

## IDENTIDADE E RELIGIOSIDADE AFRODESCENDENTES NO ROMANCE *EU, TITUBA, FEITICEIRA... NEGRA DE SALEM DE MARYSE CONDÉ.*

Mestranda Fabiana dos Santos Sousa<sup>i</sup> (UESPI)

Prof. Dr. Elio Ferreira de Souza<sup>ii</sup> (UESPI)

### **Resumo**

No presente estudo, o foco principal diz respeito à construção da identidade e à religiosidade afrodescendente na obra *Eu, Tituba, feiticeira... Negra de Salem*, de Maryse Condé (1986). A abordagem desse romance requer um exame social histórico da trama romanesca que envolve a heroína, uma mulher negra, escravizada e acusada pela prática de feitiçaria. No referido romance, a construção identitária do negro em diáspora, reside por via da memória africana recuperada através de Man Yaya. Esta transmite a Tituba o conhecimento e a utilidade medicinal das ervas para a cura de doenças e práticas ritualísticas, permitindo-lhe a comunicação com os seus ancestrais, o que configuram aos brancos uma prática de feitiçaria. A concepção religiosa judaico-cristão, administrada nas colônias pelo colonizador branco, europeu, se estabeleceu sob o princípio maniqueísta do sagrado e do profano.

Palavras-Chave: Afrodescendência, identidade, religiosidade, Maryse Condé.

### **1 Introdução**

A identidade feminina na obra *Eu, Tituba, feiticeira... Negra de Salem*, de Maryse Condé, exige o exame dos conceitos sociais e históricos, sobre a mulher negra. Para a compreensão das diferenças inerentes às ex-colônias francesas, toma-se por base o romance em epígrafe, por tratar-se especificamente de uma ficção sobre a realidade pós-colonial das Antilhas. Na obra em estudo, percebe-se a construção da identidade da mulher afrodescendente através da personagem Tituba que, embora convivendo com a cultura do branco, não renunciou a tradição religiosa dos ancestrais africanos, cuja herança é representada na obra pela continuidade dos ritos e práticas transmitidas a Tituba por sua Man Yaya.

A colonização europeia, impondo seu modelo às populações autóctones dos outros continentes, constituiu um fator irreversível de hibridação cultural dessas populações. No caso da colonização antilhana, os negros colonizados tinham uma tendência a assimilar o padrão cultural europeu, renunciando os valores da cultura africana. Podemos citar Glissant (1996), no que se refere à ideia de identidade e cultura, para quem a noção de cultura atávica, é aquela parte do princípio de filiação e gênese, fazendo contraste com a noção de cultura compósita, cultura na qual se pratica a criouliização. Ressalta-se ainda, na visão de Glissant, a *crioulização* enquanto processo relacional entre duas ou mais culturas num mesmo território.

Outro elemento da colonização é o discurso hegemônico que, para Bhabha (1998), dá-se entre os diferentes grupos no momento de choque e apropriações que torna possível a emergência de um hibridismo que recusa a representação do antagonismo social e não busca, necessariamente, a supremacia ou soberania. Ao invés disso, dá lugar a grupos que desmancham a cultura da qual emergiram para construir diferentes e novos pontos de vista da comunidade. Parece-nos que é possível enxergar a aberturas de frestas nas narrativas hegemônicas para grupos não-hegemônicos na busca da emancipação. Normalmente as estratégias discursivas se dão em torno da reformulação crítica de temas como diferença cultural, autoridade social e discriminação política, apontando momentos antagônicos no interior das racionalizações da modernidade. É ainda Bhabha (idem) que contribui para essa questão lembrando-nos que presenciamos uma era de identidade quando as tentativas de reavivar grandes memórias ou requerer territórios tem dado vazão ao surgimento de vários grupos de interesse e movimentos sociais distintos.

Segundo Hollanda (1992), é relevante o recente impulso dos estudos sobre a mulher nas sociedades periféricas, pois são estes estudos os grandes responsáveis pelo movimento de inclusão dos temas do racismo, do hibridismo, da criouliização, do colonialismo e da ênfase nas diferenças de classe nas discussões feministas mais recentes. Em conjunto, pretende-se contribuir com esse desenvolvimento de enfoque multicultural no estudo da literatura, para a difusão de outros tipos de textos, provenientes de outros segmentos culturais, possibilitando o questionamento de ideologias e da mudança de mentalidades, principalmente no que diz respeito às diferenças culturais e religiosas.

