



Université Hacettepe Institut des Sciences Sociales

Département de Langue et Littérature Françaises

**UNE ÉTUDE ÉCOCRITIQUE SUR MOI, TITUBA, SORCIÈRE...
ET TRAVERSÉE DE LA MANGROVE DE MARYSE CONDÉ**

Dicle ÇETİN

Thèse de Maîtrise

Ankara, 2024

UNE ÉTUDE ÉCOCRITIQUE SUR MOI, TITUBA, SORCIÈRE... ET TRAVERSÉE
DE LA MANGROVE DE MARYSE CONDÉ

Dicle ÇETİN

Université Hacettepe Institut des Sciences Sociales
Département de Langue et Littérature Françaises

Thèse de Maîtrise

Ankara, 2024

KABUL VE ONAY

Dicle Çetin tarafından hazırlanan "Une étude écocritique sur Moi, Tituba, Sorcière...et Traversée de la Mangrove de Maryse Condé" başlıklı bu çalışma, 3 Eylül 2024 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans olarak kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Serhan DİNDAR (Başkan)

Dr. Öğretim Üyesi Ceren ÖZGÜLER (Danışman)

Doç. Dr. Nizamettin KASAP (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

Prof. Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŞEN

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan "**Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge**" kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

3/9/2024

Dicle ÇETİN

¹"*Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*"

- (1) *Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.*
- (2) *Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.*
- (3) *Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.*
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.
** Tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.*

ETİK BEYAN

Bu çalıřmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiđimi, görsel, iřitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduđumu, kullandıđım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadıđımı, yararlandıđım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduđumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dıřında zgn olduđunu, **Dr. Öđretim yesi, Ceren ÖZGÜLER** danıřmanlıđında tarafımdan üretildiđini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Ynergesine gre yazıldıđını beyan ederim.

Dicle ÇETİN

À la mémoire de ma chère mère Ülgen Elgin Çetin et de ma grand-mère Rânâ Koç Elgin,

REMERCIEMENTS

Je voudrais dans un premier temps remercier de tout mon cœur M. Kemal Özmen pour le soutien dont il a fait preuve à mon égard tout au long de mes études malgré ma situation particulière. Son souvenir restera à jamais gravé dans mon cœur. Je tiens à remercier également ma directrice de mémoire, Mlle. Ceren Özgüler qui a eu l'amabilité d'accepter la direction de ce mémoire, sans son soutien et ses conseils ce mémoire n'aurait pu voir le jour.

Mes remerciements très sincères vont à mes chers professeurs M. Kubilay Aktulum, M. Nizamettin Kasap, Mme. Özlem Kasap et M. Alparslan Yasa. Je me considère très chanceuse d'avoir eu l'opportunité d'être leur étudiante. Je tiens à exprimer toute ma reconnaissance à M. Serhan Dindar, membre de jury, qui m'a guidée avec ses conseils et ses critiques précieux. Je remercie également M. Michael Lambrechts qui m'a soutenue patiemment au cours de la rédaction de ce mémoire.

Une pensée affectueuse à mon frère Şafak, mon père Haluk, à ma chère amie Esra Denizer ainsi qu'à mes collègues de l'École Supérieure des Langues Étrangères de l'Université Hacettepe.

Enfin, j'adresse mes remerciements infinis à mon compagnon Patrick McDonald pour sa patience, sa compréhension, ses conseils et son soutien.

ÖZET

ÇETİN, Dicle. *Maryse Condé'nin Ben, Tituba, Salem'in Kara Cadısı ve Mangrov'u Aşmak adlı eserlerinin ekokritik incelemesi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2024.

Geçtiğimiz otuz yıl boyunca, edebiyat eserlerinin ekoeleştirel yöntemle incelenmesine yönelik yaklaşımlar giderek yaygınlaşmış ve bu durum, dikkatimizi kültürel üretimlerin önemli çevresel boyutlarına ve etkilerine çekerek, mevcut iklim krizinin ortasında acil bir endişe kaynağı haline gelmiştir. Anglosakson geleneğinden gelen edebiyat eleştirisi ve eleştirel teoriler, bu gelişmekte olan alana büyük bir ilgi gösterirken, Frankofon edebiyat incelemeleri ekoeleştirel çalışmalarda görece geride kalmıştır. Bu tez, Maryse Condé'nin iki eserini postkolonyalizm ve ekoeleştiri çerçevesinde analiz ederek, ekoeleştirel çalışmaları daha geleneksel edebiyat eleştirisi yaklaşımlarıyla birlikte değerlendirmeyi ve bu boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır. Postkolonyalizm, feminizm ve küresel Frankofon edebiyatın kesişme noktasında yazan Condé'nin eserleri, çağdaş literatürdeki önemli boşlukları doldurmayı ve çoğu zaman birbirinden farklı olan edebi, eleştirel ve kuramsal gelenekleri sentezleme potansiyeli barındırmaktadır. Bu tezde, Condé'nin eserlerindeki çeşitli ekolojik edebi mecazlar, yazarın biyografisi ve Césaire, Fanon ve Glissant gibi filozofların fikirleriyle birlikte ele alınmaya çalışılacak ve Maryse Condé'nin *Moi, Tituba sorcière...* ve *Traversée de la Mangrove* adlı iki eseri, Afro-Karayip toplumunda kimlik inşasında doğal unsurların rolünü anlamak için ekokritik metoduyla analiz edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Sözcükler

Ekoeleştiri, Frankofon Karayip Edebiyatı, Postkolonyalizm, Moi, Tituba sorcière..., Traversée de la Mangrove

ABSTRACT

ÇETİN, Dicle. *An ecocritical study of Moi, Tituba sorcière... and Traversée de la Mangrove by Maryse Condé*, Master's Thesis, Ankara, 2024.

Over the past several decades, ecocritical approaches to literature have become increasingly prevalent, drawing our attention to the important environmental dimensions and impact of cultural productions, an urgent concern amid our current climate crisis. While Anglophone literary criticism and critical theory have engaged substantially with this emerging field, Francophone literary studies has lagged behind. This thesis aims to fill this gap by analyzing two works of Maryse Condé within the framework of postcolonialism and ecocriticism by evaluating ecocritical studies alongside more traditional literary critical approaches. Writing at the nexus of postcoloniality, feminism, and global Francophone literature, Condé and her work promise to bridge key gaps in contemporary scholarship and synthesize what have been all too often disparate literary, critical, and theoretical traditions. Taking up various ecological literary tropes in Condé's work in conjunction with her biography and the ideas of philosophers such as Césaire, Fanon and Glissant, in this thesis we aim to analyze two works by Maryse Condé: *Moi, Tituba sorcière...* and *Traversée de la Mangrove*, using the method of ecocriticism to understand the role of natural elements in the construction of identity within Afro-Caribbean society.

Keywords

Ecocriticism, Francophone Literature of the Caribbean, Post-colonialism, Moi, Tituba sorcière..., Traversée de la Mangrove

RÉSUMÉ

ÇETİN, Dicle. *Une étude écocritique sur Moi, Tituba sorcière... et Traversée de la Mangrove de Maryse Condé*, Thèse de Maîtrise, Ankara, 2024.

Le recours à l'approche écocritique en constante augmentation ces dernières décennies attire notre attention sur l'importance de la dimension environnementale dans les productions culturelles et leur impact dans nos sociétés. Alors que la critique littéraire et la théorie critique anglophones se sont largement engagées dans ce domaine émergent, les études littéraires francophones sont restées à la traîne. Ce mémoire vise à essayer de combler cette lacune en analysant deux œuvres de Maryse Condé dans le cadre du postcolonialisme et de l'écocritique, en évaluant les études écocritiques parallèlement aux approches critiques littéraires plus traditionnelles. Écrivant au carrefour du postcolonialisme, du féminisme et de la littérature francophone mondiale, Condé et son œuvre promettent de combler les principales lacunes de la recherche contemporaine et de synthétiser ce qui a été trop souvent des traditions littéraires, critiques et théoriques disparates. Reprenant divers tropes littéraires écologiques dans l'œuvre de Condé en conjonction avec sa biographie et les idées de philosophes tels que Césaire, Fanon et Glissant, nous allons essayer d'analyser deux œuvres de *Maryse Condé : Moi, Tituba sorcière... et Traversée de la Mangrove*, en utilisant la méthode de l'écocritique afin de comprendre le rôle des éléments naturels dans la construction de l'identité au sein de la société afro-caribéenne.

Mots-clés

Ecocritique, Littérature francophone des Caraïbes, Post-colonialisme, Moi, Tituba sorcière..., Traversée de la Mangrove

TABLE DES MATIÈRES

KABUL VE ONAY.....	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....	ii
ETİK BEYAN.....	iii
ADAMA SAYFASI.....	iv
REMERCIEMENTS.....	v
ÖZET.....	vi
ABSTRACT.....	vii
RÉSUMÉ.....	viii
TABLE DES MATIÈRES.....	ix
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I : 1.L'ÉCOCRITIQUE.....	9
1.1. LE CONTEXTE HISTORIQUE: DARWIN, LOCKE, ROUSSEAU.....	9
1.2. L'ÉMERGENCE DE L'ÉCOCRITIQUE.....	18
1.3. L'ÉCOLOGIE PROFONDE.....	22
1.4. LES TROIS VAGUES DE L'ÉCOCRITIQUE.....	23
1.5. L'ÉCO POSTCOLONIALISME.....	29
1.6. L'ÉCOFÉMINISME.....	32
CHAPITRE II: 2. L'HISTOIRE ET LES NOTIONS PHILOSOPHIQUES CLÉS.....	33
2.1. L'HISTOIRE DE LA COLONISATION EN GUADELOUPE.....	33

2.2. LA NÉGRITUDE.....	38
2.3 FRANTZ FANON: PEAU NOIRE, MASQUES BLANCS	42
2.4. LA CRÉOLISATION CHEZ GLISSANT	46
CHAPITRE III : 3.MARYSE CONDÉ: PORTRAIT DE L'AUTEURE ANTILLAISE	49
3.1. L'ALIÉNATION	51
3.2 LA RECHERCHE DES RACINES : RENCONTRE AVEC LES ŒUVRES DE CÉSAIRE ET FANON.....	53
3.3 LES TRACES DE FANON DANS LES ŒUVRES DE CONDÉ.....	55
3.4 CONDÉ ET LA NÉGRITUDE.....	56
CHAPITRE IV: 4. L'ANALYSE DES DEUX ŒUVRES	58
4.1 TRAVERSÉE DE LA MANGROVE.....	58
4.1.1. Le concept de rhizome de Deleuze et Guattari.....	61
4.2 MOI, TITUBA SORCIÈRE.....	63
4.3 LA FORÊT EN TANT QUE REFUGE, TEMPLE ET LIEU DE SAVOIRS.....	74
4.3.1.Les arbres, les troncs, les racines.....	79
4.3.2. Les plantes guérisseuses.....	81
4.4 LE SYMBOLIQUE DE L'EAU	85
4.4.1 La recherche de le mère.....	87
4.5. LA FEMME, LA LIBÉRTÉ, LA SEXUALITÉ	91
CONCLUSION.....	99
BIBLIOGRAPHIE.....	102
EK 1. LEXIQUE DES MOTS CRÉOLES UTILISÉS DANS LE MÉMOIRE....	107

EK 2. ORJİNALLİK RAPORU.....	108
EK 3. ETİK KURUL / KOMİSYON İZİNİ YA DA MUAFİYET FORMU.....	110

INTRODUCTION

L'histoire de l'humanité est pleine de tragédies, de guerres et de cruautés. Le colonialisme, la « traite des nègres » et l'esclavage font sans doute partie de l'une des époques les plus sombres de notre histoire. Les tragédies de l'époque de l'esclavage nous montrent à quel point les êtres humains, qui se considèrent civilisés, peuvent être cruels envers ceux qu'ils voient comme « l'autre », « l'aliéné » et « la race inférieure ». De surcroît, les victimes de cette cruauté n'étaient pas seulement les êtres humains ; la nature et les animaux en ont eu leur part.

Aujourd'hui, notre monde est confronté à de nombreuses menaces environnementales. Alors que le réchauffement climatique et la pollution sont pointés du doigt en tant que suspects habituels, l'homme a tendance à ne pas assumer ses responsabilités dans la crise écologique dont les impacts deviennent de plus en plus visibles chaque année. Au lieu d'unir leurs forces afin d'agir et de prendre des mesures drastiques, les « grandes » puissances mondiales déclenchent des guerres par soif de pouvoir et de richesse. Cette attitude de l'homme face à son environnement n'est certes pas nouvelle, toute l'histoire de l'humanité peut se résumer comme un mélange étrange de sagesse et de bêtise humaine : d'une part nous sommes fascinés par les développements technologiques, sociaux, culturels et scientifiques qui ont contribué au bien-être de l'homme, d'autre part nous voyons les catastrophes nucléaires, les guerres, la pollution des terres et des eaux suite aux activités humaines dévastatrices.

La crise écologique, qui s'aggrave de jour en jour, a poussé les gens à chercher des solutions non seulement dans le domaine des sciences positives, mais

aussi dans celui des sciences humaines et sociales. L'écocritique, mouvement né aux États-Unis dans les années quatre-vingt-dix, propose un changement radical en termes de conception de la nature, afin d'établir de nouvelles relations entre l'homme et son environnement. Les modes de pensées occidentaux, mettant l'homme au centre du monde, et la nature à son service, ont façonné le monde où nous vivons aujourd'hui. La colonisation, l'esclavage, l'oppression des femmes, l'exploitation de la nature et des animaux sont des résultats de ce point de vue anthropocène.

Dans ce contexte, notre mémoire vise à analyser la société afro-caribéenne en étudiant les œuvres *Moi, Tituba sorcière...* (1986) et *Traversée de la Mangrove* (1990) de Maryse Condé d'un point de vue écocritique et à aborder l'impact du colonialisme sur cette société, en profitant des possibilités offertes par l'écocritique, et avec l'aide des approches écoféministes et écopostcolonialistes.

Maryse Condé, grande écrivaine guadeloupéenne est réputée pour ses profondes contributions à la littérature contemporaine. Elle est née à Pointe-à-Pitre, en Guadeloupe, en 1937. Les œuvres de Condé offrent une exploration éblouissante de l'identité postcoloniale, du traumatisme historique et de la résilience culturelle. Avec un style narratif qui tisse de riches tapisseries de l'histoire et du folklore des Caraïbes, Condé s'est imposée comme une voix essentielle de la littérature francophone. Grâce à ses récits évocateurs et à ses points de vue critiques, Condé incite ses lecteurs à affronter l'héritage du colonialisme et à célébrer la force durable des cultures caribéennes.

L'œuvre de Maryse Condé se caractérise aussi par ses éléments autobiographiques et en restituant le contexte historique, écologique et politique de la Guadeloupe, elle nous pousse à réfléchir sur la complexité de la réalité

postcolonialiste aux Antilles. Cette grande militante et activiste qui a tant lutté pour l'indépendance de la Guadeloupe, remet en question, à travers ses œuvres, les doctrines des pères fondateurs de la négritude : Aimé Césaire et Léopold Sédar Senghor. Après avoir voyagé et vécu en Afrique pour trouver ses origines, elle se rend enfin compte que le mot « origine » ne voulait pas dire grand-chose pour elle et que le plus important était en fait de pouvoir arriver à se trouver soi-même. Elle commence alors à se poser des questions sur la pensée Césairienne qui réduit tous les Antillais et les autres peuples colonisés à leurs origines africaines, sans tenir compte de la pluralité de leurs identités. Entre le poids de la politique française assimilatrice qui domine et supprime la pluralité des Antilles et la négritude qui essaye de les réunir autour de leurs origines africaines, la quête de l'identité des penseurs et écrivains antillais n'a cessé de continuer.

Il n'est ni facile ni possible de comprendre la réalité des Antilles, ces terres qui nous sont assez lointaines, seulement en étudiant les théories postcoloniales génériques : il nous semble qu'il ne s'agit pas du colonialisme mais des colonialismes. Les colonialismes ne peuvent être pleinement compris sans considérer le contexte écologique, économique, sociologique, géographique et psychologique propre à chaque région ou pays. Lorsqu'il s'agit d'accomplir cette tâche difficile, la littérature est la première à courir à notre secours.

Dans les œuvres de Condé nous retrouvons des éléments de la nature qui jouent un rôle majeur dans la culture antillaise : forêts, terres fertiles, champs de canne à sucre, montagnes, collines, rivières, plantes et racines diverses... Les œuvres de l'écrivaine guadeloupéenne sont marquées par les caractéristiques animistes de la culture créole. Dans le roman *Moi, Tituba sorcière...* la mère de Tituba qui est barbadienne, tue un blanc et est exécutée. Par la suite, une vieille guérisseuse nommée Man Yaya recueille Tituba et lui apprend les plantes, les montagnes, la mer et les sortilèges. L'histoire de

Tituba, qui sera plus tard accusée de sorcellerie et jugée par les tribunaux de Salem, montre la brutalité du colonialisme et de l'esclavage en parallèle avec la domination des blancs sur les indigènes, des hommes sur les femmes et de l'homme moderne sur la nature.

