da população, além de estarem sujeitas a violências específicas devido ao seu gênero.

---

<sup>7</sup> MIGNOLO, Walter. **Colonialidade:** o lado mais escuro da modernidade. Rio de Janeiro: RBCS, 2017.

### 3. Colonialidade de gênero e bruxismo em *Eu Tituba: bruxa negra do Salém*

A caça às bruxas em Salém – Massachussets foi um evento internacionalmente conhecido pela condenação de mulheres e crianças através da Igreja devido à prática de bruxismo. No Romance *Eu Tituba: Bruxa negra do Salém* (2024), da guadalupense Maryse Condé, os fatos ali ocorridos são narrativizados, sobretudo a trajetória de Tituba, uma das condenadas no período, que por ser negra, escravizada e utilizar os saberes ancestrais africanos a fim de curar aqueles que lhe são especiais, é condenada à força em 1692 sob a acusação de ser uma agente do satanás.

O início da narrativa dar-se-á pelas experiências Abena, princesa axanti e mãe da personagem, a qual foi trazida a Barbados à força em um navio negreiro, tendo sido estuprada “por um marinheiro inglês no convés do Cristh the King” (p. 25). Após ser comprada pelo fazendeiro Darnell Davis para confortar a sua esposa que se encontrava debilitada física e emocionalmente por ter deixado a Inglaterra, é descoberta grávida de Tituba e como castigo é entregue a Yao, um dos axanti comprados com a escravizada no período.

Pensando a imigração de colonizados, Stuart Hall (2023) lança um olhar para a diáspora e complexidade que ela é capaz de colocar às identidades no contexto de colonialidade no sentido de “não simplesmente construir, mas de se imaginar a nação” (p. 25). Tal como o Hall, Maryse Condé, ao descrever a imigração forçada dos pais da personagem narradora, chama atenção para este sujeito descolado no cenário da diáspora. Isto é, se Tituba, como veremos posteriormente, tem um apego à sua nação, Barbados, Abena e Yao não parecem experimentar do mesmo sentimento por terem vivenciado o exílio após viverem em suas terras de origem.

Para Spivack (2010), o cenário colonial e pós-colonial impõe uma dupla subalternidade ligada na direção feminina, ser negra e ser mulher. Diferente de Yao, a sua esposa é estuprada e sofre uma nova tentativa de ter seu corpo desrespeitado. Logo, diferente de homens negros, mulheres de cor estavam sujeitas não somente a castigos hediondos, tal qual o enforcamento, como também as tentativas e/ou consumações de violações sexuais.

Como propõe Bell Hooks (2023), outra figura central nos estudos teóricos do feminismo negro, o sexism se revelou tão forte quanto o racismo à condição de mulheres colonizadas. Como a autora destaca, é possível salientar que, sendo o

estupro uma forma de satisfazer desejos recalados ou castigar negras escravizadas, o não consentimento poderia redefinir o percurso de sua vida dali por diante, tal como no caso do enforcamento de Abena.

Esta, portanto serviu de exemplo para que os limites entre colonizador/colonizado fossem estabelecidos sob penas severas. Se para Dussel (1993) os paradigmas sacrificiais se encontram justificados pela obra emancipadora e civilizatória, o produto oferecido ao negro colonizado é a própria desumanização ocultada pelo “mito” desta modernidade que caracteriza a obra “humanizadora” do homem escravocrata.

Após a morte dos pais, Tituba vaga pelas plantações e, por Darnell ter vendido a fazenda, a escravizada é acolhida por Mãe Yaia, uma nagô: “as pessoas tinham medo dela. Mas vinham de longe paravê-la por causa do seu poder” (Condé, 2024, p. 32). Fato é que o medo pelo qual a figura da nagô representava se devia aos “poderes”, os quais estavam ligados aos ensinamentos africanos sobre a cura e proteção daqueles que estavam expostos ao perigo do colonialismo.

É somente após muito tempo depois da morte de mãe Yaia, que Tituba decide voltar a manter relações com outros escravizados do local. Jonh Indien, um escravizado que pertencia à Susanna Endicott, senhora que recebeu o direito de propriedade na fazenda a qual pertencia a Darnell Davis após a morte de seu marido, Samuel Watermans, é aquele por quem Tituba se apaixona.