Apresenta-se, portanto, este artigo, um trabalho de relevância social, principalmente pela possibilidade de esclarecimento quanto às diferentes culturas e também pela projeção de obras como as de Maryse Condé no meio acadêmico, científico e cultural brasileiro. A análise da obra *Eu, tituba, feiticeira.... Negra de Salem* permite a abordagem de alguns aspectos teóricos sobre a construção identitária feminina afrodescendente ligada ao tema da diáspora negra. Propõe-se, neste trabalho, o estudo da construção da identidade afrodescendente na referida obra, da autora antilhana Maryse Condé, na qual se pode observar a mulher negra como sujeito da narrativa romanesca.

## **2 Construção de identidade e religiosidade afrodescendentes**

Segundo Ricardo Franklin Ferreira (2004), ao se reportarem à identidade do afrodescendente, é muito comum às pessoas categorizarem os indivíduos quanto às suas características étnicas e raciais de maneira reducionista, baseando-se exclusivamente na cor da pele, ou seja, classificando-os em negros e brancos.

Ferreira (idem) afirma ainda que, existem dois conjuntos de teorias voltadas para os aspectos raciais da identidade: aquelas voltadas ao estudo da identidade do negro que procuraram explicar as várias maneiras como ele se identifica com outras pessoas do mesmo grupo racial, à sua relação quando submetido à discriminação, e ainda, teorias sobre a identidade do branco, que procuram explicar como se desenvolve uma identidade branca opressora contra grupos diferentes.

É comum o afro-descendente absorver e se submeter às crenças e valores da cultura branca dominante, inclusive à noção sintetizada nas idéias do “branco ser certo” e o “negro ser errado”. Esta internalização de estereótipos negativos é feita de maneira inconsciente. Pinto (1987) ressalta que tal processo se dá já a partir da escola onde, por intermédio das práticas e dos próprios livros escolares, a criança desenvolve e alimenta tais estereótipos.

Apesar de nem sempre haver uma hostilidade declarada contra a criança afro-descendente, há uma consistente valorização dos valores branco-europeus, de forma a favorecer, nas crianças, a identificação com os ideais do grupo dominante branco. (FERREIRA, 2004, p.70)

Para Silva (1997), a identidade é simplesmente aquilo que se é: Tituba é africana, negra, jovem, heterossexual e mulher. Assim sendo, a identidade concebida parece um fato “autônomo”. Nessa perspectiva, a identidade só tem referência a si própria: ela é autocontida e autossuficiente. Silva (idem) afirma ainda que o processo de produção da identidade oscila entre dois movimentos: de um lado, estão aqueles processos que tendem a fixar e a estabilizar a identidade: de outro, os processos que tendem a subvertê-la e a desestabilizá-la. A tendência da identidade é para fixação, mas ela está sempre escapando e ainda assim, a fixação é uma tendência e, ao mesmo tempo, uma impossibilidade.

Analisando a identidade nacional de Tituba é possível observar que ela sempre remete a sua origem, ou seja, a África. Assim, de acordo com Silva (ibidem) existem as chamadas comunidades imaginadas, pois na medida em que não existe nenhuma “comunidade natural” em torno da qual se possam reunir as pessoas que constituem um determinado agrupamento nacional, ela precisa ser inventada, imaginada. É necessário criar laços imaginários que permitam “ligar” pessoas que, sem elas, seriam simplesmente indivíduos isolados, sem nenhum “sentimento” de terem qualquer coisa em comum.

A língua tem sido um dos elementos centrais desse processo, a história da imposição das nações modernas coincide, em grande parte, com a história da imposição de uma língua nacional única e comum. Juntamente com a língua, é central a construção de símbolos nacionais: hinos, bandeiras, brasões. Entre esses símbolos, destacam-se os chamados “mitos fundadores”. Fundamentalmente, um mito fundador remete a um momento crucial do passado em que algum gesto, algum acontecimento, em geral heróico, épico, monumental, em geral iniciado ou providenciado por alguma figura “providencial”, inaugurou as bases de uma suposta identidade nacional. (SILVA, 1997, p. 85).

Maryse Condé através de sua obra apresenta uma personagem mulher, negra e escrava que é arrancada das suas origens e obrigada a adotar outra cultura que não a dela, com isso, a obra *Eu, Tituba, feiticeira... Negra de Salem* nos trás reflexões sobre a Diáspora Negra. Hall (2004), a migração tem sido uma constante na narrativa caribenha. Segundo Roland Walter (2009, p. 230), “[...] Condé liga a questão da origem com a localização da mulher negra no e pelo gênero, sexualidade, cor, raça e classe e enfatiza que a errância da mulher negra resulta das diferentes fases de colonização”.