Moi, Tituba sorcière... est en fait la réécriture d'un événement historique à propos d'une jeune esclave accusée de sorcellerie, nous y voyons aussi les reflets de la quête de l'identité à travers les éléments naturels. La nature y est représentée à la fois comme un refuge qui protège une jeune femme exclue de la société et comme une mère protectrice qui soigne grâce à ses plantes guérisseuse. Dans ce contexte, il nous semble qu'il convient d'analyser l'œuvre dans une perspective écocritique, en profitant des théories écopostcolonialistes et écoféministes.

Le second ouvrage que nous essayerons d'analyser est *Traversée de la Mangrove* de la même écrivaine. L'image de la mangrove que l'on rencontre dans le titre est d'une grande importance puisqu'elle constitue l'épine dorsale du roman. La mangrove est un symbole fréquent, en particulier dans les littératures des Caraïbes, d'Amérique latine et d'Asie du Sud-Est. Dans ces contextes, en tant que partie intégrante des écosystèmes locaux et des identités culturelles, les mangroves offrent un symbolisme riche avec des significations à la fois environnementales et sociales.

Comme nous l'avons précisé, parmi les éléments multiples qui composent l'identité antillaise et donc guadeloupéenne, la nature a une place prépondérante. Cela est dû en partie aux croyances animistes des peuples de la région, ainsi qu'à la géographie, à la végétation uniques de l'île et à la relation étroite entre ses habitants et leur environnement. Les mangroves et les forêts de mangroves occupent une place hautement symbolique dans la

littérature et la conscience collective du peuple antillais. Les mangroves, reliées par leurs racines qui poussent horizontalement, sont fréquemment utilisées dans les œuvres littéraires, par le fait qu'elles constituent une végétation typique des régions tropicales et subtropicales et qu'elles symbolisent l'unité existentielle et physique des peuples insulaires.

Les mangroves poussent sur les marécages et les mares et forment des forêts de mangrove en s'entrelaçant avec leurs racines qui s'étendent latéralement. Le roman tire son nom des marais, des roseaux et des zones humides, qui sont moins « pittoresques » que d'autres images de la nature dans la littérature romantique occidentale. Rod Giblett, dans son ouvrage *Postmodern Wetlands* (1996), affirme que la culture occidentale a longtemps asséché ou comblé des marécages qui suscitaient la peur plutôt que l'admiration. ¹

Condé, quant à elle, utilise la métaphore de la mangrove pour symboliser la complexité de la société guadeloupéenne, que les colonisateurs occidentaux voulaient « assécher ou combler » tout comme les marécages ou les mangroves. Les racines enchevêtrées et complexes des sociétés créoles vivant dans les Caraïbes se confondent avec les racines enchevêtrées de la mangrove. Le roman *Traversée de la Mangrove* commence par la mort d'un homme mystérieux, Francis Sancher, qui arrive dans un village de la Guadeloupe. Le court séjour de ce mystérieux étranger dans le village a un grand impact sur les villageois. Au fur et à mesure que les rencontres entre les villageois et Sancher se multiplient, les problèmes qui existent sur l'île de la Guadeloupe sont révélés, même si l'identité exacte de Francis Sancher n'est jamais dévoilée. Il existe des tensions raciales entre les Blancs et les Noirs. Nous y trouvons une hiérarchie stricte entre les descendants des colonisateurs

¹ Giblett, R. (1996). *Postmodern wetlands*. Edinburgh University Press

français (les békés) et les « nègres » (les nèg mawons); les guadeloupéens et les haïtiens ; les hommes et les femmes. La culture hybride des sociétés caribéennes, née de la coexistence d'esclaves d'origines ethniques différentes, d'autochtones et de colons occidentaux amenés sur l'île pendant les années coloniales et les différents reflets de cette culture sont révélés dans l'ouvrage à l'occasion de la mort de Sancher.

Les sociétés afro-caribéennes des Antilles sont des sociétés animistes, c'est pourquoi l'aspect animiste de la relation homme-nature dans les romans de Condé nous semble évident. La nature se montre à la fois comme un refuge apaisant, comme une mère protectrice et comme un pont entre les ancêtres et leurs descendants. Les forêts, les eaux, les plantes sont toujours là pour bercer, laver et guérir les enfants antillais.

Lors de la rédaction de ce mémoire, nous avons appris, avec une immense tristesse, le décès de Maryse Condé à l'âge de 90 ans le 2 avril 2024. De tous les hommages rendus à Condé suivant son décès, ce sont surtout les deux suivants, l'un écrit par Danny Laferrière, écrivain et journaliste Haïtien-Canadien et l'autre écrit par Rosenberg Saé, comédien et metteur en scène martiniquais qui ont attiré notre attention :

« Chère Maryse,

Je suis dans un joli hôtel au fin fond de la campagne française. Je vois par la fenêtre les arbres qui tentent de se rapprocher du soleil. Comme ce jour qui finit par faire corps avec toi, ton corps en douleur depuis si longtemps, ce corps qui n'a jamais cessé de fêter la vie. Par tes livres. (...)Tes livres, malgré tout, sont gorgés de soleil. De ce soleil qui tire les arbres vers le haut. Tes livres sont faits de ces arbres qui dansent dans l'éternel été de nos vies. » ²

² Dany Laferrière à Maryse Condé. (le 2 avril 2024). Tes livres malgré tout sont gorgés de soleil. *Libération*. https://www.liberation.fr/culture/livres/dany-laferriere-a-maryse-conde-tes-livres-malgre-tout-sont-gorges-de-soleil-20240402_36PFGQNWPNDUHATEWZZYTLLQSA/ (Consulté le 18 avril 2024)

« Un arbre est tombé, mais ses racines restent ancrées dans le monde nègre. J'ai eu le privilège de participer en qualité de comédien à la pièce qu'elle a écrite « Dieu nous l'a donné » mise en scène par Yvan Labéjof. J'ai eu le plaisir de lire tous ses livres. Elle a vécu et s'est livrée »... sans fard »³

L'utilisation de la métaphore de l'arbre pour définir les œuvres et le personnage de cette grande écrivaine, universitaire et penseuse nous mène encore une fois à réfléchir sur la puissance de ses mots et de sa présence, sur sa capacité de créer des images de la nature juste par son existence dans la conscience des gens qu'elle avait côtoyés.

Dans le cadre de ce mémoire, dans le premier chapitre, nous essayerons d'abord de donner un aperçu de l'historique de la dichotomie nature-culture afin de comprendre la conception anthropocène de la philosophie occidentale et ses résultats. Nous parlerons ensuite de l'émergence et de différentes vagues de l'écocritique afin de définir le cadre théorique de notre mémoire. Ensuite, dans le deuxième chapitre, nous tenterons de parler de l'histoire de la colonisation des Antilles et plus particulièrement de la Guadeloupe pour pouvoir dessiner l'arrière-plan de la pensée Condéenne, en ayant recours aux théories de penseurs tels que Fanon, Césaire et Glissant. Dans le troisième chapitre, nous essayerons de comprendre l'univers Condéen en commençant par sa biographie et en essayant d'aborder sa position politique et philosophique à la lumière des concepts clés brièvement résumés dans le deuxième chapitre. Ensuite, nous tenterons de trouver les traces des penseurs tels que Fanon, dans son œuvre. Enfin, dans le quatrième chapitre nous donnerons d'abord les

³ Mort de Maryse Condé : Un arbre est tombé, mais ses racines restent ancrées dans le monde nègre. (le 2 avril 2024). *La 1ère*. <https://la1ere.francetvinfo.fr/martinique/mort-de-maryse-conde-un-arbre-est-tombe-mais-ses-racines-restent-ancrees-dans-le-monde-negre-1476536.html> (Consulté le 18 avril 2024)

résumés des deux œuvres intitulées *Moi, Tituba sorcière...* et *Traversée de la Mangrove* et nous essayerons ensuite de relever les thèmes liés à la nature dans les deux œuvres, en utilisant la méthode écocritique.

CHAPITRE I

1. L'ÉCOCRITIQUE

1.1. LE CONTEXTE HISTORIQUE: DARWIN, LOCKE, ROUSSEAU

L'histoire de l'humanité n'est rien d'autre qu'une succession d'évolutions. Parallèlement à son évolution biologique au sens Darwiniste du terme, l'être-humain n'a jamais cessé sa quête de moyens pour développer ses compétences afin de faciliter les tâches du quotidien. Le développement de nouveaux outils et de nouvelles techniques lui a permis d'avoir plus de temps libre pour réfléchir sur la vie et sur le monde qui l'entoure. La culture est le fruit de ce processus de développement et d'acquisition de connaissances.⁴

Darwin a fondé sa fameuse théorie de l'évolution sur la sélection naturelle que l'on résume, de manière générale, par la survie du plus apte, c'est-à-dire la survie des espèces qui s'adaptent mieux à leur environnement. Selon cette théorie, c'est grâce à sa capacité d'adaptation à l'environnement que l'humain a pu continuer son existence et il est donc impossible de le définir séparément des conditions environnementales. Néanmoins, il paraît que, au fil du temps, les êtres humains ont oublié qu'ils devaient leur existence à leur environnement et, surtout, depuis la Révolution industrielle, ils essaient d'adapter l'environnement à leurs besoins et à leur mode de vie plutôt que de s'y adapter.

⁴ **LeRobert.** (n.d.). Culture. In *LeRobert Dictionnaire*.
<https://dictionnaire.lerobert.com/definition/culture> (Consulté le 16 janvier 2024)

Nombreux sont les scientifiques cherchant les causes possibles des changements dans la relation entre l'être humain et la nature. Le comportement humain constitue sans doute la base de la culture. Alors, la culture peut-elle être le produit du processus de l'évolution biologique qui a aussi façonné la conduite humaine ? Est-elle liée à la sélection naturelle ? Selon le fondateur de la sociobiologie Edward O. Wilson, la réponse se trouve dans l'expression « genes hold culture on a leash » que l'on peut traduire de manière suivante : « les gènes tiennent la culture en laisse » (E. O. Wilson, 1978).⁵ Selon Wilson, il existe plusieurs options, pour un être humain, dans la culture, néanmoins les gènes contrôlent la conduite humaine et le mène à prendre la meilleure décision pour sa survie et sa reproduction. Cette théorie a reçu de vives critiques mais elle a aussi déclenché un débat entre les théoriciens évolutionnistes. L'écologie comportementale humaine peut être considérée comme une extension de la sociobiologie alors que la psychologie évolutionniste est, en quelque sorte, sa critique.⁶

L'histoire de l'écologie comportementale remonte à l'Antiquité. Aristote (384-322 av. J.-C.) et Platon (427-347 av. J.-C.) ont essayé de comprendre les motifs derrière le comportement humain et pour ce faire, ils ont développé différentes théories qui ont constitué la base des théories sur le sujet pendant longtemps. Aristote considère que l'esprit et le corps constituent une seule entité et que la connaissance passe par l'apprentissage des lois de la nature. Il reconnaît le rôle important que joue l'expérience sensorielle dans la conception de l'esprit, les lois de la nature.⁷ Platon, quant à lui, défend que l'esprit et le

⁵ Wilson, E. O. (1978). *On human nature*. Harvard University Press.

⁶ Claidière, N. (2009). *Théories darwiniennes de l'évolution culturelle: Modèles et mécanismes* [Doctoral dissertation, Université Pierre et Marie Curie - Paris VI]. HAL Open Science. (tel-00431055)

⁷ Cézilly, F. (2005). *Écologie comportementale: Cours et questions de réflexion* (pp. 3-4). Dunod.

corps sont deux entités différentes et l'expérience sensorielle ne joue qu'un rôle minime dans la connaissance qui peut être atteinte uniquement par la raison.

Poursuivant la voie ouverte par Aristote, les écologistes comportementaux essaient de comprendre les croyances, les perceptions et la conduite humaine de manière générale, avec une approche évolutionniste, en observant les interactions avec leurs environnements physiques, socioéconomiques et culturels.⁸

La psychologie évolutionniste fait partie des théories évolutionnistes cherchant à comprendre le fond et les motifs des comportements humains avec un point de vue Darwiniste. Les psychologues évolutionnistes soulignent l'importance de l'environnement afin de comprendre les choix et les comportements des êtres humains mais il faut aussi comprendre de quel environnement nous parlons dans ce contexte.

« ...il est évident que l'environnement actuel diffère en grande partie de l'environnement dans lequel homo sapiens moderne a évolué ('environment of evolutionary adaptedness') et il s'ensuit que beaucoup de ses comportements ne sont pas adaptatifs dans l'environnement actuel (Barkow, Cosmides, & Tooby, 1992; Tooby & Cosmides, 2005). Les psychologues évolutionnistes défendent donc l'idée que la théorie de l'évolution peut nous aider à mieux comprendre le comportement actuel de l'homme, même si celui-ci est devenu inadapté dans de nombreux cas. »⁹

⁸ Truc, H., & Alderson, M. (2010). Mieux comprendre l'écologie humaine dans le contexte de la pratique des soins infirmiers. *Recherche en soins infirmiers*, 101, 4-16.
<https://doi.org/10.3917/rsi.101.0004>

⁹ Claidière, N. (2009). *Théories darwiniennes de l'évolution culturelle: Modèles et mécanismes* [Doctoral dissertation, Université Pierre et Marie Curie - Paris VI]. HAL Open Science. (tel-00431055)

Il serait peut-être possible de comprendre la rupture entre les êtres humains et la nature avec les théories évolutionnistes. Dans les croyances dites « primitives » comme l'animisme et le chamanisme, la nature et les non-humains sont traités avec respect car l'on croit à l'existence des esprits dans les objets et les lieux ainsi que dans les humains et les non-humains. Il n'y existe donc pas de hiérarchie de domination entre les êtres humains et les éléments constituant l'environnement : la nature et les non-humains. Néanmoins, avec les développements dans l'agriculture et l'élevage des animaux, au fur et à mesure, la vision « anthropocentrique », plaçant les êtres humains au centre, a commencé à se développer. Ce processus a continué avec les développements scientifiques et l'émergence des religions monothéistes et aussi avec l'humanisme qui établissent une relation de hiérarchie, mettant les êtres humains au sommet du triangle. L'humanisme est un mouvement qui est né en Europe, pendant la Renaissance. Selon la pensée humaniste qui privilégie les valeurs morales, le rationalisme et le libre arbitraire, l'homme est placé au centre de l'univers. Pour les humanistes, la méthode scientifique, pour comprendre le fonctionnement de l'univers, est d'une importance capitale et donc, ceux-ci rejettent l'idée du surnaturel. Comme René Descartes précise dans sa fameuse formule « Je pense donc je suis », l'humanisme met l'accent sur la capacité de l'intelligence et de la création humaine de transformer le monde. En revanche, le posthumanisme, mouvement intellectuel du 21^e siècle qui s'oppose à la pensée humaniste, rejette l'idée d'un humanisme qui place l'homme au centre et affirme que les humains, les êtres non-humains et les produits technologiques sont imbriqués les uns dans les autres. À cet égard, le posthumanisme s'oppose à la pensée anthropocentrique et considère les humains comme faisant partie d'un tout dans un réseau avec les animaux et les machines, sans les diviser en catégories traditionnelles telles que la race, le genre et l'espèce.

Pendant très longtemps, les êtres humains ont cru qu'ils étaient les maîtres du monde et que la nature était à leur entière disposition. Cette croyance les a

menés à exploiter toutes les ressources naturelles ainsi que les animaux. La croissance de la population et le manque de ressources les ont poussés à rechercher de nouvelles terres à exploiter. C'est avec cette motivation que les premiers colonisateurs-navigateurs européens sont partis à la recherche de nouvelles ressources et de terres fertiles à la fin du XVe siècle. Enfin, ils ont atteint le continent américain peuplé par les autochtones. La rencontre entre les colonisateurs et les peuples autochtones du continent s'est ainsi produite sous l'ombre de la vision anthropocentrique des colonisateurs européens : selon eux, les habitants du Nouveau Monde étaient des créatures sauvages, proches de l'animal, qui avaient besoin d'être civilisés. Ils ont donc commencé à chercher les moyens de les domestiquer afin de les exploiter et de les mettre à leur service.