Após decidir morar com o indígena, a senhora Endicott decide evangelizá-la de acordo com os princípios cristãos da época. Para Tituba, contudo, aqueles ensinamentos não passam de palavras soltas e sem sentido, “estas palavras não significavam nada para mim. Não tinham nada a ver com o que Mãe Yaia havia me ensinado” (p. 53).

Eis o primeiro contato direto de Tituba com a evangelização cristã. Se outrora estava imersa nos ensinamentos de sua protetora, agora se encontra diante de uma religião diferente e sem sentido para ela. À face disso, consideramos que, tal como ressalta Quijano (1992), a aspiração da religião europeia por escravizados foi uma estratégia discursiva para a dizimação de religiões de matrizes africanas. Para ilustrar, estas as narrativas, por terem sido transmitidas oralmente e sem registro escrito, como representado no caso os ensinamentos de Mãe Yaia para Tituba, poderiam ser apagadas ou esquecidas se os colonizados absorvessem o cristianismo e negassem suas religiões de origem.

Após Susanna Endicott ser tomada por uma doença repentina lançada por Tituba (devido aos maus tratos que recebia por ela), o despojamento em excesso de suas fezes, comunica que seu fim está próximo e anuncia o novo senhor do casal, o ministro Samuel Parris. Mesmo Tituba não o pertencendo, assim como no caso da senhora Endicott, o escravocrata se mostrava violento diante de sua figura, chegando a ameaçá-la e feri-la.

- De joelhos, esfarrapados do inferno! Eu sou o seu novo senhor! Me chamo Samuel Parris. Amanhã, assim que o sol abrir os olhos, nós partiremos a bordo do navio *Blessing*. Minha mulher, minha filha Betsey e Abigail, a pobre sobrinha da minha mulher que acolhemos depois da morte de seus pais, já embarcaram (Condé, 2024, p. 66).

Por ser uma figura eclesiástica, ordenou que todos, a família e os colonizados, fizessem suas preces e se confessassem diante de Deus. Tituba, entretanto, se recusa a fazer a sua vontade.

- Por que eu tenho que me confessar? Aquilo que se passa na minha cabeça e no meu coração concerne somente a mim.  
Ele me deu um tapa.  
Sua mão, seca e cortante, veio machucar a minha boca e encheu de sangue.  
Ao ver o fio vermelho, a senhora Parris recuperou as forças, se ajeitou e disse com furor:  
- Samuel, você não tem o direito!...  
Então, ele bateu nela. Ela também sangrou. Esse sangue selou nossa aliança (Condé, 2024, p. 73).

Ao acreditar que mantinha aliança com a senhora Parris, devido a ambas sofrerem violências do patriarca, Tituba perceberá posteriormente que há um hiato colossal o qual separara a condição da mulher branca da negra. Isto porque, como destaca Lugones (2014), a matriz da colonialidade do poder, que exclui e não separa a condição de mulheres negras de mulheres brancas não colonizadas, se revela tão ou quase opressora como o racismo. É somente após os fatos ocorridos em Salém que a personagem conseguirá distinguir a expressiva diferença sofridas por mulheres negras.

Depois de um ano difícil para a família Parris em Boston, sobretudo devido as poucas economias e a espera mal sucedida do senhor Parris por uma paróquia ofertada por correligionários e puritanos, decide que se mudarão para a aldeia de

Salém, local onde havia aceitado a oferta de uma paróquia somente há 35 quilômetros da cidade de Boston.

Por não ter finalizado os estudos em Teologia, não estava em condições de declinar a proposta, mesmo que fosse em uma aldeia na qual o salário anual fosse apenas sessenta e cinco libras, com um inverno rigoroso, pouca recepção por parte dos paroquianos e rodeada por indígenas e “bárbaros” “perversos” (supomos os adjetivos descrevem negros que viviam nos arredores da aldeia).