Para Hall (idem), os mitos fundadores são transitórios porque estão fora da história, mas são fundamentalmente a-históricos. Tituba não conhecia suas origens até o momento em que Man Yaya ensinou-lhe os segredos das ervas e o discurso de liberdade juntamente com o desejo de voltar a terra mãe. Man Yaya representa um mito fundador com poder de redenção do passado e premonição do futuro, daquilo que ainda está por vir.

Tituba é de origem africana, embora livre em Barbados, no Caribe, submeteu-se à condição de escrava por amor a John Índio, foi vendida juntamente com ele pela sua antiga senhora, Susana Endicott e transportados para a Vila de Salem, nos Estados Unidos. Tituba se sempre mantivera o desejo de retornar à terra natal, Barbados, onde poderia recuperar sua condição de pessoa livre. Para Hall (2003), o conceito de diáspora se apoia sobre uma concepção binária de diferença. Está fundada na construção de uma fronteira de exclusão e

depende da construção de um “Outro” e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora. De acordo com Silva (2003), as identidades são fabricadas por meio da marcação da diferença. E essa marcação pode ocorrer por meio de sistemas simbólicos de representação quanto por meio de formas de exclusão social.

Silva (idem) sentencia que a identidade não é o oposto da diferença, mas a identidade depende da diferença. Nas relações sociais essas formas de diferença são estabelecidas por meio de sistemas classificatórios e esses aplicam um princípio de diferença capaz de dividir uma população. Os sistemas de classificação dão ordem à vida social, sendo afirmados nas falas e nos rituais.

A escrava Tituba afirma o poder de cura das ervas medicinais, porém aos olhos do branco e dos assimilados pela cultura desse, a heroína negra é vista como feiticeira. Em tentativa de explicar essa visão equivocada que se tem sobre a cultura negra, Verger (2000), fala sobre alguns relatos de viagens feitos às regiões do Golfo de Benin outrora denominada Costa dos Escravos (Sudoeste da Nigéria e sudeste do Daomé, atual república do Benin), segundo ele:

Relatos de viagens empreendidas aos litorais vizinhos dessas regiões foram feitos pelos primeiros navegantes já a partir do século XV. Os conceitos sobre as religiões africanas basearam-se em suas observações e as divindades dos negros foram batizadas com o nome de “fetiche”, que tem sua origem na palavra portuguesa *feitico*. (VERGER, 2000, p.35).

De acordo com Pierre Verger (2000):

Somente no século XVII foram transmitidas pelos viajantes informações sobre a Costa dita dos Escravos e será preciso esperar até o século XIX para termos informações diretas sobre o território Yoruba. A definição adotada para os “fetiches” foi aplicada aos deuses dessas regiões, sem que eles fossem mais bem estudados, e é por esse termo que eles são designados geralmente até hoje. (VERGER, 2000, p. 35-36).

Observando as citações de Verger (ibidem), pode-se dizer que essa imagem negativa que se tem da religião afrodescendente não pode ser tida como verídica, pois pelo que diz a citação, consiste numa interpretação unilateral e hegemônica da cultura ocidental que fora construída a partir de relatos dos viajantes, como o próprio Verger diz, que não conheciam o que viam e acabaram criando suas próprias conclusões. Não foi realizado um estudo mais profundo sobre as práticas e culturas africanas e menos ainda sobre o termo “fetiche” e, essa má ou pessoal interpretação prevalece até os dias atuais. Ainda segundo Verger (ibidem), os antigos viajantes e os autores mais recentes publicaram sobre o tema:

“Um amontoado confuso de superstições ridículas (d’Elbéé); “Não creio que exista na terra povo tão supersticioso” (Bosman); “Sua religião é tão ridícula e tão misturada” (de Nyendaal); “Superstições ridículas e sem fundamento” (des Marais); Uma espécie de idolatria, de um absurdo inacreditável” (Pruneau de Pommegorge); “Um amontoado de absurdos supersticiosos” (Dalzel). Villault de Bellefond, o padre Loyer e Thomas Phillips gabavam-se abertamente de quebrar, pisotear e dar tiros de revólver naquilo que os nativos tinham de mais sagrado. (VERGER, 2000, p. 36).