Après une période de batailles et de génocides, les colonisateurs ont réussi à atteindre leur but. La découverte du Nouveau Monde a répondu aux besoins du continent européen et a grandement contribué à son enrichissement. Cet enrichissement a eu des conséquences sociales et économiques. Les développements scientifiques et artistiques ont fondé les bases d'une culture européenne florissante au détriment du peuple autochtones des terres découvertes. Tout cela a, en quelque sorte, façonné le monde où l'on vit aujourd'hui.

Nous avons mentionné qu'il était possible de retrouver les sources de cette vision dualiste de la nature dans le Christianisme. Selon la foi chrétienne, la terre est donnée à l'homme pour qu'il la domine. Les animaux, les plantes et tous leurs produits sont créés à son service.

« Puis Dieu dit: Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail, sur toute la terre, et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre. Dieu créa l'homme à son image, il le créa à l'image de Dieu, il créa l'homme et la femme. »

Genèse 1:26-27¹⁰

« Il fait germer l'herbe pour le bétail, Et les plantes pour les besoins de l'homme, Afin que la terre produise de la nourriture, Le vin qui réjouit le cœur de l'homme, Et fait plus que l'huile resplendir son visage, Et le pain qui soutient le cœur de l'homme. Les arbres de l'Éternel se rassasient, Les cèdres du Liban, qu'il a plantés. »

Psaumes 104:14-16¹¹

L'homme de la Bible est créé à l'image de Dieu et comme Dieu domine la Terre et l'homme, l'homme domine la terre et les animaux. La nature est à son service et il a, en quelque sorte, la permission de Dieu pour l'exploiter à sa guise. D'un autre côté, selon Jeanne Kay, la Bible ne peut être considérée ni anthropocentrique ni écocentrique mais plutôt théocentrique. La nature est le moyen de punir ou de récompenser l'homme. La catastrophe écologique de l'Ancien Testament est le résultat du non-respect de la loi de Dieu, ainsi le désastre s'abat sur les innocents comme sur les coupables, sur l'humanité comme sur la nature.

Quant à John Locke, le pionnier du libéralisme moderne, qui se considérait comme un philosophe chrétien, similairement au point de vue de la Bible, la Terre a été donnée aux hommes par Dieu et Dieu leur a donné la raison pour qu'ils en profitent au maximum, à leur avantage. La Terre appartient à tous mais c'est en utilisant leurs corps et leurs mains-d'œuvre que les hommes peuvent posséder ceux qui ont été mis à leur disposition. Dans son *Traité du gouvernement civil*, Locke précise qu'à partir du moment où un homme cueille,

¹⁰ Knowing Jesus. *Nature*. Knowing Jesus.

<https://bible.knowingjesus.com/Fran%C3%A7ais/topics/Nature> (Consulté le 6 janvier 2024)

¹¹ Ibid.

cuit, mange, digère ou ramène chez lui les choses qui se trouvent dans la nature, en utilisant sa main d'œuvre et son industrie, ces choses appartiennent à lui seul.¹²

Il écrit également dans le même ouvrage, qu'au début, toutes les parties du monde étaient comme l'Amérique et qu'il était possible, à l'absence d'argent, de posséder les « choses » de la nature juste par le fait que l'homme était capable d'utiliser ses facultés physiques, avec son travail et sa main d'œuvre :

« Au commencement, tout le monde étoit comme une *Amérique*, et même beaucoup plus dans l'état que je viens de supposer, que n'est aujourd'hui cette partie de la terre, nouvellement découverte. Car alors on ne savoit nulle part ce que c'étoit qu'argent monnoyé. Et il est à remarquer que dès qu'on eut trouvé quelque chose qui tenoit auprès des autres la place de l'argent d'aujourd'hui, les hommes commencèrent à étendre et à agrandir leurs possessions. »¹³

La conception de la propriété de John Locke s'applique également à la terre elle-même. Il dit « Dieu et la raison lui ordonnent de labourer la terre, de la semer, d'y planter des arbres et d'autres choses, la cultiver, pour l'avantage, la conservation et les commodités de la vie, et lui apprennent que cette portion de la terre, dont il prend soin, devient, par son travail, son héritage particulier. »¹⁴

Il est de grande importance de comprendre ce point de vue de Locke afin de pouvoir interpréter le colonialisme. Dans son *Traité du gouvernement civil*, Locke défend l'esclavage résultant d'une guerre juste mais il s'oppose ouvertement à l'esclavage héréditaire et il précise qu'il est contre l'esclavage des femmes et des enfants. Cependant, comme Mills précise dans son ouvrage *Racial Contract*, Locke a investi dans Royal Africa Company, qui était une

¹² Locke, J. (1795). *Traité du gouvernement civil* (D. Mazel, Trans.). Royez. (Chapitre IV, p. 67).

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

entreprise de traite des esclaves et qu'auparavant il avait également contribué à la rédaction de constitution des esclaves de Carolina qui soutenait explicitement la noblesse héréditaire et l'esclavage.¹⁵ Comment expliquer un tel paradoxe venant d'un philosophe qui a jadis inspiré *la Déclaration d'indépendance des États-Unis* (1776) et *le Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau (1762), qui a façonné la Révolution française ?

Christophe Colomb, dans sa première lettre annonçant la découverte de l'Amérique, décrit les montagnes très hautes et très belles, les terres fertiles pour la culture et le pâturage ainsi que pour la construction des bâtiments et il décrit par ailleurs les habitants de ces terres comme étant primitifs, innocents et ajoute qu'ils manquent de raison tout comme les animaux. Cette analogie entre les animaux et les habitants du nouveau monde nous donne une idée sur les racines du racisme, le reflet de la croyance chrétienne et la conception de la relation de domination entre les hommes et la nature et les non-humains. Dans la culture occidentale, l'homme de la Bible est sans doute l'homme blanc, celui qui est doté de « raison ».

À la fin du XVIIe siècle, le modèle économique a connu un changement radical : la Révolution industrielle. La société qui était basée sur l'agriculture s'est complètement transformée en une société industrielle. Ces changements radicaux ont eu des conséquences socio-économiques inéluctables, dont l'exode rural et l'urbanisation. Les êtres humains se sont donc éloignés de plus en plus de la nature, l'industrialisation lourde de certains pays a provoqué des inégalités dans le monde et enfin la crise climatique liée à l'industrialisation et donc à la pollution a pris une ampleur sans précédent. Les transformations dans la société, liées à l'industrialisation, à la Révolution française et ses conséquences politiques, économiques et sociaux ont engendré un

¹⁵ Mills, C. W. (1997). *The Racial Contract*. Cornell University Press.

questionnement sur le soi et sur la conception du monde extérieur chez les artistes et les intellectuels du XIXe siècle. Jean-Jacques Rousseau lie tous les malheurs de l'Homme à son éloignement de la nature. Il écrit dans son *Émile ou de l'éducation* :

« Tout dégénère entre les mains de l'homme. Il force une terre à nourrir les productions d'une autre, un arbre à porter les fruits d'un autre ; il mêle et confond les climats, les éléments, les saisons ; il mutilé son chien, son cheval, son esclave ; il bouleverse tout, il défigure tout, il aime la difformité, les monstres ; il ne veut rien tel que l'a fait la nature, pas même l'homme »¹⁶

Rousseau constate que la destruction de la nature est due à la poursuite incessante de l'homme pour s'étendre, contrôler, changer et défigurer tout. Dans *Les Rêveries du promeneur solitaire* (1782), l'annonciateur du mouvement romantique, Rousseau décrit la nature comme un refuge mais aussi comme un élément qui reflète son état sentimental. Les romantiques ont idéalisé, voire adoré la nature. La nature apparaît comme un abri pour s'échapper de la réalité et de la société.

Rousseau définit l'être humain en tant qu'animal qui a développé des aptitudes artificielles complexes lors de son évolution. Selon lui, avant de former des sociétés, les êtres humains vivaient seuls, sans interaction avec les autres. Rousseau défend l'idée que plus un être humain s'approche de la société, plus complexe et artificiel il devient. Chez Rousseau, l'état de nature était une période où régnait la liberté et l'égalité parmi les êtres humains. La nature traitait tous les êtres vivants de manière égale, il n'y avait donc pas beaucoup de différences entre les animaux et les humains. Les êtres humains n'éprouvaient que des besoins fondamentaux comme se nourrir, dormir et

¹⁶ Rousseau, J.-J. (1762). *Émile ou de l'éducation* (Livre Premier, p. 1).

<https://www.rousseauonline.ch/Text/volume-4-emile-ou-de-l-education-tome-premier.php>

trouver un abri. Puisque l'homme dans l'état de nature vivait en harmonie avec son environnement, il était heureux et sans souci. Tout ce dont il avait besoin se trouvait dans son instinct. Rousseau pense que lors du passage de l'état de nature à l'état civil, les êtres humains ont perdu leur liberté et ils sont devenus des esclaves. Les relations de dépendance et d'esclavage se sont approfondies avec la notion de propriété privée.

1.2 L'ÉMERGENCE DE L'ÉCOCRITIQUE

William Wordsworth, l'un des précurseurs du romantisme anglais, considérait la nature comme une entité qui avait une force divine. Il croyait que tous les objets de la nature possédaient l'esprit divin et qu'ils avaient des pouvoirs de guérison. Comme Wordsworth, Hugo aussi avait des tendances panthéistes qui sacralisaient la nature. Lamartine et Chateaubriand, quant à eux, y voyaient plutôt le reflet du pouvoir divin.

Cette idéalisation de la nature n'avait certes pas de soucis écologiques. Greg Garrard, dans son livre *Écocritique* souligne que le monde auquel Wordsworth attribuait toutes ces valeurs n'était pas le monde que les écologistes actuels essaient de conserver et protéger. La nature romantique n'est généralement pas en danger et elle pourrait présenter une variété biologique limitée. Selon Garrard, le romantisme Wordsworthien évoque principalement des scènes splendides de la nature, notamment des montagnes alors qu'il ne mentionne presque jamais les terrains menacés comme les marais et les roseaux qui sont considérés moins « pittoresques ».¹⁷ Alors la relation entre les romantiques et la nature était-elle si naturelle qu'elle ne le paraissait ?

¹⁷ Garrard, G. (2012). *Ekoloştiri: Ekoloji ve çevre üzerine kültürel tartışmalar*. Kolektif Kitap.

Aujourd'hui, l'humanité fait face aux impacts dévastateurs et irréversibles du changement climatique, plus que jamais. De la survie du plus apte à des conditions environnementales inadaptées à la survie humaine et animale, les chercheurs dans divers domaines sont à la recherche d'une éventuelle issue, pour surmonter cette crise. Les chercheurs travaillant dans le domaine de la critique littéraire n'y font pas exception. Ils utilisent davantage d'approches écocritiques dans leurs études dans le but de sensibiliser tout public à la crise climatique.

Il nous paraît opportun de commencer avec un exemple important dans la littérature pour mieux illustrer notre propos. Selon Garrard, l'écologisme moderne a commencé avec le livre de la biologiste Rachel Carson, intitulé *Le Printemps Silencieux* (1962). Le livre commence par la description des scènes pastorales paradisiaques d'une petite ville américaine avec ses plantes, ses fleurs et ses animaux, qui vivaient tous en harmonie. C'est une petite ville qui nous rappelle le temps où l'harmonie entre les hommes et la nature existait toujours et où la nature n'était pas encore touchée par la barbarie/l'intervention humaine. Néanmoins, cette scène est bientôt assombrie par un mauvais sort et tout commence à changer. « Le gros bétail et les moutons dépérissent et moururent. Partout s'étendit l'ombre de la mort. »¹⁸ (Carson : 1962: 43) Cette ombre de la mort n'était malheureusement pas fictive. Le responsable était le « dichloro-diphényl-trichloroéthane », connu sous le nom de « DDT » qui était largement utilisé comme pesticide aux États-Unis et partout dans le monde. L'effet créé par le livre a mené, en dix ans, les États à l'interdiction de ce produit qui menaçait la biodiversité et la santé humaine. Le livre de Carson a grandement contribué à la sensibilisation des gens et a aussi forcé les États à prendre des mesures drastiques, grâce à son succès.

¹⁸ Carson, R. (2020). *Printemps silencieux* (p. 43). Wildproject.

Le terme « écocritique » a été utilisé pour la première fois en 1978 dans l'article de William Rueckert intitulé *Literature and Ecology : An Experiment in Ecocriticism (Littérature et écologie : une expérience de l'écocritique)* ». Selon Rueckert, la littérature peut favoriser la prise de conscience écologique en aidant les lecteurs à mieux comprendre leur relation avec le monde naturel. Il voit la littérature comme un outil permettant de combler le fossé entre la science écologique et la compréhension du public, en rendant les questions écologiques complexes plus accessibles et en leur donnant une résonance émotionnelle. Dans les années quatre-vingt-dix, en particulier avec les travaux de Lawrence Buell, l'écocritique a commencé à trouver un champ d'application plus large. Buell définit l'écocritique comme l'étude de la relation entre la littérature et l'environnement physique. Il souligne que l'écocritique s'intéresse à la façon dont la nature est représentée dans la littérature et à la manière dont ces représentations affectent notre compréhension du monde naturel.

Buell élargit le champ d'application de l'écocritique pour inclure non seulement la littérature, mais aussi d'autres textes culturels, suggérant que l'écocritique devrait explorer la façon dont les diverses formes d'expression culturelle s'engagent dans les préoccupations environnementales. Il soutient que la littérature devrait remettre en question les perspectives anthropocentriques et encourager des modes de pensée plus écocentriques ou biocentriques.

Cheryll Glotfelty, une autre pionnière de l'écocritique, décrit le concept, dans la partie de *l'Introduction de l'anthologie écocritique, The Ecocriticism Reader* comme suit :

« Qu'est-ce que l'écocritique, l'étude de la relation entre la littérature et l'environnement physique ? Comme la critique féministe qui examine la langue et la littérature d'un point de vue conscient sur le genre et comme la critique marxiste qui entraîne une sensibilisation aux modes de production et à la classe

économique dans sa lecture des textes, l'écocritique adopte une approche des études littéraires basée sur la terre. » (Glotfelty 1996: 19)¹⁹

Le dualisme cartésien qui a façonné les sociétés occidentales, ainsi que la pensée anthropocentrique et humaniste, plaçant l'homme au centre du monde, ont confronté les concepts de culture et de nature. L'une des conséquences inévitables de ce mode de pensée est que les ressources naturelles et les êtres non-humains sont perçus comme des objets inépuisables au service des êtres humains, ce qui conduit à une destruction irréversible de notre monde et à l'exploitation des êtres non-humains jusqu'à l'extinction de certaines espèces. L'écocritique soutient que nous pouvons arrêter cette destruction en changeant avant tout la façon dont les gens perçoivent la nature et la pensée anthropocentrique. L'écocritique est une théorie qui s'intéresse aux systèmes sociaux ainsi qu'aux systèmes biologiques et qui ne considère pas la nature et les humains comme deux entités différentes. Elle est basée sur le concept de l'univers holistique qui constitue la première loi de l'écologie et qui défend que tout est interconnecté. Selon les écocritiques qui adoptent cette approche, tous les êtres vivants de l'écosystème sont des individus qui devraient être acceptés indépendamment des profits qu'ils produisent pour les humains. L'identité individuelle est constituée par des relations établies avec les autres êtres vivants.²⁰

¹⁹ Glotfelty « *What then is ecocriticism? Simply put, ecocriticism is the study of the relationship between literature and the physical environment. Just as feminist criticism examines language and literature from a gender conscious perspective, and Marxist criticism brings an awareness of modes of production and economic class to its reading of texts, ecocriticism takes an earth-centred approach to literary studies.* » (Glotfelty 1996: xix) (traduction faite par nous)

²⁰ Oppermann, S. (2012). *Ekoeleştiri, Çevre ve Edebiyat* (pp. 14-15). Phoenix Yayınevi.

1.3 L'ÉCOLOGIE PROFONDE

Le philosophe norvégien Arne Naess a créé en 1973, le concept de l'écologie profonde qui a grandement contribué à la naissance de l'écocritique. Selon Naess, il est impossible de trouver une solution à la crise écologique avec des approches qu'il considère comme propres à « l'écologie superficielle », c'est-à-dire en se focalisant sur des conditions externes comme la pollution et l'extinction des espèces. Naess développe le concept de la réalisation de soi (self-realization) afin d'établir un changement dans la relation entre les humains et la nature. Selon lui, la réalisation écologique passe par la réalisation de soi. Les êtres humains doivent comprendre qu'ils existent de manière interdépendante aux éléments de la nature.