Após chegarem ao local, Tituba sente que sua vida naquele lugar seria uma desgraça e que “conheceria severas provações” (p. 94). Levada pelo entretenimento que divertia as crianças, conta histórias que fazem com que a cozinha de sua casa se encha de rostos curiosos: “-Tituba, você acha que tem gente possuída em Salém? – Sim, e bem acho que Sarah Good é uma delas! Tituba tudo pode. – Tituba, e gente com pacto com o Diabo existe? Você sabe que estou brincando, Abigail! Tituba tudo pode. Tituba tudo sabe. Tituba tudo vê” (p. 96/97). É sobretudo a partir deste momento que começam as desconfianças quanto às suas práticas.

A partir das estórias que Tituba conta às crianças, do banho que faz para curar Betsey talvez da presença de dois espíritos de mulheres defuntas que morreram na casa, a narrativa se inclina ao estopim da tragédia da personagem. Ao acreditar que Betsey mantinha uma relação fraterna consigo, percebe que foi a primeira a traí-la juntamente com Abigail. O primeiro fato ocorreu após a ceia na casa da família. Betsey se debate com braços abertos e dentes à mostra. A partir desse momento, compreenderá a devastação que a religião do homem branco seria capaz de fazer.

Sendo culpada por sua barbárie (Dussel, 1993) e prática satanista, é vista como uma agente do mal e ameaça não somente pela filha e sobrinha, como também pela senhora Parris. Supomos, diante dos fatos ocorridos, que a tentativa de incriminação tenha partido do momento em que se nega a contar estórias para as crianças da aldeia. De toda maneira, estará sujeita a um julgamento e condenação pela prática de bruxismo, também conhecido na época como “hoodoo”.

Após ser tida como culpada, é espancada e estuprada com um pedaço de madeira, “ergueu a minha saia e enfiou um pedaço de pau com a ponta bem talhada na parte mais sensível do meu corpo enquanto ria: - Toma, toma, é o pau de John Indien!” (p. 138). Verificamos que, tal como aponta Hooks (2023) acerca do caráter particular que o estupro infringe às mulheres de cor, a violentação cometida por Samuel Parris e seus companheiros procurou humilhá-la em todos os sentidos, no

corpóreo, mas especificamente no psicológico da personagem, para demonstrar a fragilidade de sua condição.

Para Fanon (2020), o colonizado não consegue inconscientizar devido o trauma colonial acontecer a céu aberto. De modo que a acusada está sujeita agora a todos os tipos de violência, sobretudo pela prisão provisória devido o ato de bruxismo, o ato violento sexual o qual foi submetida não parece inconscientizar, pois continua sentindo saudade e desejo pelo seu homem, aquele que também passa a acusar várias mulheres inocentes pela prática de “hoodoo”.

Durante a sua estadia na cadeia, faz amizade com Hester, outra escravizada que foi condenada pelo crime de adultério. Diferente de Tituba, que resolveu abortar seu filho ao deixá-lo viver no mundo colonial, Hester decide se matar enforcada junto a seu filho. Mas antes de sua morte, a ajuda a traçar um plano e se vingar de todas aquelas mulheres que lhe acusaram injustamente. Abaixo, um trecho do verdadeiro testemunho de Tituba Indien que consta na obra.

- Tituba, com qual espirito do mau você mantém amizade?
- Nenhum.
- Por que atormenta essas crianças?
- Eu não as atormento.
- Quem as atormenta então?
- O demônio, pelo que sei.
- Você viu o demônio?
- O demônio veio me ver e ordenou que eu lhe servisse.
- O que você viu?
- Quatro mulheres atormentando as crianças.
- Quem são elas?
- Sarah Good, Sarah Osborne são as que eu conheço.
- O que disseram?
- Me disseram para atormentar as crianças.
- E você obedeceu?
- Sim, mas eu não vou mais fazer isso.
- Você se arrepende do que fez?
- Sim?
- Então porque fez?
- Porque me disseram que, se eu não atormentasse as crianças, eles me machucariam mais ainda (Condé, 2024, p. 155/156).