Conforme Verger (p. 36), “a partir do século XIX, os exploradores que eram orientados, sobretudo para problemas geográficos negligenciaram a questão do fetichismo e a ele se referiram nos termos de antes:

“A superstição é filha da ignorância; é de se esperar que a devoção dos pobres africanos sem instrução seja ligeiramente idólatra” (John Adams); “A pior espécie de paganismo, o culto aos demônios e outras práticas abomináveis” (R. e J. Lander); “Um fetichismo embrutecedor e supersticioso” (de Monléon). (VERGER, 2000, p.36).

Os viajantes viam e escreviam em seus relatos as mais absurdas interpretações do que viam sem, ao menos, conhecer o significado do termo fetiche e, muito menos, os rituais religiosos africanos. E “A literatura missionária, entretanto, continua a publicar frases sobre “o fetichismo grosseiro, monstruoso, impudico”, destinados a leitores das revistas bem-pensantes” (2000, p. 36), para persuadir, pode-se dizer, as demais pessoas e, assim, convencê-las a acreditarem que a religião africana era profana e demoníaca.

Para Silva (ibidem), utilizando a religião como um modelo de como os processos simbólicos funciona, ele mostrou que as relações sociais são produzidas e reproduzidas por meio de rituais e símbolos, os quais classificam as coisas em dois grupos: as sagradas e as profanas. E a vida social em geral é estruturada por essas tensões entre o sagrado e o profano. Conforme Durkheim (apud SILVA, 2003, p. 41):

A religião é algo eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que expressam realidades coletivas; os ritos são uma maneira de agir que ocorre quando os grupos se reúnem, sendo destinados estimular, manter ou recriar certos estados mentais nesses grupos.

Silva (ibidem) afirma que o sagrado é colocado à parte e é definido como diferente em relação ao profano. Maryse Condé na sua obra mostra a diferença do sagrado e do profano quando afrodescendente Tituba diz que as ervas têm um poder de cura e em contraposição temos a de Susanna Endicott, senhora branca, que acredita que a sua religião é sagrada e Tituba uma feiticeira. Na concepção das religiões judaico-cristãs, é possível analisar que o sagrado está em oposição ao profano, e este está relacionado ao mal e ao demônio. Ainda para Silva (ibidem), as formas pelas quais a cultura estabelece fronteiras e distingue a diferença são cruciais para compreender as identidades. A diferença é aquilo que separa uma identidade da outra, estabelecendo distinções, geralmente na forma de oposições. Assim sendo, a marcação da diferença é o componente-chave em qualquer sistema de classificação.

*Eu, Tituba, feiticeira... Negra de Salem*, de Maryse Condé, apresenta pontos divergentes que não se limitam ao aspecto religioso, mas no próprio sexismo. Uma figura feminina negra e ainda feiticeira em contraposição a uma figura feminina branca que acredita ser superior por causa de sua cor, seus valores morais e religiosos. A obra apresenta uma autoria de escrita feminina negra que traz à tona a construção da identidade religiosa da mulher negra.

Para Roland Walter (2009), em grande parte da escrita negra de autoria feminina, a mulher negra é colocada espacialmente nas senzalas e casas grandes das plantações e cidades com o objetivo de recriar esse espaço confinado, colocando essa mulher negra na rota da migração. No entanto, a deslocalização colonial e pós-colonial tem colocado as mulheres numa rota de luta pela sobrevivência, luta esta imaginada que destaca a relação de identidade e gênero, mobilidade e violência. Para Roland Walter (idem, p. 217):

Desde o sistema econômico de plantação até o presente, o corpo da mulher negra tem sido um campo de batalha onde a origem se quebra no silêncio gritante das histórias, das paisagens e vontades violentadas; o uso deste corpo pela/na economia “racializada” da violação institucionalizada continua sendo uma das razões pela errância da mulher afro-caribenha. O sexismo e o racismo enquanto marcas e marcadores de diferenças sociais, dentro da relação de poder entre os sexos, gêneros e raças, são conceitos sócio-históricos que funcionam mediante uma lógica discursiva cujas construções ideológicas justificam posições-chaves nas relações e nos fluxos globais e locais do poder e do capital.