« N1 Réalisation de Soi !
 H1 Plus on atteint une haute réalisation de Soi, plus l'identification avec les autres est grande et profonde.
 H2 Plus on atteint un haut niveau de la réalisation de Soi, plus la possibilité d'atteindre un niveau encore supérieur dépend de la réalisation de Soi des autres.
 H3 La complète réalisation de Soi d'un individu quelconque dépend de celle des autres.
 N2 Réalisation de Soi pour tous les êtres vivants ! »²¹

Le mouvement de l'écologie profonde est donc écocentrisme et le concept de l'écocentrisme est inspiré des systèmes de croyances comme le Bouddhisme, le Taoïsme et des interprétations modernes des croyances préchrétiennes dites « primitives » comme le Wicca et le chamanisme. Il est donc possible de voir une dimension spirituelle et philosophique dans le mouvement.

²¹ Næss, A. (2020). *Écologie, communauté et style de vie* (pp. 311-312). Editions Dehors.

1.4 LES TROIS VAGUES DE L'ÉCOCRITIQUE

Depuis les années quatre-vingt-dix, la pensée écocritique est passée par différentes étapes, divisée en trois vagues principales. La première vague de l'écocritique a commencé par l'interprétation de la littérature naturaliste américaine et des romans réalistes américains dans une optique écologiste. Les écocritiques de la première vague se concentrent sur la nature et l'environnement naturel dans les textes. L'écocritique britannique, également appelée Green Studies, se fonde sur des analyses de la tradition pastorale anglaise et du mouvement poétique romantique. La première vague de l'écocritique oppose la nature et les êtres humains et tente ainsi de souligner l'importance de la nature. Cheryl Glotfelty, Lawrence Buell, William Rueckert, Jonathan Bate figurent parmi les principaux théoriciens de la première vague de l'écocritique.

La deuxième vague de l'écocritique est apparue à la fin des années quatre-vingt-dix. La portée de la perspective de la première vague a été élargie et la compréhension de l'environnement culturel a été mise en avant. Alors que la première vague s'est concentrée sur la littérature naturelle et sur la manière dont la nature est reflétée dans ces types de textes, la seconde vague affirme que tous les textes littéraires peuvent être analysés dans le cadre d'une approche écocritique. La deuxième vague de l'écocritique n'oppose pas l'environnement et l'homme ; l'environnement et l'homme sont considérés comme deux entités interdépendantes. La définition de l'environnement cesse d'être un concept reflétant uniquement la faune et la flore et s'étend à l'environnement urbain. Par conséquent, les concepts culturels et sociaux sont également inclus dans le domaine de l'écocritique. Les discussions sur la race, la classe, le genre, l'égalité et la justice sont au premier plan. L'importance donnée à la justice a ouvert la voie à l'examen des minorités et de toutes les sociétés humaines et non humaines marginalisées dans une perspective

écocritique. Buell, dans son article *Ecocriticism : Some Emerging Trends*, précise que « l'investissement de l'écocritique de la justice environnementale dans les communautés marginalisées la relie à une deuxième initiative émergente : l'environnementalisme postcolonial ». ²² (Buell : 2011 : 98). Ursula K. Heise, Timothy Morton, Greta Gaard, Rob Nixon, Graham Huggan peuvent être cités parmi les théoriciens de la deuxième vague.

La troisième vague de l'écocritique a pris forme en 2009 et s'est poursuivie jusqu'à nos jours. Les nouvelles théories de la culture qui ont trouvé leur place dans la deuxième vague de l'écocritique ont été élargies à des domaines tels que la bioéthique, la biosémiologie et la biotechnologie. Le concept de lieu est abordé dans son sens général, mais en même temps, l'accent est mis sur les reflets des différentes caractéristiques des régions où vivent les communautés humaines dans la culture : il s'agit d'établir une relation écologique avec la région où vivent les êtres humains et d'agir de manière responsable sur la base de cette relation. Le rôle de la diversité biologique dans les régions où vivent les communautés humaines dans la formation de l'identité socioculturelle est examiné et la manière dont cette forme de relation est reflétée dans les textes littéraires y est discutée. Timothy Clark, Donna Haraway, Jane Bennett, Heather Davis, E. Ann Kaplan et Karen Thornber sont les théoriciens importants de la troisième vague.

Aujourd'hui, l'écocritique se montre comme un domaine fructueux qui permet d'analyser en profondeur un grand nombre de cultures et de littératures différentes en utilisant des possibilités offertes par diverses disciplines. En partant du principe que l'écocritique se trouve à l'intersection de différentes

²² Lawrence Buell. (2011). *Ecocriticism: Some Emerging Trends*. *Qui Parle*, 19(2), 87–115.
<https://doi.org/10.5250/quiparle.19.2.0087>

“Environmental justice ecocriticism’s investment in marginalized communities connects it with a second emergent initiative: postcolonial environmentalism.” (Traduction faite par nous)

disciplines, il est nécessaire de définir un cadre plus systématique et conceptuel afin d'analyser les œuvres littéraires. Cette nature interdisciplinaire de l'écocritique a été critiquée pour son manque de méthodologie par certains théoriciens comme Gifford. Selon Gifford, « l'absence de méthodologie explique le manque de débat interne radical ».²³ Cette absence de méthodologie a été décrite comme « *ambivalent openness* » par Oppermann (Oppermann, 2006). En réalité, la réponse à ces critiques se trouve dans la nature interdisciplinaire de l'écocritique. Oppermann emprunte la métaphore de rhizome de Deleuze et Guattari pour expliquer le caractère multidimensionnel de l'écocritique. Deleuze et Guattari affirment dans leur œuvre *Mille Plateaux* (1980) qu'un rhizome en tant que tige souterraine est absolument différent des racines et des radicaux. Les bulbes et les tubercules sont des rhizomes. En botanique, un rhizome est la tige principale et charnue d'une plante qui pousse sous terre horizontalement, et envoie des racines depuis le bas de ses nœuds et des pousses depuis le haut de ses nœuds. Comme un réseau de fils multiples, le rhizome possède des fibres vivantes interconnectées sans aucune unité centrale. Les plantes avec des rhizomes souterrains sont définies comme des multiplicités. Deleuze et Guattari notent que « Le rhizome en lui-même a des formes très diverses, depuis son extension superficielle ramifiée en tous sens jusqu'à ses concrétions en bulbes et tubercules » (Deleuze et Guattari :1980 :13)²⁴ Plus important encore, le rhizome « n'est pas fait d'unités, mais de dimensions, ou plutôt de directions mouvantes. Il n'a pas de commencement ni de fin, mais toujours un milieu, par lequel il pousse et déborde. » Deleuze et Guattari :1980 :31)²⁵ » Selon Oppermann, en tant que tel, le processus rhizomatique remet en

²³ Gifford, T. (2008). Recent critiques of ecocriticism. *New Formations: A Journal of Culture/Theory/Politics (Earthographies: Ecocriticism and Culture)*, 64, 15-24.

"The absence of methodology provides the reason for a lack of radical internal debate."
(Traduction faite par nous)

²⁴ Deleuze, G., & Guattari, F. (1980). *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie 2*. Les Éditions de Minuit.

²⁵ Ibid

question toute centralisation et toute orientation hiérarchique, car le rhizome est un système qui n'est ni centré ni hiérarchique.²⁶

Dans leur article influent *Literature and Environment*, Lawrence Buell, Ursula K. Heise et Karen Thornber définissent l'écocritique comme « une initiative éclectique, pluriforme et interdisciplinaire qui vise à explorer les dimensions environnementales de la littérature et d'autres médias créatifs dans un esprit de préoccupation environnementale qui ne se limite pas à une méthode ou à un engagement particulier » (2011 : 418). Cette définition poststructuraliste de l'écocritique constituera le cadre de notre mémoire afin de prendre en compte les caractéristiques complexes, horizontales et multidimensionnelles du courant.

L'écocritique est restée pendant très longtemps dans le domaine littéraire anglophone. Selon Finch-Race et Weber, il y a eu diverses résistances contre le développement de l'écocritique en France. L'une des raisons principales de ces résistances était l'identification de toute pensée écologique à un antihumanisme. Émanant des différences culturelles entre la France et les États-Unis, de différents discours sur l'environnement ont été développés dans les deux pays. En France, dès les années soixante, les questions environnementales ont été vues sous le prisme d'exigences de la justice sociale. Selon le philosophe français, Félix Guattari, la crise environnementale est le résultat direct du capitalisme et il faut multiplier les pratiques multidimensionnelles afin de repenser l'écologie sous le prisme des situations politiques, économiques, institutionnelles, psychiques, subjectives et technologiques pour rendre le monde habitable. Michel Serres, quant à lui, a essayé d'établir une éthique écologique au-delà de la dichotomie nature et

²⁶ Oppermann, S. (2010). The rhizomatic trajectory of ecocriticism. *Ecozon@*, 1(1), 17-21.(traduction faite par nous)

culture. Dans *Le contrat naturel*, Serres souligne les relations d'interdépendance entre la nature et les humains et souligne la nécessité d'établir un contrat avec la nature.²⁷

Selon Stéphanie Posthumus, malgré l'existence des *nature writers* français tels que Belon et Rousseau, il n'est pas possible d'adopter un point de vue écocritique global puisque les œuvres de ces derniers présentent des caractéristiques de la conception française de la nature. L'une des différences principales entre les manières francophones et anglophones de traiter la nature est l'absence de la nature sauvage dans la littérature francophone. Heise affirme que « l'écocritique doit tenir compte du fait que chaque culture produit ses propres concepts de la nature, ses propres discours écologiques, ses propres rapports au milieu » (Sense 60-61). Tout comme Heise, Serres souligne l'importance de la culture dans notre manière de percevoir, comprendre et façonner notre rapport avec la terre. Les traditions agricoles y jouent également un rôle prépondérant selon lui.

Serres s'interroge aussi sur la signification de la nature et pour ce faire il remonte à l'étymologie :

« Le mot nature vient du mot *naître* et le mot nature signifie ce qui naît. D'après lui, nous faisons face à une toute nouvelle nature qui comprend « l'intégrale [...] des risques nouveaux, extérieurs aux risques humains, quoique, sans doute, provoqués par eux » et « la somme des forces reconstituée comme en retour de nos actions » (« Retour au contrat naturel »)²⁸

²⁷ Finch-Race, D. A., & Weber, J. (2017). Éditorial: L'écocritique française. *L'Esprit Créateur*, 57(1), 1–8. <https://www.jstor.org/stable/26378160>

²⁸ POSTHUMUS, S. (2011). *Vers une écocritique française: le contrat naturel de Michel Serres*. *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal*, 44(2), 85–100. <http://www.jstor.org/stable/44029510>

Est-il possible de parler d'une écocritique française aujourd'hui ? Serait-il possible de proposer le terme éco-poétique pour remplacer « l'écocritique américain » ? L'écocritique est née aux États-Unis mais le mouvement s'est vite développé dans d'autres pays comme la France. Il y a, par contre, des différences de conceptions entre l'éco-poétique et l'écocritique.

« Plusieurs facteurs peuvent expliquer ces divergences d'approches. D'une part, l'écocritique s'est développée aux États-Unis et au Canada en puisant aux racines du mythe de l'exploration et la colonisation du continent, mais aussi plus récemment dans la redécouverte et la valorisation de savoirs autochtones – substrats qui sont évidemment absents du côté français. D'autre part, l'écocritique nord-américaine ne craint pas un certain degré de politisation, faisant place à certaines revendications ou dénonciations. Cette observation pourrait s'expliquer par un lointain héritage du nature writing américain qui, par sa forme proche de l'essai, permet de façon plus explicite la formulation d'une prise de position – par opposition à la fiction et à la poésie où le plaisir de représentation, du récit ou de la contemplation l'emporte. »²⁹

Les différences entre l'écocritique et l'éco-poétique peuvent s'expliquer par les histoires coloniales différentes de l'Amérique du Nord et de la France et donc par leurs approches différentes de leur passé colonial. Contrairement à l'écocritique, qui s'étend en se mêlant à différentes disciplines, l'éco-poétique se concentre davantage sur la relation poétique et esthétique de l'œuvre littéraire avec la nature. Sara Buekens précise que l'éco-poétique se positionne loin du militantisme américain de l'écocritique, alors l'éco-poétique s'occupe plutôt de la littérature et « vise à interroger les formes poétiques par lesquelles les auteurs font parler le monde végétal et animal. »³⁰ Malgré les tentatives de définir un cadre théorique à l'écocritique française, dite l'éco-poétique, il nous semble que c'est un mouvement en plein développement.

²⁹ Defraeye, J. & Lepage, É. (2019). *Présentation. Études littéraires*, 48(3), 7–18. <https://doi.org/10.7202/1061856ar>

³⁰ Buekens, S. (2019). *L'éco-poétique : Une nouvelle approche de la littérature française*. *Études de lettres françaises et étrangères*, 1(15). <https://doi.org/10.4000/elfe.1299>

1.5 L'ÉCOCRITIQUE POSTCOLONIALE

En s'inspirant des œuvres du philosophe martiniquais Frantz Fanon, les penseurs comme Edward Saïd, Gayatri Spivak et Homi Bhabha ont développé la théorie postcoloniale qui interroge la relation entre la métropole d'Europe occidentale et ses périphéries coloniales. Cette relation est à la fois politique, sociale et culturelle. A titre d'exemple, Edward Saïd dans son *Orientalisme* insiste sur le fait qu'à partir du XXVIIe siècle, l'Occident invente sa propre idée de l'Orient en propageant des textes archéologiques, fictifs et non-fictifs. En présentant des portraits de l'Orient et par extension ce qui allait devenir la périphérie du vaste appareil colonial de l'Europe, comme étant à la fois exotique et inférieur, il ouvre la voie à des relations coloniales telles que celles diagnostiquées par des penseurs comme Fanon. Ainsi, la culture européenne justifie l'exploitation des peuples non-européens par le biais de la culture.

De même, le système capitaliste figure parmi les acteurs de la rupture entre les êtres humains et la nature. L'écocritique évalue de près la relation entre la littérature et l'environnement physique en se focalisant sur des relations entre les humains et les non-humains. L'écocritique postcoloniale, quant à lui, traite ces mêmes sujets avec un point de vue anthropocentrique et écocentrique. Elle se focalise sur les relations de dominations entre des cultures différentes ainsi que sur les relations entre l'anthropocène et son environnement. Le mode de pensée dualiste et cartésien qui prédomine la culture occidentale a causé beaucoup de dégâts à l'environnement ainsi qu'aux peuples autochtones. Malgré les parallélismes qui peuvent être établis entre le postcolonialisme et l'écocritique, il existe, néanmoins, des schismes entre les deux. Selon Graham Huggan et Helen Tiffin³¹, les postcolonialistes ont eu tendance à privilégier

³¹ Graham Huggan & Helen Tiffin (2007) GREEN POSTCOLONIALISM, *Interventions*, 9:1, 1-11, DOI: 10.1080/13698010601173783

l'hybridité et la transculturalité alors que les écocritiques ont plutôt été attirés par les discours sur la pureté de la nature vierge et la préservation des derniers lieux « non corrompus. » Deuxièmement, l'écriture et la critique postcoloniales s'intéressent largement au déplacement, tandis que les études littéraires sur l'environnement ont tendance à donner la priorité à la littérature du lieu. Troisièmement, les études postcoloniales ont tendance à privilégier le cosmopolitisme et le transnational. Les postcolonialistes critiquent généralement le nationalisme, alors que les canons de la littérature et de la critique environnementales se sont développés dans un cadre plutôt national. Quatrièmement, le postcolonialisme a consacré une attention considérable à l'excavation ou à la ré-imagination du passé marginalisé : l'histoire d'en bas et l'histoire des frontières, souvent le long des axes transnationaux de la mémoire des migrants.

Afin d'établir une éthique environnementale postcoloniale, il faut d'abord que l'être humain se questionne soi-même. Il est nécessaire qu'il se rende compte que la vision anthropocentrique du monde a toujours été complice du racisme, de l'impérialisme et du colonialisme. Une telle ré-imagination radicale, impliquant une révision à la fois ontologique et épistémologique, ne peut être réalisée qu'en remplaçant les disciplines distinctes par des réseaux interdisciplinaires. Comme l'a fait remarquer Julie Thompson Klein, la disciplinarité elle-même est un sous-produit des « sciences naturelles » du XIXe siècle (1990).³²

Frieda Knobloch définit la colonisation comme un acte et une idée agricole. (*Knobloch* : 1996).³³ En effet, pour mieux comprendre l'histoire de la

³² Ibid.

³³ Knobloch, F. (1996). *The culture of wilderness: Agriculture as colonization in the American West*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

colonisation, il pourrait être utile de penser avec les termes écologiques. Selon Crosby (1995), l'impérialisme européen n'est pas uniquement un phénomène idéologique et humain : sur tous les continents où se trouvent des environnements avec un climat similaire à celui de l'Europe, l'environnement a été envahi par un biote différent qui touche les animaux, les plantes ainsi que les agents pathogènes épidémiques et épizootiques.