Segundo o interrogatório, a prática de “hoodoo” era visto como algo perverso e prejudicial à população. Contudo, a personagem apenas utilizava saberes ancestrais africanos para curar aqueles que ama. Para Mignolo (2010) isto ocorria pelo fato de religiões de matrizes africanas serem vistas como demoníacas e perversas, categoria explorada na matriz da colonialidade do poder e denominada “control del

conhecimento” (p. 12). Saberes ancestrais africanos, por sua vez, passam a ser percebidos como hostis e abominados.

Após um longo período vagando entre celas e, mais tarde, atuando em cozinhas de presídios ou pequenas casas — graças ao reconhecimento de seu talento culinário — Tituba é vendida, mesmo tendo sido livre anteriormente. Isso ocorre porque sua permanência na prisão gerou uma dívida que Samuel Parris se recusou a quitar. Assim, ela é comprada pelo judeu Benjamim Cohen d’Azevedo, após o perdão geral concedido em maio de 1693 a todos os acusados de bruxaria.

Sentindo profunda saudade de Barbados, e mesmo após cuidar dos filhos de Benjamim, deitar-se com ele e ajudá-lo a lidar com a ausência da esposa falecida, Tituba pede sua alforria — que é negada. Além disso, sendo judeus, Benjamim e sua família enfrentam hostilidade nas colônias americanas. Certo dia, sua casa é apedrejada e depois incendiada, resultando na morte de todos os filhos.

Acreditando estar sendo punido por Deus por não ter libertado Tituba, Benjamim apresenta um documento legítimo que comprova sua libertação, permitindo que ela retorne a Barbados — terra que guarda suas lembranças mais afetivas. A ilha, localizada no leste do Caribe, é seu lugar de origem e de memória. Como aponta Stuart Hall (2023), “a migração tem sido um tema constante na narrativa caribenha” (p. 26). Para Tituba, mesmo distante milhares de quilômetros, Barbados permanece como a melhor referência de “nação”, e é por isso que decide voltar.

A jornada de retorno não é fácil. Devido à notoriedade de seu julgamento, o capitão do navio acredita que Tituba poderia operar milagres, como acalmar as águas do oceano para garantir a segurança da tripulação. Caso não conseguisse, seria jogada ao mar. No entanto, com a ajuda de seus ancestrais, chega em paz ao destino e decide procurar David da Costa, responsável por lhe entregar a carta de alforria. Ele residia em Belle Plane, no extremo oposto da ilha.

Ao deixar a cidade com alguns amigos, envolve-se com Christopher, membro da comunidade dos “maroons” — negros livres que planejavam revoltas contra os colonizadores. No entanto, por não sentir afeto do parceiro nem apego ao local, decide abandonar a comunidade e retornar à sua casa em Barbados.

Novamente em sua casa, se descobre grávida, mas decide dar à luz ao seu filho. Iria criá-lo sozinho e de acordo com seus ensinamentos. Também recebia visitas diárias de escravizados doentes ou maltratados por seus senhores para curá-los. É em uma destas visitas que se envolve com Iphigene. É válido ressaltar que os amores

da personagem, os seus desejos pelo prazer, podem ser interpretados como uma forma de ir contra a ideia patriarcal sobre o ato sexual para mulheres.

Conforme destaca Hooks (2023), se mulheres brancas eram vistas como deusas e puras, negras eram religadas ao papel de promíscuas e quentes. Entretanto, Tituba experimenta o ato sexual como algo subjetivo e capaz de criar laços singulares entre os parceiros. Isto é, a manobra utilizada por Maryse Condé consiste não somente em apresentar a maneira como as relações de dominação submissão eram estabelecidas, como também deslocar o olhar do leitor para uma outra visão de leitura para as relações entre colonizados construídas no cenário de colonialidade.

Seu ex-marido, que a marcou profundamente e havia deixado saudades, se casou novamente com uma mulher branca, e a senhora Parris morre após dar à luz ao seu segundo filho, objeto de orgulho de seu marido, mas que, segundo a personagem, morreria louco. De toda forma, a estadia em Salém da família Parris chegava ao fim devido às rivalidades por terra.