Segundo Walter (2009, p. 218) “o racismo é vivido diferentemente por homens e mulheres, pois o racismo e o sexismo são formas de significação que servem para naturalizar diferenças raciais e sexuais atribuídas como inerentes e imutáveis”. Em outras palavras, as diferenças culturais são vividas segundo as identificações socioculturais, as diferenças simbólicas determinadas por forças, práticas e relações de poder que utilizam as diferenças para marcar fronteiras de pertencimento e não pertencimento. Assim, as estruturas de classe, gênero, sexualidade e racismo não podem ser tratadas como variáveis independentes, porque a opressão de cada uma delas está inscrita dentro da outra, constituindo-a.

Para Walter (ibidem), “a diferenciação racial e sexual tem efeitos sociais e psicológicos no sentido de influenciar o *ethos* das pessoas, ou seja, a maneira como os indivíduos se concebem a si mesmos, e, em consequência, como agem e constroem o mundo” (p.218). Desse modo, “qualquer relação de dominação seja ela de natureza patriarcal ou colonial tem um impacto sobre a psique tanto dos que dominam quanto dos que estão dominados”(p.218).

Para Figueiredo (1998, p. 64) “o negro colonizado é uma criação do ocidente, pois, antes de ter contato com o branco, o colonizado não se sente inferior a nenhuma raça. E toda crise identitária surge da negação dos valores humanos e culturais impostos pela colonização”. Fanon (2008), diz:

E de fato o colonizador tem razão quando diz conhecê-“los”. É o colonizador que *fez e continua a fazer o colonizado*. (...) A descolonização nunca passa despercebida, pois ela atinge o ser, ela modifica fundamentalmente o ser, ela transforma espectadores esmagados de inessencialidade em atores privilegiados, tomados de modo quase grandioso pelo feixe de História. Ela introduz no ser um ritmo próprio, levados pelos novos homens, uma nova linguagem, uma nova humanidade. (FANON, 2008, p.26)

Para Fanon (idem), o colonizador faz, de forma violenta, a história do seu país e não da colônia, pois conquista de forma ilegal e pela força a terra por ele colonizada, o que deixa claro que ele tem consciência dessa usurpação. Como justificativa desse ato violento, faz de tudo para falsificar a história, enaltecendo a cultura que ele representa e desqualificando a cultura do colonizado.

A obra em estudo apresenta uma figura feminina que contradiz a realidade social das Antilhas, ou seja, o antilhano, segundo Figueiredo (1998, p. 67), “vai-se descobrir negro no momento em que desembarcar na França, pois ele passará a ser olhado exatamente como os africanos”. O contato com a metrópole vai quebrar o espelho assimilacionista que projetava para ele uma falsa imagem branca. Tituba não deixa de lado as suas raízes, pois sempre

enaltece a sua cultura através de suas ervas curadoras e o desejo da não submissão ao branco. Ela diz o que pensa e questiona o fato de se curvar a uma senhora branca.

Segundo Walter (ibidem), a autora Maryse Condé afirmou em entrevista que “buscar seus ancestrais e a si mesmo. [...] Qualquer literatura é uma busca e uma articulação do eu que sempre implica o saber dos ancestrais” (p.229). A escrava Tituba se refere aos conhecimentos adquiridos com as ervas aos seus ancestrais e a prática destes faz com que ela seja taxada de feiticeira. Para Corrêa (2008), “A imagem da feiticeira parece estar presente há muito na história da humanidade: de conhecedora de segredos da natureza a entidade demoníaca, a mulher vista como feiticeira sempre sofreu consequências por ser “diferente”, por ameaçar as esferas do ser, do poder e do saber e, acima de tudo, por intimidar ou questionar o ponto de vista religioso”.

A obra *Eu, Tituba, feiticeira...Negra de Salem* de Maryse Condé apresenta uma mulher, negra e feiticeira como protagonista de uma escrita de autora feminina. O tema central pretendido para análise trabalha a construção da identidade feminina negra. Maryse Condé, através da sua personagem, discorre acerca de problemas relacionados ao deslocamento do africano para as Américas. E, ainda, uma personagem negra e escrava que, na condição de deslocada e invisível, representa ante essa sociedade que a exclui o legado da tradição, da religiosidade e da cultura oriundas da África.

Tituba é impedida de usar ervas como métodos de cura, uma vez que a sociedade julgava que fosse ela, uma praticante de magia ou feiticeira. Hall (2003, p. 47) “considera que as culturas nacionais se constituem em uma das principais fontes de identidade cultural”. Quando Tituba se auto reconhece ou se identifica como descendente de africanos, ela está falando de forma metafórica, pois essa identidade não está impressa no seu gene. Entretanto Condé através de Tituba pensa como se esta fosse parte de sua natureza essencial.