Edward Saïd, dans *Culture and Imperialism*, reprend les idées de Crosby :

« Crosby affirme que partout où ils allaient, les Européens commençaient immédiatement à modifier l'habitat local ; [...] ce processus était sans fin, un grand nombre de plantes, d'animaux et de cultures ainsi que des méthodes de construction ont progressivement transformé la colonie en un nouvel endroit, avec de nouvelles maladies, des déséquilibres environnementaux et des bouleversements traumatisants pour les indigènes dominés par l'homme européen. L'évolution de l'écologie s'est accompagnée d'une évolution du système politique. (p. 225) »³⁴

Selon Crosby, les colonisateurs ne se limitaient pas qu'à dominer et à « domestiquer » les peuples autochtones mais ils modifiaient aussi la faune et la flore des terres envahies de manière irréversible. L'exploitation des terres et des ressources des pays colonisés était donc accompagnée d'interventions sur l'écosystème naturel, causant de nombreux dégâts.

³⁴ Said, E. W. (1994). *Culture and Imperialism*. Vintage Books «Crosby says that wherever they went, Europeans immediately began to change the local habitat ; [...] this process was never-ending, a huge number of plants, animals, and crops as well as building methods gradually turned the colony into a new place, complete with new diseases, environmental imbalances and traumatic dislocations for the overpowered natives. A changed ecology also introduced a changed political system.» (Traduction faite par nous)

1.6 L'ÉCOFÉMINISME

L'écoféminisme peut être résumé comme un mouvement social, politique et économique, qui établit des parallèles entre la domination sur les femmes et sur la nature. Selon la plupart des théoriciens écoféministes, le terme « écoféminisme » a été utilisé pour la première fois en 1974 par Françoise d'Eaubonne dans son livre intitulé « Le Féminisme ou la Mort ». D'Eaubonne défend l'idée que la révolution féministe ne peut se réaliser qu'avec la révolution écologique car le système patriarcal est à l'origine de la domination des femmes et de la destruction de la nature. Selon elle, il n'y a pas de différences entre les racines idéologiques qui nourrissent la domination des hommes sur les femmes et les racines de la domination des hommes sur la nature. (D'Eaubonne 1978 : 15)

Comme nous avons essayé de souligner, la pensée dualiste cartésienne, les philosophies plaçant l'homme blanc « civilisé » au sommet du triangle hiérarchique, le capitalisme, la conception de la nature dans les livres sacrés des religions monothéistes peuvent être cités parmi les responsables de la destruction de notre planète et de la domination des femmes. Dans un monde où règne « l'homme blanc » qui manipule tout, en s'appuyant sur le système en vigueur, il n'y a pas de place pour les populations démunies, les femmes, les queers, les animaux ou d'autres races.

Dans le monde occidental défini par les dichotomies, les femmes qui sont souvent associées à la nature sont, bien entendu, inférieures aux hommes qui sont associés à la raison, aux sciences donc à la culture. A cet égard, l'une des caractéristiques particulières de l'écoféminisme, est le fait qu'il remet les relations de pouvoir en cause.

CHAPITRE II

2. L'HISTOIRE ET LES NOTIONS PHILOSOPHIQUES CLÉS

2.1 L'HISTOIRE DE LA COLONISATION EN GUADELOUPE

Afin de mieux comprendre Maryse Condé, son œuvre et le climat dans lequel sa pensée s'est épanouie, il nous semble nécessaire de résumer brièvement la découverte des Antilles et l'histoire du colonialisme dans les îles. Pour ne pas dépasser le sujet de ce mémoire, nous avons cherché à tracer un cadre général en nous concentrant sur les événements et les dates importantes, le plus brièvement possible.

Le navigateur génois Christophe Colomb a effectué de nombreux voyages maritimes entre 1492 et 1502 afin de trouver de nouvelles routes plus courtes vers l'Inde, la Chine et le Japon. C'est lors de son deuxième voyage, en 1493, qu'il découvre l'archipel de la Guadeloupe qui se trouve entre l'océan Atlantique et la mer des Antilles.³⁵ (p. 92-96.) Lors de cette exploration, les premiers contacts que la troupe de Colomb a pu avoir avec des indigènes étaient avec des jeunes garçons et quelques femmes, qui se sont approchés de la flotte avec crainte et curiosité. Selon les faits rapportés par Vauchelet, ces insulaires qui se sont fait capturer par les hommes de Colomb étaient des prisonniers, devenus esclaves, d'une tribu nommée les Caribs qui étaient devenus des habitants de Guadeloupe. Ils ont rencontré très peu d'hommes au début car ils ont appris que la plupart d'entre eux (les hommes Caribs) étaient partis dans les îles voisines pour faire la guerre. Ils gardaient les femmes des autres tribus pour en faire leurs esclaves et les garçons « pour les manger dès qu'ils arrivaient à l'âge de l'adolescence. » Dans les livres sur l'histoire de la

³⁵ Vauchelet, E.(1892). *La découverte de la Guadeloupe*. Annales de Géographie.

Guadeloupe, nous apprenons que les esclaves des Caribs étaient des Arawaks que Colomb a cité dans ses écrits :

« Ils nous apportèrent des perroquets, des ballots de coton, des javelots et bien d'autres choses, qu'ils échangèrent contre des perles de verre et des grelots. Ils échangèrent de bon cœur tout ce qu'ils possédaient. Ils étaient bien bâtis, avec des corps harmonieux et des visages gracieux [...] Ils ne portent pas d'armes - et ne les connaissent d'ailleurs pas, car lorsque je leur ai montré une épée, ils la prirent par la lame et se coupèrent, par ignorance. Ils ne connaissent pas le fer. Leurs javelots sont faits de roseaux. Ils feraient de bons serviteurs. Avec cinquante hommes, on pourrait les asservir tous et leur faire faire tout ce que l'on veut. » (Nicolas : 1996 : 404)³⁶

C'est dans ce contexte historique que E. Goyhénèche nous raconte l'histoire du garçon Arawak Alayoülé dans son livre intitulé *Des îles et des Hommes*. Alayoüle est capturé par les Caribs quand il a 8 ans. Il a failli être mangé mais est chanceux et d'une manière ou d'une autre il est vendu aux Dominicains de Basse-Terre en Guadeloupe et il est devenu chrétien.³⁷

Profitant du conflit entre les deux tribus, les Espagnols ont pris les Arawaks comme esclaves pour les utiliser dans des travaux légers, car ils étaient entrés dans une sorte de coopération avec eux en raison de l'hostilité des Caribs. Ils se sont ensuite heurtés aux Caribs et ont réduit en esclavage des membres de ces derniers pour des travaux plus lourds. Les Arawaks et les Caribs étaient des peuples d'origine sud-américaine. Aujourd'hui, tous ces peuples indigènes se sont mélangés aux colonisateurs français et aux esclaves noirs venus d'Afrique, ce qui explique la diversité sociale et ethnique de la Guadeloupe.

³⁶ Nicolas, A. (1996). *Histoire de la Martinique: Des Arawaks à 1848*. L'Harmattan.

³⁷ Goyhénèche, E. (1956). *Des îles et des Hommes. Éditions de horizons caraïbes*.

Après la découverte du Nouveau Monde, l'Église catholique décide de partager les terres découvertes entre les Espagnols et les Portugais, mais les Français et les Anglais s'y opposent et se battent pour obtenir leur part. Ils commencent à envoyer leurs propres corsaires. Selon la définition du dictionnaire Larousse, les corsaires étaient « capitaine ou marin d'un navire qui n'appartenaient pas à la marine de guerre, mais habilité par son gouvernement à capturer des bâtiments ennemis (XVe - XIXe s.) ; un tel navire.³⁸ La tolérance accordée aux corsaires a plus tard ouvert la voie à la piraterie.

Près de 150 ans après la découverte de l'île, les premières colonies commencent à arriver. Jusqu'alors, les Espagnols avaient surtout utilisé l'île comme point d'arrêt pour la fourniture du bois et de l'eau, ainsi que pour la prospection de l'or. Les Français, quant à eux, s'intéressaient davantage à l'agriculture qu'à l'or. Les terres agricoles sont attribuées aux Français dont les noms étaient des « engagés ». Au fil du temps, la multiplication des emplois et des conditions de travail réduit le nombre de volontaires français et le besoin de main-d'œuvre ouvre la voie à l'esclavage.

L'esclavage a d'abord été interdit par les Français et les Britanniques pendant la colonisation, mais le besoin de main d'œuvre ouvre la voie à l'esclavage illégal. Après un certain temps, l'esclavage est légalisé. Les plantations de canne à sucre se développent et des milliers d'esclaves sont amenés d'Afrique sur l'île.

³⁸ Larousse. *Corsaire*. In *Dictionnaire de français*.

<https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/corsaire/19474> (Consulté le 7 juin 2024)

La présence européenne sur l'île a alterné des périodes d'entente et de coopération avec les indigènes et des périodes de lutte sanglante.³⁹

Avec la dissolution en 1674 de la Compagnie française des Indes Occidentales, créée en 1664 pour échanger avec l'Asie les marchandises et les hommes acquis par les pays européens dans le Nouveau Monde, des questions se posaient sur le type de relations administratives que les habitants de l'île de la Guadeloupe devaient entretenir avec la France. La France, en revanche, comme précisé dans l'Édit de 1642, a adopté une attitude plutôt « assimilatrice » à cet égard. Le roi Louis XII qui, dans son édit de 1642 a ordonné que:

« Les descendants de Français habitués aux dites îles, et même les sauvages convertis à la foi chrétienne, en faisant profession soient censés et réputés, naturels français, capables de toutes charges, honneurs, successions et donations ainsi que les originaires et régnicoles, sans être tenus de prendre lettres de naturalité »⁴⁰ (Larochelle, 1961) Enfin, l'île est devenue une colonie de France en 1674.

Après la Révolution, la Première République a aboli l'esclavage en 1794. Cependant cette décision n'a pas plu aux colons antillais qui avaient besoin du travail des esclaves surtout dans les plantations de canne à sucre. L'abolition de l'esclavage a aussi engendré des idées séparatistes chez des colons qui voulaient rétablir l'esclavagisme.

Avec l'accession au trône de Napoléon Bonaparte en 1804, l'esclavage est revenu aux Antilles. Cette situation a ébranlé la population antillaise, très

³⁹ Gwadaplans. (le 3 juin 2024). *Histoire de la Guadeloupe*.
<https://gwadaplans.com/guadeloupe/histoire/>(Consulté le 7 juin 2024)

⁴⁰ Larochelle, A. (1961). L'histoire de la Guadeloupe et le statut particulier. *Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe, Revue Guadeloupéenne*, (44), avril-juin.

influencée par la philosophie et les idées humanistes de la France démocratique et républicaine, nées de la Révolution française, et des problèmes ont commencé à surgir au sein de la population. Il y avait même des hommes de couleur, des citoyens qui ont servi dans l'armée révolutionnaire pendant la Première République et qui ont reçu des distinctions.

Parmi eux, nous pouvons citer Louis Delgrès, un mulâtre qui avait combattu pour la France contre la Grande-Bretagne dans les Caraïbes en tant qu'officier militaire de la France révolutionnaire et qui faisait partie des résistants à Napoléon. La résistance a pris fin lorsqu'il s'est suicidé avec 300 partisans en scandant « Vivre libre ou mourir ». Le gouvernement provisoire de la Guadeloupe a prêté serment d'allégeance à la France et l'esclavage s'est poursuivi.

À la suite d'une période de violence et de répression, le gouvernement français abolit l'esclavage avec l'instauration de la Seconde République en 1848. Avec l'abolition de l'esclavage en 1848, une conscience nationale a commencé à émerger parmi les habitants des Antilles. Selon Albert la Rochelle,

« Le peuple antillais prenait conscience de son unité politique et culturelle. Les descendants des anciens colons avaient perdu les liens même familiaux qui les attachaient à leurs ancêtres métropolitains, de même que le pont était rompu entre les descendants des esclaves et la lointaine terre africaine. La race antillaise avait pris naissance. Noirs, blancs et plus tard, indiens se solidarisaient pour le même destin. Une fusion des races s'opérait par la pratique du concubinage, donnant naissance à une bourgeoisie de couleur issue des entrailles de la race noire. Un mode d'expression, «le créole», avait pris rang dans le concert des dialectes. » (Larochelle, 1961)⁴¹

Après l'abolition de l'esclavage, la main d'œuvre des esclaves a été remplacée par la main d'œuvre bon marché des Indiens (des coolis malabars), des

⁴¹ Ibid.

Haïtiens, des Dominicains, des Chinois et même des Libanais et des Syriens. Aujourd'hui, il est possible de trouver une culture hybride commune composée de personnes issues de toutes ces terres différentes, et les Antilles portent les traces d'une culture singulière qui a créé des points communs à partir de différences, une culture que l'on retrouve dans très peu d'endroits dans le monde. Il serait donc possible de dire que la Guadeloupe et la Martinique ont non seulement reconnu la singularité de leur situation, mais qu'elles ont aussi commencé à assumer cette identité complexe et fascinante.

Les échanges d'opinions en France sur le statut et l'avenir des colonies se sont poursuivis pendant des années et quelques changements législatifs mineurs ont été apportés au fil des ans. Cependant, en 1946, à la suite d'une proposition de loi de l'homme politique, philosophe et poète martiniquais Aimé Césaire, les quatre principales anciennes colonies de la France, la Guadeloupe, la Martinique, la Réunion et la Guyane, ont été reconnues comme départements français d'outre-mer. La départementalisation donnait un statut ambigu qui confère à l'île un gouvernement local élu qui rend compte au gouvernement national à Paris.

2.2 LA NÉGRITUDE

Dans les Antilles, qui se transforment sans cesse à la suite des événements historiques et sociaux que nous avons tenté de résumer très brièvement ci-dessus, aux XIXe et XXe siècles, les enfants des familles de la classe moyenne et supérieure des Antilles sont envoyés à Paris pour y recevoir une bonne éducation. Aimé Césaire, jeune Martiniquais anticolonialiste fait partie de ces étudiants antillais. Césaire qui est né à Basse-Pointe, en Martinique en 1913, vient d'une famille modeste et éduquée. Même sa grand-mère savait lire et

écrire alors que les femmes martiniquaises de sa génération étaient plutôt des illettrées.

A son arrivée à Paris, Césaire rencontre Léopold Sédar Senghor, étudiant sénégalais qui allait devenir président du Sénégal dans le futur, avec qui il noue des liens d'amitié. Ils deviennent inséparables : pendant des longues heures de discussions, ils échangent beaucoup sur des sujets divers. Césaire apprend sur l'Afrique alors que Senghor apprend sur les Antilles.⁴² Ils rencontrent aussi des penseurs noirs venus de différents horizons. Les étudiants, les intellectuels et les philosophes antillais et africains à Paris se réunissent et discutent des thèmes tels que l'assimilation, le colonialisme, la conscience raciale et l'identité.

C'est dans ce milieu culturel qui leur permet d'avoir des échanges fructueux que Césaire et Senghor fondent la revue *L'Étudiant noir* en Septembre 1934. Le mot « négritude » a été employé pour la première fois par Césaire dans cette revue mais les idées qui sous-tendent ce mouvement ont sans doute été semées par ses prédécesseurs.⁴³ Parmi les premiers intellectuels qui ont pavé le chemin de la « négritude » il faut citer Jane et Paulette Nardal. Paulette Nardal était la première femme noire à étudier à la Sorbonne. Avec sa sœur Jane, elles tenaient un salon littéraire où se réunissaient les intellectuels antillais, africains et américains. Le salon des sœurs Nardal a permis à plusieurs penseurs francophones noirs de découvrir le mouvement de « Harlem Renaissance » qui s'est développé à New York, aux États-Unis et qui a sans doute inspiré les pères fondateurs du mouvement « négritude. ». Le mouvement *Harlem Renaissance* avait pour but d'encourager les artistes et les

⁴² Gallimard. *Entretien Aimé Césaire à propos de Léopold Sédar Senghor*.

<https://www.gallimard.fr/Media/Gallimard/Entretien-ecrit/Entretien-Aime-Cesaire-a-propos-de-Leopold-Sedar-Senghor> (Consulté le 10 juin 2024)

⁴³ Vrančić, F. (2015). *La négritude dans Cahier d'un retour au pays natal d'Aimé Césaire*. Sveučilište u Zadru.

dirigeants noirs à promouvoir un sentiment de fierté et de défense de la communauté noire et de refuser les injustices que les noirs ont dû faire face au cours de l'histoire.⁴⁴

Césaire définit la Négritude ainsi : « La Négritude est la simple reconnaissance du fait d'être noir, et l'acceptation de ce fait, de notre destin de noir, de notre histoire et de notre culture. » (Legum 1965 : 151).⁴⁵ En d'autres termes, la négritude est un mouvement qui revendique l'identité culturelle noire, qui veut redonner aux peuples colonisés leur dignité et qui veut rassembler les noirs de tous les continents colonisés sous cette identité africaine.