Comprovando que a memória persiste para que o passado não seja esquecido, Tituba tem sua casa queimada e é morta na força sob a acusação de complô e de chamar satanás juntamente com Iphigene para formar uma rebelião. Fato é que os boatos já ocorriam por toda a Salém. Contudo, é seu parceiro quem arma o ataque contra as casas dos colonizadores. Desse modo, mesmo morta no sentido físico, Maryse Condé apresenta uma nova proposta para o fim (ou recomeço) da personagem. Ela reencarna em Samantha, sua próxima descendente.

O romance, diante do exposto, permite que a nova releitura sobre a condição de mulheres negras acusadas da prática de “hoodoo” seja reescrita e reinterpretada, sobretudo devido a uma nova leitura de religiões consideradas pagãs ou demonizadas. Nas palavras de Aimé Cesaire (2020), mesmo que a distância para o problema colonial pareça ser infinito, há, nos personagens, uma esperança e certeza de que dias mais justos virão.

## Considerações Finais

A narrativa de Maryse Condé (2024) constitui um marco significativo na literatura contemporânea ao oferecer uma análise crítica da condição de mulheres condenadas pela prática do “hoodoo”, elucidando as nuances da trajetória e do

protagonismo de Tituba diante da valorização das religiões de matriz africana e da condição das mulheres negras no contexto colonial.

É importante destacar que, na época, a Igreja Católica considerava satânicos os saberes ancestrais dos povos colonizados, por destoarem do modelo europeu de evangelização. Assim, escravizados, suas culturas e valores passaram a ser associados ao mal e à barbárie que, supostamente, corrompiam a terra. Diante desse cenário, sociedades autodeclaradas civilizatórias, como Salem, sentiam-se compelidas a condenar aqueles que contrariavam os saberes eclesiásticos vigentes.

Segundo Mignolo (2010), essas sociedades, ao justificar a ideia de civilização por meio da desumanização dos negros, estabeleceram o que se denomina matriz da colonialidade do poder, uma lógica que consolidava o colonialismo tanto em seus aspectos subjetivos quanto intersubjetivos. Nesse sentido, as relações de interseccionalidade passaram a ser estruturadas a partir dos marcadores de classe, raça e gênero.

Aprofundando essa reflexão, María Lugones (2023), ao discutir a “matriz de colonialidade de gênero”, mostra como as relações escravocratas, ao hierarquizar raças e classes em categorias como superior/inferior e civilizado/incivilizado, relegaram a mulher negra a uma condição ainda mais vulnerável. Essas mulheres não apenas eram submetidas a castigos crueis, como também à reprodução forçada e à constante ameaça — ou consumação — de violência sexual por parte de seus senhores.

Dessa forma, o romance da escritora guadalupense surge como um gesto urgente de reescrita histórica, resgatando personagens que vivenciaram a diáspora, a condenação e o apagamento de suas práticas religiosas, diante da brutalidade com que a colonialidade se impôs. Como aponta Enrique Dussel (1993), o “mito” da modernidade, que pretendia ocultar a face violenta da colonialidade, relegou milhões de escravizados a destinos silenciados pela suposta obra “humanizadora” e “civilizatória” europeia.

## Referências

- Césaire, Aimé. *Discurso sobre o Colonialismo*. São Paulo. Veneta. 2020.
- Condé, Maryse. *Eu Tituba: bruxa negra do Salém*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2024.

- Dussel, Henrique. *1492: O Encobrimento do Outro (a origem do mito da modernidade)*. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.
- Fanon, Frantz. *Pele negra, Máscaras Brancas*. São Paulo: UBU Editora, 2020.
- Gonzalez, Lélia. *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- Hall, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2023.
- hooks, bell. *E eu não sou uma mulher?: mulheres negras e feminismo*. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2023.
- Lugones, Maria. Colonialidad y Género: hacia un feminismo descolonial. In: Mignolo, Walter. *Género y Descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo, 2014.
- Mignolo, Walter. *Desobediencia Epistémica*: retórica de la modernidade, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad y Modernidad-racionalidad". In: BONILLO, Heraclio (co-mp.). *Los conquistados*. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992, pp. 437-449.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno falar?*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.