Segundo Walter (2009), a autora referida enfatiza a importância do passado para o presente, pois é pelo passado que compreendemos as causas que nos trouxeram ao presente que vivemos. Para Glissant (apud WALTER, 2008; p. 94), além da reconstrução do ser humano enquanto corpo e mente enraizado na sua terra, a descolonização da não-história envolve a retificação das distorções históricas e revalorização dos mitos etnoculturais.

## **Conclusão**

O estudo realizado nos mostrou uma narrativa de ficção que nos apresenta reflexões sobre como é conflitante conviver com as divergências culturais sob o ponto de vista de uma autora afrodescendente contemporânea. Maryse Condé utiliza-se da narrativa para voltar ao passado, denunciar o preconceito sofrido pelo negro, em especial, a mulher negra representada por Tituba na obra. Esta ao tentar praticar sua cultura num ambiente que, de origem, não era o seu, foi acusada, julgada e condenada como feiticeira, sem saber o significado de tal palavra e sem poder se defender, já que vivia na sociedade que adota valores diferentes dos seus. A autora tenta construir outra imagem da religião africana, apresentando, na obra aqui estudada, uma outra visão do que diz respeito à religiosidade e cultura afrodescendentes e, com isso, apagar essa errônea interpretação sobre a mesma. Baseado no estudo acima realizado, concluímos que cada religião tem sua particularidade e, o que se fala de negativo de uma cultura que não a sua, não passa de más interpretações concluídas com o propósito de dominar aquela cultura dita profana e demoníaca, pois desde que o mundo existe, há sempre a disputa pelo chamado, poder.

## **Referências Bibliográficas**

- 1] BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998b. pp. 239-273.
- 2] CONDÉ, Maryse. **Eu, Tituba, Feiticeira... Negra de Salem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- 3] FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Bahia: Edufba, 2008.
- 4] FERREIRA, Ricardo Franklin. **Afrodescendente: identidade em construção**. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- 5] FIGUEIREDO, Eurídice. **Construção de identidades pós-coloniais na literatura antilhana**. Niterói: EdUFF, 1998.
- 6] GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Trad. Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
- 7] HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomáz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP & A. 2003. 7ª ed. ou reimpressão.
- 8] \_\_\_\_\_. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- 9] \_\_\_\_\_. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 9.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.
- 10] HOLANDA, Heloisa Buarque de. **Os estudos sobre a mulher e a literatura no Brasil: uma primeira avaliação**: In: COSTA, A. O; BRUSCHINI, C. (org). **Uma questão de gênero**. Rio de Janeiro; São Paulo: Rosa dos Tempos/Fundação Carlos Chagas, 1992. p. 54 – 92.
- 11] CORRÊA, Lilian Cristina. **Mulher-feiticeira, o duplo e outros mitos em Eu, Tituba, feiticeira... Negra de salém, de Maryse Condé**. In: XI Congresso Internacional da Associação Brasileira de Literatura Comparada: Tessituras, Interações, Convergências, 2008, São Paulo. Anais do XI Congresso Internacional da Associação Brasileira de Literatura Comparada: Tessituras, Interações, Convergências. São Paulo, 2008.
- 12] VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns**. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.
- 13] WALTER, Roland. **Afro - América: Diálogos Literários na Diáspora Negra das Américas**. Coleção Letras. Bagaço, 2009.
- 14] \_\_\_\_\_. **Brasil Memória, História e Identidade Cultural**: Maryse Condé, Édouard Glissant, Gisèle Pineau e Patrick Chamoiseau. Revista Brasileira do Caribe, Vol. IX, Núm. 17, julho-diciembre, 2008, pp. 85-116.
- 15] HALL, Stuart. WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual**. (1997) In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Ed. Vozes.



---

i **Fabiana DOS SANTOS SOUSA (Mestranda)**

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PIAUÍ – UESPI

COORDENAÇÃO DO MESTRADO EM LETRAS – LITERATURA

[fabianafagnifica@yahoo.com.br](mailto:fabianafagnifica@yahoo.com.br)

---

ii **Elio FERREIRA DE SOUZA (Prof. Dr.)**

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PIAUÍ – UESPI

COORDENAÇÃO DO MESTRADO EM LETRAS – LITERATURA

[professorelioferreira@yahoo.com.br](mailto:professorelioferreira@yahoo.com.br)