Selon Frano Vrančić (2015:197), Césaire était fortement influencé par *L'Histoire de la civilisation africaine* de Frobenius. D'après Frobenius, la civilisation éthiopienne avait une relation très harmonieuse avec la nature, alors que la relation de la civilisation européenne avec la nature était basée sur la chasse et les animaux. Alors que la civilisation éthiopienne était liée aux plantes, aux cycles végétatifs, et était introvertie et mystique, la civilisation européenne était liée à la lutte pour la survie et à la domination des animaux. En bref, la raison occidentale a retiré la nature des mains de l'homme et a établi une hiérarchie entre les deux. Dans ce contexte, le racisme et l'esclavage sont des produits de cette civilisation européenne.⁴⁶

En décrivant Césaire comme un baobab à la recherche de ses racines, Thésée et Carr attirent l'attention sur les aspects écologiques de la pensée Césairienne. Selon eux, Césaire trouve ses racines dans les éléments naturels :

⁴⁴ Sharpley-Whiting, T. D. (2000). *Femme négritude: Jane Nardal, La Dépêche africaine, and the francophone new negro*. *Souls*, 2(4), 8–17. <https://doi.org/10.1080/10999940009362232>

⁴⁵ Legum, C. (1965). *Pan-Africanism*. London: Pall Mall Press.

⁴⁶ (La négritude dans Cahier d'un retour au pays natal d'Aimé Césaire, Vrančić, Frano, (2015) *Etudes romanes de Brno*, ISSN 1803-7399, Vol. 36, N^o. 1, 2015, p. 193-206)

« Il les découvre dans la terre et le ciel, dans l'eau, l'air et le feu, les cinq éléments mythiques de la nature. Métissant culture et nature, Césaire a réalisé une ode au vivre-ensemble qui vise à combattre tous les colonialismes. » (Thésée & Carr: 2009:205)⁴⁷

En effet, dans le contexte de l'écocritique, qui constitue la méthodologie de notre mémoire, le lien entre le mouvement de la négritude et la nature nous semble évident. Dans les œuvres des fondateurs du mouvement tels que Césaire et Senghor, la nature est souvent décrite comme un symbole de l'Afrique elle-même en tant qu'un emblème des racines culturelles et spirituelles du continent. A la recherche d'un renouement avec un passé africain précolonial, les auteurs du mouvement ont recours à la nature en tant qu'un topos qui joue un rôle central dans la vie quotidienne, spirituelle et communautaire. La nature s'y montre aussi comme un lieu de résistance contre le regard colonial déshumanisant, symbolisant le retour à une identité africaine authentique que les puissances coloniales cherchaient à supprimer.

Il ne fait aucun doute que le mouvement de la négritude est l'une des théories postcoloniales les plus influentes mais des penseurs tels que Frantz Fanon, Édouard Glissant, Wole Soyinka (le premier auteur noir à recevoir le prix Nobel de la littérature) et Maryse Condé ont ouvertement critiqué le mouvement pour son idéalisation et sa romantisation de l'Afrique, sa focalisation sur l'Afrique tout en ignorant la situation unique des Caraïbes, et la prédominance de la perspective masculine.

⁴⁷ Thésée, G. & Carr, P. R. (2009). *Le Baobab en quête de ses racines : la « Négritude » d'Aimé Césaire ou l'éveil à un humanisme identitaire et écologique dans l'espace francophone*. *Éducation et francophonie*, 37(2), 204–221. <https://doi.org/10.7202/038824ar>

2.3 FRANTZ FANON : *PEAU NOIRE, MASQUES BLANCS*

Frantz Fanon (1925-1961) était un psychiatre, philosophe, révolutionnaire et écrivain martiniquais largement considéré comme l'un des penseurs les plus influents sur le colonialisme, la race et la psychologie de l'oppression. Similairement à ses contemporains caribéens - tels que Maryse Condé- il a grandi dans une famille bourgeoise avec ses 7 frères et sœurs à Fort-de-France, en Martinique. Il a étudié dans les écoles françaises prestigieuses et a reçu une bonne éducation. En 1942, alors qu'il était au lycée, Fanon a rejoint les Forces françaises de l'intérieur (FFI) pour lutter contre le nazisme en poursuivant ses idéaux de liberté et de dignité. Cependant il a été grandement déçu de voir le niveau du racisme au sein de l'armée française, même quand ils souffraient de l'occupation nazie. Après la guerre, il étudie la psychiatrie en France et obtient son diplôme de médecine à l'université de Lyon. Ses expériences en tant qu'homme noir en Europe, en particulier dans le contexte du racisme et de la discrimination, ont profondément influencé son développement intellectuel. Au cours des 36 années de sa courte vie, il a publié de nombreux ouvrages importants tels que *Peau noire, masques blancs* (1952), *L'An V de la révolution algérienne* (1959), *Les Damnés de la terre* (1961).

Dans ce chapitre, nous nous contenterons de résumer les points clés dans *Peau noire, masques blancs* afin de rester dans les limites de cette étude et d'expliquer certains des concepts qui seront abordés dans le troisième chapitre.

Dans *Peau noire, masques blancs*, Fanon se concentre sur les effets psychologiques du colonialisme sur les individus. Selon Fanon, la langue et la culture sont les outils les plus utilisés par les colonisateurs pour désidentifier les colonisés et leur faire sentir qu'ils ne valent rien. L'individu noir, que le

colonisateur lui a fait croire comme étant sans histoire, sans culture et sans civilisation, cherche à acquérir une identité en s'identifiant à la langue, à la culture et aux coutumes du colonisateur, mais malgré tous ses efforts, il n'est jamais pleinement accepté et cela crée diverses fractures dans son identité. Cette situation engendre un complexe d'infériorité chez l'individu noir et il finit par croire qu'il ne peut sortir de cette crise identitaire qu'en devenant blanc.

Fanon aborde la question du complexe d'infériorité des Noirs face à la soi-disant supériorité des Blancs aux Antilles :

« C'est un fait : des Blancs s'estiment supérieurs aux Noirs. C'est encore un fait : des Noirs veulent démontrer aux Blancs coûte que coûte la richesse de leur pensée, l'égale puissance de leur esprit » (Fanon : 1952 : 7)⁴⁸

Le sujet humilié et ignoré s'efforce de prouver le contraire des caractéristiques qui lui sont attribuées par le colonisateur. Cet effort se révèle par l'apprentissage de la langue et de la culture du colonisateur de la meilleure façon possible et par l'adoption du mode de vie du colonisateur. La langue a une importance prépondérante dans le maintien des structures du pouvoir colonial car elle impose la culture et la vision du monde du colonisateur au colonisé. Les noirs qui parlent la langue du colonisateur peuvent obtenir un certain degré d'acceptation sociale au prix de la perte de leur identité culturelle et d'une aliénation encore plus profonde.

La position de Fanon face au mouvement de la Négritude est complexe. Fanon a critiqué l'accent mis sur un passé africain romantisé. Il pense que la négritude peut involontairement renforcer les notions essentialistes de race et ne pas aborder la complexité de l'identité noire dans le monde moderne. Fanon pensait

⁴⁸ Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Éditions du Seuil.

qu'une véritable libération exigeait de dépasser l'essentialisme racial et de se confronter aux réalités du présent.

Fanon reconnaît l'importance du mouvement de la négritude, mais il émet en même temps quelques critiques à son encontre. Selon lui, la Négritude est construite en tant qu'« autre » dans le discours colonial. Il affirme que la société blanche a une image exotique qui réduit la négritude en mythes. Elle réduit les Noirs à de simples symboles de primitivité ou de sensualité. Cette romantisation et exotisation nie l'humanité et l'individualité des Noirs, les réduisant à des stéréotypes.

Il défend aussi que le colonialisme entraîne une « psychopathologie » chez le colonisateur, tout comme le colonisé, ce qui les déshumanise de façon similaire. Dans le cas des colonisés, cela se traduit par un racisme inconscient, une haine de soi-même et une souffrance mentale. Tandis que pour les colons, cette psychopathologie se présente par un sentiment de supériorité et une perception déformée du monde. Tout être humain possède un profond désir de reconnaissance. Lorsque le désir d'être accepté et reconnu par la société n'est pas satisfait cela engendre les sentiments d'aliénation et d'infériorité.

« le nègre esclave de son infériorité, le Blanc esclave de sa supériorité, se comportent tous deux selon une ligne d'orientation névrotique. »
(Fanon:1952:48)

Pour Fanon, la voie de la libération pour les Noirs passe par une conscience critique de soi qui rejette les identités imposées par les colonisateurs. Il appelle à un nouvel humanisme qui transcende les catégories raciales et embrasse l'humanité de tous les individus. Cela implique une lutte à la fois psychologique et politique pour renverser la mentalité coloniale et construire une société fondée sur l'égalité et la reconnaissance mutuelle. Fanon se réfère aussi au

point de vue de Hegel selon lequel la conscience de soi ne se constitue que par la reconnaissance d'autrui.

Les Noirs de la Martinique doivent se libérer et ne pas attendre la reconnaissance des seuls Blancs; ils doivent trouver leur identité dans la lutte contre la répression et les préjugés. La phrase de Marx que Fanon cite au début du dernier chapitre de *Peau noire, masques blancs* est devenue le Leitmotiv de Fanon :⁴⁹

« La révolution sociale ne peut tirer sa poésie du passé, mais seulement du futur. Elle ne peut commencer avec elle-même avant de s'être dépouillée de toutes les superstitions concernant le passé. Les révolutions précédentes faisaient appel à des souvenirs de l'histoire mondiale afin de se droguer quant à leur propre contenu. Pour atteindre leur propre contenu, les révolutions du XIXe siècle doivent laisser les morts enterrer les morts. Là, l'expression dépassait le contenu ; ici le contenu dépasse l'expression. (K. Marx, Le dix-huit Brumaire.) »
(Fanon: 1952:181)

Fanon utilise cette citation de Marx pour souligner la nécessité d'un mouvement révolutionnaire qui se tourne vers l'avenir et se libère des chaînes du passé. Dans *Peau noire, masques blancs*, il évoque souvent la façon dont les sujets coloniaux sont piégés dans un cycle d'oppression, en partie à cause du poids des héritages historiques et culturels. En faisant référence à Marx, Fanon souligne que la véritable libération et la révolution ne nécessitent pas seulement une rupture avec la domination coloniale, mais aussi avec les héritages mentaux et culturels du colonialisme qui maintiennent les gens liés au passé.

Le choix de ce paragraphe illustre les propos tenus par Fanon : un changement social significatif ne peut se produire que si le mouvement révolutionnaire est

⁴⁹ Grohs, G. K. (1968). Frantz Fanon and the African Revolution. *The Journal of Modern African Studies*, 6(4), 543–556. <http://www.jstor.org/stable/159334>

basé sur de nouvelles idées et visions de l'avenir, plutôt que d'être ancré dans le passé ou limité par lui. Il s'agit d'un appel à repenser radicalement l'identité, la culture et la structure sociale en transcendant les contraintes historiques.

2.4 LA CRÉOLISATION CHEZ GLISSANT

Édouard Glissant, né en 1928 en Martinique, était un écrivain et philosophe martiniquais. Après avoir passé les années de sa jeunesse à lutter pour l'indépendance de Martinique, il est parti à Paris en 1946 pour faire des études de philosophie à la Sorbonne. Étudiant militant et très actif, il a été formé par les grands noms de la littérature et de la philosophie comme Gaston Bachelard et Merleau-Ponty. Nominée en 1992 pour le prix Nobel de littérature, Glissant a gagné le prix littéraire Renaudot avec son roman, *La Lézarde*, publié en 1958. Nous tenterons de résumer la philosophie complexe de Glissant, qui s'appuie sur de nombreuses sources différentes, en nous penchant particulièrement sur le concept de la créolisation dans le cadre de ce mémoire.

La plupart des écrivains africains et antillais ont sans doute été influencés par le mouvement de la Négritude. La Négritude est le mouvement systématique qui, peut-être pour la première fois dans l'histoire, a mis en avant les préoccupations des Noirs en matière d'identité, de visibilité et de reconnaissance et y a proposé des solutions. Cependant, les critiques formulées à l'encontre de la pensée de Césaire et d'autres philosophes de la Négritude ne sont pas rares. Comme nous l'avons déjà mentionné, ces critiques portent principalement sur le caractère essentialiste du mouvement. Selon les adversaires du mouvement, il crée aussi une aliénation en confirmant l'opposition Europe-Afrique qui existe dans l'esprit des Blancs. Une autre critique est que la Négritude se concentre uniquement sur l'identité africaine, laissant de côté d'autres cultures, comme celle des Antilles.

C'est dans cette perspective que les nouveaux concepts émergent afin de prendre la réalité antillaise en considération lors de la construction de l'identité : l'un de ces concepts est la créolisation. Les langues créoles se sont développées surtout dans les plantations des pays colonisés. Les esclaves ne parlant pas la même langue ont développé une forme de langue naturelle pour se comprendre. Il existe de nombreuses langues créoles, développées à peu près sur tous les continents à part l'Europe. Ces langues comportaient également des traces de langues coloniales afin de comprendre et de communiquer avec les maîtres. Selon Glissant, il faut revenir à la langue créole ou à une voix française créolisée.

« J'avais supposé qu'une langue créole, ni un dialecte ni un patois, ni la déformation géniale et agressive d'une langue dominante, est la résultante imprévisible, imprédictible, et fulgurante, dans un temps et dans un lieu, de la rencontre de données linguistiques (lexiques, syntaxes et modes du parler), absolument hétérogènes, avec des résultantes inattendues : que la créolisation des cultures tient de ces divers caractères et non pas de l'essence d'une nature créole. Quand les pays se créolisent, ils ne deviennent pas créoles, à la manière des habitants des îles antillaises par exemple, ils entrent dans l'imprévu consenti de leurs diversités, parfois à grand drame... Quand la créolisation s'accomplit, les langues créoles ne tendent plus à disparaître, elles prolifèrent sur et par elles-mêmes. » (Glissant, 2009 : 65).⁵⁰

Glissant pense que le créole déforme la langue agressive du colonisateur et ouvre des possibilités en tant que forme linguistique avancée inattendue. La langue créole, selon Glissant, est la transformation des différences en réconciliation, et ce concept s'applique non seulement aux Antilles, mais à tous les pays du monde.

Glissant souligne que la créolité n'est pas un concept dans lequel les différentes cultures se fondent les unes dans les autres et perdent

⁵⁰ Glissant, É. (2009). *Philosophie de la Relation: Poésie en étendue*. Gallimard.

progressivement leur propre caractéristique et leur propre langue. En effet, il parle d'un environnement dans lequel les communautés changent tout en préservant leurs propres caractéristiques et en échangeant avec l'autre.

« La créolité n'est pas ce mélange informe (uniforme) où chacun irait se perdre, mais une suite d'étonnantes résolutions, dont la maxime fluide se dirait : « je change, par échanger avec l'autre, sans me perdre pourtant ni me dénaturer ». Il nous faut l'accorder souvent, l'offrir toujours » (Glissant, 2009 : 66).

Cette perspective ne couvre pas seulement les relations interpersonnelles : les relations entre les personnes et les différents espaces, les objets animés et inanimés, les forces visibles et invisibles, les éléments que sont l'air, l'eau, la terre, les plantes et les animaux peuvent également être redéfinis dans le cadre de la créolisation.

Pour Glissant, qui avait des affinités intellectuelles avec Deleuze et Guattari, la créolisation peut être définie comme l'enracinement horizontal de la structure spécifique des Antilles, comme un rhizome. Glissant affirme qu'une racine unique tue tout ce qui l'entoure, qu'elle est rigide et intolérante, et qu'il faut donc substituer l'idée d'une identité rhizomique à celle d'une racine unique.

Les auteurs de *L'Éloge de la créolité* soulignent « Ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques, nous nous proclamons Créoles »⁵¹ Ces auteurs, qui ne se considèrent ni Européens, ni Africains, ni Américains, affirment que l'appellation créole englobe en fait toutes ces identités avec celles de tous les autres peuples vivant aux Antilles, et que, comme un rhizome ou une forêt de palétuviers, elles se confondent avec différentes racines et poursuivent leur chemin en devenant une seule racine.

⁵¹ Bernabé, J., Chamoiseau, P., & Confiant, R. (1989). *Éloge de la Créolité*. Gallimard.

CHAPITRE III

3. MARYSE CONDÉ : PORTRAIT DE L'AUTEURE ANTILLAISE

Maryse Condé est l'une des figures les plus controversées et importantes de la littérature Afro-Caribéenne. Sa position vis-à-vis des questions du colonialisme, du post-colonialisme, du féminisme, de l'esclavage et de l'afrocentrisme est critiquée par les fervents défenseurs de la Négritude Césairienne et elle est également rejetée par les Guadeloupéens, qu'elle estime son peuple.⁵² Elle est considérée comme une « nomade inconvenante » et rebelle⁵³ qui refuse d'adopter des modèles culturels et idéologiques prescrits. Elle admet qu'elle est Marxiste. Elle s'intéresse aux problèmes de femmes mais elle ne se considère pas comme féministe.

Afin d'essayer de comprendre son œuvre qui comporte de nombreux éléments autobiographiques et aussi sa posture inhabituelle, il nous paraît convenable de faire appel à sa biographie.

Maryse Condé est née en 1937, à Pointe-à-Pitre, en Guadeloupe où elle a passé son enfance jusqu'à ce qu'elle ait été envoyée à Paris pour étudier au Lycée Fénelon, à l'âge de 16 ans. Issue d'une famille aisée et bourgeoise, elle était la benjamine d'une famille de 8 enfants. Elle raconte (1999) que sa mère est tombée enceinte à l'âge de 43 ans et elle en avait tellement honte qu'elle

⁵² Condé, M. (2011). *Propos d'une écrivaine que l'on dit caribéenne et francophone*. *Francofonia*, 61, 231–243. <http://www.jstor.org/stable/43016597>

⁵³ Cottenet-Hage, M., & Moudileno, L. (Eds.). (2002) *Une nomade inconvenante: Recueil d'hommages à Maryse Condé*. Ibis Rouge Editions.

essayait de cacher son ventre devant elle et malgré les démonstrations d'affection de sa mère, à chaque fois que petite Maryse entendait cette histoire, cela provoquait des sentiments de tristesse chez elle : elle pensait qu'elle n'était pas une enfant désirée.

Chaque année, toute la famille se rendait à Paris. Les parents de Condé avaient une relation profonde avec la France qu'ils considéraient comme la « mère patrie ».

« Pour eux, la France n'était nullement le siège du pouvoir colonial. C'était véritablement la mère patrie et Paris, la ville Lumière qui seule donnait de l'éclat à leur existence. » (p.11)

Petite, Maryse a commencé à questionner l'admiration de ses parents pour la France et de leur orgueil qui en découlait. Elle décrit, toujours dans la même œuvre, une scène où ses parents avec leurs 8 enfants, étaient assis aux terrasses du Quartier latin, bien vêtus, bien coiffés, bien décorés, ils offraient « un spectacle peu courant » aux garçons de café qui ne cessaient pas de leur adresser des compliments.

« Leurs plateaux en équilibre sur la hanche, les garçons de café voletaient autour de nous remplis d'admiration comme autant de mouches à miel. Ils lâchaient invariablement en servant les diabolos menthe :

- Qu'est-ce que vous parlez bien le français !

Mes parents recevaient le compliment sans broncher ni sourire et se bornaient à hocher du chef. Une fois que les garçons avaient tourné le dos, ils nous prenaient au témoin :

- Pourtant, nous sommes aussi français qu'eux soupirait mon père.

- Plus français, renchérissait ma mère avec violence. Elle ajoutait en guise d'explication : Nous sommes plus instruits. Nous avons de meilleures manières. Nous lisons davantage. Certains d'entre eux n'ont jamais quitté Paris alors que nous connaissons le Mont-Saint-Michel, la Côte d'Azur et la Côte basque. » (op.cit. p.15)

Maryse ne comprenait pas pourquoi ces gens importants dans leur pays se comparaient à des garçons qui les servaient en France. Quand elle a décidé de partager les questions qu'elle avait à l'esprit avec son grand frère Sandrino, elle a eu une réponse inattendue : « T'occupe pas. Papa et maman sont une paire d'aliénés. »

3.1 L'ALIÉNATION

Le concept de l'aliénation nous mène d'abord à la théorie de l'aliénation de Karl Marx. Dans son *Manuscrits économique-philosophiques, 1844*, Karl Marx définit le concept de l'aliénation comme suit :

« L'aliénation de l'ouvrier dans son produit signifie non seulement que son travail devient un objet, une existence extérieure, mais que son travail existe en dehors de lui, indépendamment de lui, étranger à lui, et devient une puissance autonome vis-à-vis de lui, que la vie qu'il a prêtée à l'objet s'oppose à lui, hostile et étrangère. »⁵⁴ (p.56)

L'aliénation est le processus par lequel quelque chose d'essentiel pour soi devient étranger, en dehors de soi. Ce processus mène à l'isolation et à la distanciation de l'ouvrier vis-à-vis de son travail. Dans le sillage de Marx, les théoriciens postcoloniaux comme Frantz Fanon ont transposé ce concept de l'économie politique à la politique de l'identité.

⁵⁴ Marx, K. (1844). *Manuscrits de 1844*. [PDF file].

<http://www.anthropomada.com/bibliotheque/MARX-Manuscrits-de-1844.pdf> (Consulté le 2 février 2024)

Fanon diagnostique l'aliénation intellectuelle dont souffrent les parents de la petite Maryse en tant que production de la société bourgeoise :

« A ce sujet, je formulerai une remarque que j'ai pu retrouver chez beaucoup d'auteurs : l'aliénation intellectuelle est une création de la société bourgeoise. Et j'appelle société bourgeoise toute société qui se sclérose dans des formes déterminées, interdisant toute évolution, toute marche, tout progrès, toute découverte. J'appelle société bourgeoise, une société close où il ne fait pas bon vivre, où l'air est pourri, les idées et les gens en putréfaction. Et je crois qu'un homme qui prend position contre cette mort est en un sens un révolutionnaire. (Marx : 1844 :182)⁵⁵

Quant à Maryse Condé, « une personne aliénée est une personne qui cherche à être ce qu'elle ne peut pas être parce qu'elle n'aime pas être ce qu'elle est. » (*Le cœur à rire et à pleurer*, p. 16) et petite fille, elle s'est promis de ne jamais devenir une aliénée. Nous avons l'impression que la petite Maryse qui éprouvait le sentiment d'embarras face aux comportements de ses parents vis-à-vis des serveurs parisiens, portait en elle la fierté de son identité. Enfant, elle entendait des commentaires des français sur son apparence « La petite négresse elle est mignonne ! » « Non elle est laide. » A Paris, tout l'a choquée. Quand elle allait chez ses amis blancs au lycée, les petits frères pleuraient car ils avaient peur de la couleur de sa peau. , elle a remarqué que les Noirs étaient vraiment des extraterrestres assez mal perçus. Elle a compris que la France n'était pas son pays. Elle allait se rendre compte de son ignorance sur son pays, plus tard, au lycée Fénelon à Paris quand elle a dû faire une exposition sur un auteur de son pays et plus tard elle allait entendre les terribles réalités de la colonisation pour la première fois à la Sorbonne.

Elle a couru chez son frère pour qu'il l'aide, qu'il lui conseille un auteur de son pays pour son exposé et c'est là qu'elle a découvert La Rue Cases-Nègres de Joseph Zobel, l'écrivain martiniquais. Elle a été profondément touchée par l'histoire du petit José qui vit en Martinique avec sa grand-mère qui travaille

⁵⁵ Ibid.

dans les champs de canne à sucre. Suite à la lecture de ce livre qui lui était tout à fait exotique, elle commence à questionner à nouveau sa relation avec son pays, l'esclavage, l'oppression coloniale et de l'exploitation de l'homme par l'homme. La lecture de Zobel « *lui avait ouvert les yeux* ». Enfin, elle s'est rendue compte que son milieu bourgeois, comme Frantz Fanon le précisait, était le responsable de son « aliénation ».

« Alors j'ai compris que le milieu auquel j'appartenais n'avait rien de rien à offrir et j'ai commencé de le prendre en grippe. À cause de lui, j'étais sans saveur ni parfum, un mauvais décalque des petits Français que je côtoyais. » ⁵⁶(*Le cœur à rire et à pleurer* p.103)

3.2 LA RECHERCHE DES RACINES : RENCONTRE AVEC LES ŒUVRES DE CESAIRE ET DE FANON

A la recherche de ses racines, elle est partie en Afrique pour se chercher elle-même. Après avoir voyagé en Afrique pour trouver ses origines, elle s'est rendue compte que le mot origine ne voulait pas dire grand-chose pour elle. Se focaliser sur ses origines et se fermer au reste du monde était une erreur selon Condé. Elle avait compris que le plus important était d'être soi-même, arriver à soi-même.

Maryse Condé a affirmé, dans un entretien avec Françoise Pfaff : « c'est l'errance qui amène la créativité. L'enracinement est très mauvais au fond. Il faut absolument être errant, multiple, au-dehors et au-dedans. Nomade ».

⁵⁶ Condé, M. (2001). *Le Cœur à rire et à pleurer: Souvenirs de mon enfance*. Pocket.

En rencontrant les livres d'Aimé Césaire, elle a compris que la couleur avait un sens et que d'être noir c'est d'avoir un passé différent, des racines différentes. Césaire défendait que tous les noirs étaient d'origine africaine, il n'y avait ni martiniquais, ni guadeloupéens, ni guyanais. Il n'y avait que des noirs qui venaient de l'Afrique. Fanon, au contraire, disait que le nègre était une invention de l'Europe. S'il n'y avait pas l'Europe, s'il n'y avait pas le monde blanc, ils seraient tous différents. Fanon a détruit alors le socle de la négritude qui défendait l'idée de l'identité commune. Condé était donc plus Fanonienne que Césairienne dans ce sens. Cependant, sa première rencontre avec *Peau noire, masques blancs* de Fanon n'était pas si positive. Dans un entretien, Maryse Condé a parlé de cette rencontre de manière suivante :

« J'ai lu aussi Fanon sans le comprendre. Je l'ai haï parce que c'était *Peau noire, masques blancs* que je n'ai pas du tout compris, que j'ai pris comme un livre de dénonciation des Antillais. Je n'ai pas vu qu'il y avait une analyse d'une aliénation dont j'étais un exemple éclatant. »⁵⁷

Dans un documentaire réalisé en 1995 par Isaac Julien, intitulé *Frantz Fanon : Black Skin, White Masks*, lorsque la parole lui est donnée, elle explique les raisons de cette haine. Elle pensait que le portrait des habitants des colonies françaises peint par Fanon ne correspondait pas du tout la réalité. Elle ne se sentait pas du tout pathologiquement aliénées, pleins de complexes d'infériorité et incapables d'accepter sa race. Dans cette période, elle s'est construite avec son « masque » comme détachée de son identité collective de femme noire, ce qui est particulièrement évident lorsqu'elle s'identifie comme une bourgeoise antillaise et une étudiante prestigieuse, deux caractéristiques qu'elle utilise pour se séparer psychologiquement du reste de sa race. Mais selon Fanon et son idée du complexe d'infériorité, sous le masque noir de Condé, son sens de l'identité était tellement étouffé que leur refus flagrant d'accepter son travail

⁵⁷ Condé, Maryse, « Aimé Césaire et Frantz Fanon, vu par Maryse Condé », , 1'43, (Consulté le 4 avril 2024)

indiquait à quel point les effets psychologiques du colonialisme étaient répandus en elle à cette époque-là.⁵⁸ Cependant, plus tard, lors d'une conférence à l'Université de Columbia aux États-Unis, elle allait avouer que Fanon était l'écrivain qui l'avait le plus influencée.

3.3 LES TRACES DE FANON DANS LES ŒUVRES DE CONDÉ

Il est possible de tracer les influences Fanoniennes dans les œuvres de Condé. Dans *Moi, Tituba sorcière...* nous rencontrons deux fois des références plus ou moins ouvertes aux « masques ». Lorsque la maîtresse Susanna Endicott est alitée, John Indien profite de cette situation pour organiser une grande fête chez elle. Les nègres et les négresses dansaient, chantaient, s'amusaient mais Tituba qui n'était pas habituée à tout cela n'avait pas l'air d'être contente. C'est là que John Indien lui dit:

« Ne fais pas cette tête-là, sinon mes amis diront que tu fais la fière. Ils diront que ta peau est noire mais que par-dessus tu portes masque blanc... » (p.56)⁵⁹

Plus tard, lorsque Tituba est déçue des comportements hostiles de la petite Betsy et Elizabeth Parris, malgré l'affection qu'elle portait pour elles, John Indien l'accuse de ne pas comprendre le monde des Blancs. Il lui dit que c'est en vain d'attendre d'être aimé ou estimé. Tituba accuse John d'être une marionnette à son tour. Il lui répond:

⁵⁸ Gonzalez, P. (2022). *The changing evaluations of Black Skin, White Masks throughout history*. CUNY Lehman College.

⁵⁹ **Condé, M. (1986).** *Moi, Tituba sorcière...* Éditions Folio Mercure de France

« Je porte un masque, ma femme aux abois! Peint aux couleurs qu'ils désirent » (p.118)⁶⁰

Après être accusée de sorcellerie, elle échappe à la pendaison en avouant être une sorcière, elle sort de prison grâce un commerçant juif, Benjamin Cohen d'Azavado qui l'achète. Benjamin Cohen est décrit comme un homme très gentil, plein d'amour. Le lien d'amitié qui les unit se transforme rapidement en une relation romantique et sensuelle. Ils sont tous les deux victimes des valeurs puritaines de l'Amérique du XVIIe siècle, mêlées de racisme et de haine. Tous deux ont un passé chargé de douleur et d'exclusion, ce qui les rapproche l'un de l'autre. Mais cette complicité prend fin un soir où les neuf enfants de Cohen meurent brûlés dans leur maison incendiée par les habitants puritains antisémites de la ville. La représentation des juifs dans *Moi, Tituba sorcière...* nous rappelle encore une fois *Peau noire, masque blanc* de Fanon. Selon Fanon l'antisémitisme est une forme de racisme pas différent du racisme dont les Noirs sont victimes. Dans *Peau noire, masques blancs* Fanon dit: « Quand vous entendez dire du mal des *juifs*, dressez l'oreille, on parle de vous » (p.98)⁶¹ Il pense que les noirs et les juifs doivent résister, lutter ensemble contre toutes les formes d'antisémitismes et de racismes.

3.4 CONDÉ ET LA NÉGRITUDE

En 1946, Aimé Césaire a contribué à la loi qui faisait des Antilles des Doms. Condé précise que les guadeloupéens n'étaient plus des guadeloupéens. Ils sont tous devenus « domiens » (ancienne appellation pour les départements et

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Éditions du Seuil.

territoires d'outre-mer DOM-TOM). Le créole était interdit. Il y avait soit les des descendants des indiens, africains ou français.

Bien que Condé ait exprimé son admiration pour Aimé Césaire et l'ait considéré comme une figure littéraire et politique importante, comme nous l'avons déjà mentionné, elle avait des objections et des critiques à l'encontre du mouvement de la négritude et de la départementalisation. Tout d'abord, elle estimait que le mouvement de la négritude était susceptible d'engendrer une perception irréaliste et idéalisée de l'Afrique et ignorait les différentes expériences de l'identité noire. Selon Condé, le mouvement de la négritude était tellement axé sur l'identité africaine qu'il a méconnu la nature multicouche, multiculturelle et complexe des Caraïbes.

Les critiques de Condé à l'égard de Césaire ne se limitaient pas au mouvement de la négritude. Condé, qui défendait l'indépendance de la Guadeloupe, était également opposée à la départementalisation. Elle pensait que la départementalisation renforcerait l'assimilation et menacerait les pratiques locales du pays.

Il ne nous est malheureusement pas possible d'analyser en détail les nombreux ouvrages, articles et interviews que Maryse Condé a produits au cours de sa longue vie dans le contexte de ce mémoire. C'est pourquoi, jusqu'à présent, nous avons essayé d'aborder brièvement quelques concepts clés qui, selon nous, pourraient nous aider à comprendre la position de Condé lors de l'analyse de ses deux œuvres d'un point de vue écocritique.

CHAPITRE IV

4. L'ANALYSE DES DEUX ŒUVRES

Dans ce chapitre, notre objectif sera d'essayer de relever les représentations de la nature et les manières dont elles reflètent les réalités identitaires, sociales et historiques des Antilles dans les deux œuvres *Traversée de la Mangrove* et *Moi, Tituba sorcière...* de Maryse Condé. Nous allons essayer de démontrer l'importance des éléments naturels dans l'identité antillaise d'un point de vue écocritique, Pour ce faire, nous allons commencer par donner un bref aperçu de deux livres, ensuite nous allons essayer d'analyser les œuvres thème par thème.

4.1 TRAVERSÉE DE LA MANGROVE

Dans une interview donnée à la chaîne INA, lors de l'année de la parution de *Traversée de Mangrove* en 1989, Maryse Condé décrit son œuvre de manière suivante :

« C'est un voyage au bout de la nuit mais beaucoup plus loin de ça, dans le cœur des gens. Des fois depuis la naissance, des fois même avant la naissance et c'est un voyage à la fois dans le temps et dans les profondeurs de l'espace de nos cœurs, de nos âmes aussi. »

-Pourquoi la mangrove ?

« Parce que j'étais très frappée par l'importance de la mangrove en tant que phénomène d'environnement dans nos cultures. Je pense que c'est tout à fait caractéristique de nos pays, de notre pays et que finalement si on veut parler de la Guadeloupe, parler de la mangrove c'est essentiel. C'est un symbole : un lieu de vie, un lieu de mort, un lieu difficile à pénétrer, un lieu infranchissable et

en même temps attirant et ça m'a paru un peu comme le symbole de l'énigmatique côté de la réalité antillaise. »⁶²

Comme précise Vilma, lors d'une discussion avec Francis Sancher « On ne traverse pas la mangrove. On s'empale sur les racines des palétuviers. On s'enterre et on étouffe dans la boue saumâtre. » (p.192).⁶³ Certes, cette phrase de Vilma annonce peut-être la fin de l'existence mystérieuse de Francis Sancher à Rivière au Sel. Il semble que le seul but de ce mystérieux étranger venu à Rivière au Sel pour des raisons inconnues est « de s'empaler sur les racines des palétuviers, s'enterrer et étouffer dans la boue ». (p.9)

Le roman commence par la découverte du corps de Francis Sancher, couvert de boue, lors de la promenade matinale de la vieille institutrice Léocadie Timothée. « La face enfouie dans la boue grasse, les vêtements souillés, il était reconnaissable à sa carrure, et à sa tignasse bouclée poivre et sel. » (p.14) La mort de cet étranger qui avait été admiré par certains, envié ou détesté à mort par d'autres, semble provoquer une décomposition au sein des habitants de Rivière au Sel.

Nous sommes témoins de la condition humaine et de la réalité antillaise à travers les rencontres entre le défunt et les habitants de l'île. Le roman se compose des histoires de dix-neuf personnes qui ont côtoyé Francis Sancher de son vivant. Dans ces récits, Condé donne surtout la parole aux femmes, à Joby, un petit garçon et à Xantippe, l'aliéné de Rivière au Sel. Comme

⁶² INA. *Littérature: La traversée de la mangrove de Maryse Condé* [Video]. INA. <https://www.ina.fr/ina-eclair-actu/video/vdo19013640/litterature-la-traversee-de-la-mangrove-de-maryse-conde> (Consulté le 2 février 2024))

⁶³ Condé, M. (1989). *Traversée de la Mangrove*. Mercure de France.

technique narrative, elle opte pour « le narrateur présent ». Elle utilise la première personne pour les femmes, tandis que la troisième personne, la narratrice omnisciente qui raconte les hommes, ne leur donne la parole que lorsqu'elle le souhaite. Condé réussit à décentraliser et à déhiérarchiser l'utilisation de la troisième personne comme voix narrative principale pour la transmission d'informations fiables et crédibles. La structure circulaire du roman permet aux lecteurs de mieux connaître les personnages à travers les paroles des autres.

Selon Jatoo-Kaleo, l'utilisation de différentes perspectives dans la narration, la première et la troisième personne, est une stratégie adoptée par Condé afin de renverser « et la voix dominante des personnages masculins (à qui est traditionnellement réservé le dernier mot sur toute chose) et l'objectivité traditionnellement associée à la narration à la troisième personne ». Ainsi, les histoires écrites à la première personne s'avèrent plus authentiques que celles à la troisième personne.⁶⁴ L'utilisation de la première et de la troisième personne permet également de limiter ce que l'on sait de Sancher en raison de la structure non-linéaire des récits. Sancher reste donc « incompréhensible, fermé, hermétique et inscrutable ». Les témoignages à la première personne se concentrent sur le partage de leurs expériences avec Sancher et sa personnalité, tandis que les témoignages à la troisième personne sont basés sur des rumeurs et des commérages et fournissent un arrière-plan dont la fiabilité est très discutable. En effet, toutes les histoires sont mêlées l'une à l'autre, comme les racines enchevêtrées de la mangrove. Le symbole de la mangrove a une place centrale dans l'identité et la culture antillaise. Afin de mieux comprendre les reflets de la structure complexe des mangroves dans la littérature et la culture, il serait utile de se référer au concept de « rhizome » de Deleuze et Félix Guattari, que nous avons déjà abordé dans le premier chapitre de ce mémoire.

⁶⁴ Jatoo-Kaleo, B. A. (2013). Portrait de Francis Sancher ; portrait de rivière au sel : apport des voix et des témoignages polyvalents. *European Scientific Journal*, vol. 9, n. 5, pp. 171–182.

4.1.1 Le concept de rhizome de Deleuze et Guattari

Selon Deleuze et Guattari, il existe deux sortes de livres, les livres à racines arborescentes et les livres rhizomatiques ou fasciculaires. Deleuze et Guattari définissent le deuxième type ainsi :

« Cette fois, la racine principale a avorté, ou se détruit vers son extrémité ; vient se greffer sur elle une multiplicité immédiate et quelconque de racines secondaires qui prennent un grand développement. » (p.13)⁶⁵

Dans *Mille plateaux*, Deleuze et Guattari suggèrent que c'est ce deuxième type de livre qui est capable d'ouvrir de nouveaux modes de pensée et de relations au monde. A la différence du livre arborescent, hiérarchique et rigidement organisé, le rhizome renonce à cette systématisme prévisible au profit de l'imprévisible, du déterritorial et du contingent. Comme son nom l'indique, les exemples de telles structures sont tirés du monde naturel. « Il y a le meilleur et le pire dans le rhizome : la pomme de terre et le chiendent, la mauvaise herbe. Animal et plante, le chiendent, c'est le crab-grass. » (p.13)⁶⁶

Ainsi, contrairement à la structure arborescente qui privilégie certains aspects de la nature par rapport à d'autres, le rhizome promet de nouvelles perspectives pour l'écocritique et pour la compréhension de la société antillaise.

Dans l'ouvrage *Capitalisme et Schizophrénie 2, Mille plateaux* (1980) Deleuze et Guattari définit le rhizome de manière suivante :

⁶⁵ Deleuze, G., & Guattari, F. (1980). *Capitalisme et schizophrénie 2: Mille plateaux*. Les Éditions de Minuit.

⁶⁶ Ibid.

« Résumons les caractères principaux d'un rhizome : à la différence des arbres et de leurs racines, le rhizome connecte un point quelconque avec un autre point quelconque, et chacun de ses traits ne renvoie pas nécessairement à des traits de même nature, il met en jeu des régimes de signes très différents et même des états de non-signes. Le rhizome ne se laisse ramener ni à l'Un ni au multiple. (..) Ce qui est en question dans le rhizome, c'est un rapport avec la sexualité, mais aussi avec l'animal, avec le végétal, avec le monde, avec la politique, avec le livre, avec les choses de la nature et de l'artifice, tout différent du rapport arborescent : toutes sortes de « devenirs ». (p.30-31)⁶⁷

À partir de cette définition, il ne serait pas faux de dire que le concept de « rhizome » englobe également l'intégrité structurelle et narrative de *Traversée de la Mangrove*. Avec sa structure circulaire, l'œuvre entrelace la nature magique des Antilles avec l'histoire, l'identité, l'état psychologique, l'économie, la sexualité, les traumatismes, la politique et les superstitions de la société et, comme un « rhizome », « ne se laisse ramener ni à l'Un ni au multiple ».

Maxime Philippe nous explique le rhizome d'Édouard Glissant de manière suivante:

« le rhizome participe d'une volonté d'ancrer ses réflexions dans une réalité géographique et un contexte culturel spécifiques : l'espace de la Caraïbe et la culture créole. Glissant « repique » le rhizome dans le sol antillais. C'est pourquoi chez Glissant le rhizome se retrouve attelé à l'identité dans la notion d'« identité-rhizome », synonyme d'« identité-relation » (Glissant, Poétique 158). Glissant définit le rhizome, de façon apparemment paradoxale en regard du projet deleuzo-guattarien, comme une autre racine correspondant à l'expérience créole : « le rhizome est la racine qui s'étend à la rencontre d'autres racines » (Glissant, Introduction 59). »⁶⁸

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Philippe, M. (2020). *La mangrove et la littérature antillaise: Perpétuer le rhizome*. *L'Esprit Créateur*, 60(4), 54-67. <https://doi.org/10.1353/esp.2020.0050>

La société Guadeloupéenne ne représente aucune unité malgré les relations horizontales entre ses habitants : les békés méprisent les z'indiens, les nègres et les immigrés d'autres provenances ; les nègres détestent les nègres éduqués, les négropolitains, les immigrés et les z'indiens ; les habitants de Rivière au Sel, peu importe leur appartenance, déteste toutes les femmes impudiques, les handicapés et les étrangers. Mais en fait, la haine dirigée vers « l'autre » est en quelque sorte, le reflet de la haine de soi. Cette haine est le résultat des rêves non réalisés, des vies fanées et des désirs non satisfaits. Les malheurs des mères et des pères créent de nouveaux malheurs chez les enfants. Les péchés des ancêtres maudissent leurs descendants.

La pensée rhizomatique Condéenne refuse aussi les dichotomies noir/blanc, colonisateur/colonisé, maître/esclave et tout en acceptant les malheurs causés par l'esclavage et le colonialisme, elle refuse de rendre le passé colonial responsable de toutes les tragédies de la société.

4.2 MOI, TITUBA SORCIÈRE

Le roman commence par une scène de viol. Abena, la mère de Tituba, est violée par un marin britannique, devant les autres marins, sur un bateau nommé « *Christ the King* » qui partait pour l'île de Barbade, colonisée par les anglais en 1627. Tituba est le fruit de cet événement affreux, qu'elle considère comme « un acte de haine et de mépris » (p.13). Lorsqu'elle arrive à la Barbade, la mère de Tituba, qui n'a alors que 16 ans, est vendue à un riche propriétaire de plantation avec deux autres hommes noirs. Le propriétaire de la plantation, Darnell Davis, achète Abena pour qu'elle s'occupe de sa jeune épouse qui a des problèmes physiques et des troubles mentaux. Il attend que cet esclave la divertisse et la ramène à la vie. Au fil du temps, l'épouse de Darnell et Tituba, deux jeunes filles sans défense, se lient d'amitié, mais peu de temps après, le ventre de Tituba commence à grossir et il s'avère qu'elle est

enceinte. Darnell, très en colère face à cette situation, ignore les supplications de sa femme et donne Abena à Yao, l'un des esclaves qu'il a acheté. Yao est un jeune guerrier qui déteste sa vie d'esclave. Il a même tenté de se suicider à plusieurs reprises avec des racines de plantes vénéneuses. Avec l'entrée d'Abena dans sa vie, ses souffrances s'apaisent et les deux esclaves s'attachent l'un à l'autre avec amour. Selon Yao, Abena est un enfant humilié et l'humiliation de cet enfant « symbolisait celle de tout son peuple, défait, dispersé, vendu à l'encan. » (p.16) À sa naissance, c'est Yao qui donne son nom à Tituba. Il considère Tituba comme un enfant né de son amour. Yao est un homme idéaliste qui rêve souvent. Il croit qu'un jour ils seront libres et retourneront dans leur propre pays. Tituba décrit les premières années de sa vie comme étant sans histoires. Selon ses propres mots, elle découvre l'univers triste mais merveilleux qui l'entoure. Elle admire la nature extraordinaire de ses terres.

Au fil du temps, Tituba découvre que sa mère ne l'aime pas. Pour elle, son apparence lui rappelle le marin anglais, son humiliation et ses traumatismes. « Quand découvris-je que ma mère ne m'aimait pas ? Je lui rappelais à tout instant sa douleur et son humiliation. » (p.18) Heureusement pour Tituba, il y a Yao, qui ne lui fera pas ressentir le manque d'amour de sa mère. Un jour, sa mère quitte la maison pour aller travailler sur un terrain que le maître leur a donné et emmène Tituba avec elle. Ils y rencontrent le maître Darnell. En voyant Abena qui s'est épanouie et devenue belle, les yeux du maître s'illuminent et il tente de la violer au pied d'un arbre. Abena ordonne alors à Tituba de lui donner le couteau qu'elle a laissé tomber par terre et poignarde Darnell qui s'apprête à la violer. Après cet incident, ils pendent la mère de Tituba devant ses yeux. La petite Tituba voit le corps de sa mère tourner dans le vide. Quant à Yao, pour le punir du crime de son épouse, ils le vendent à une autre plantation, mais il se suicide en avalant sa langue en chemin. Donc, Tituba se retrouve toute seule à l'âge de 7 ans. Heureusement, grâce à la solidarité entre les esclaves, Tituba trouve refuge chez une vieille guérisseuse

nommée Man Yaya. Man Yaya lui enseigne les herbes, la façon de parler aux morts et d'autres secrets. Puis un jour Man Yaya quitte ce monde et Tituba se retrouve, à nouveau, seule dans le monde. Mais cette fois-ci elle se sent moins seule grâce à ses connaissances surnaturelles. Elle sait comment communiquer avec le monde des morts à tout moment, grâce aux apprentissages de Man Yaya. Elle passe ses journées dans sa cabane, loin de tout le monde et elle se sent libre et heureuse dans son monde. Un jour, le chemin de Tituba croise celui d'autres esclaves alors qu'elle s'approche des plantations à la recherche de ses poules et de son coq, qui se sont échappés lorsque son poulailler s'est effondré. Elle se sent bouleversée lorsqu'elle se rend compte que ces esclaves ont peur d'elle. Elle remarque leurs regards horrifiés et elle ne comprend pas la raison de cette peur. Après cet incident, elle commence à y réfléchir très souvent et elle décide qu'elle veut être aimée et appréciée par sa race. À cette fin, elle commence à s'approcher plus souvent des plantations. Petit à petit, elle commence à communiquer avec les autres noirs et elle parvient à se faire accepter. Un jour, elle rencontre un homme près des plantations. Cet homme s'appelle John Indien. Elle commence à penser à lui sans cesse. Suite à cette rencontre, sa maison, son refuge bien-aimé dont elle était si fière commence à lui sembler horrible. Sa décision est faite : elle a envie de partir avec John Indien. Bien que Man Yaya et son intuition lui disent de rester à l'écart, Tituba, qui succombe à ses impulsions et qui veut être acceptée par les autres, finit par s'installer chez Susanna Endicott, la maîtresse de John Indien. Susanna Endicott est une veuve sans âme, pâle, rigide...

Un jour, lorsqu'elle prend le thé avec d'autres femmes blanches, elles commencent à parler de Tituba, comme si elle n'était pas là. Elles commencent à l'insulter et elles avertissent Susanna Endicott en disant qu'elle avait des yeux de sorcière. Susanna Endicott est une femme chrétienne religieuse, comme la plupart des maîtres blancs. John Indien en disant que le seul devoir des esclaves est de survivre à Tituba, lui demande de répéter les mots suivants pour le convertir au christianisme « Je crois en Dieu, le père Tout-Puissant, Créateur du ciel et de la terre... » (p.46) mais Tituba refuse car ces mots ne signifient rien pour elle et ne correspondent pas du tout aux vérités que Man

Yaya lui a enseignées. La religion chrétienne représente ici la civilisation, en rupture avec la nature, tandis que l'animisme représente la religion noire, qui vit en harmonie avec la nature et respecte toute créature vivante. Endicott commence à donner des leçons de catéchisme à Tituba qu'elle voit comme une bête ignorante. Mais malheureusement elle apprend bientôt que la mère de Tituba a poignardé son maître et que Man Yaya, la guérisseuse du village, l'a élevée. Ensuite, elle commence à l'interroger avec scepticisme. Peu après, Tituba apprend de John Indien que les femmes accusées d'être des sorcières et de collaborer avec Satan sont brûlées sur la place, et elle commence à éprouver une haine grandissante pour Susanna Endicott, qui s'occupe de son cas. Sa haine devient si grande qu'elle désire de la tuer. Lors de sa rencontre avec Man Yaya, Man Yaya l'avertit de ne pas être esclave de sa haine, comme les Blancs. Elle lui propose de donner une maladie à la maitresse plutôt que de la tuer. Au bout d'un certain temps, Susanna Endicott se retrouve clouée au lit.

Un jour, Susanna Endicott appelle Tituba et John auprès d'elle et leur dit qu'elle sait que Tituba l'a rendue malade et qu'elle se vengera tôt ou tard. Le soir de ce jour-là, Tituba voit un homme vêtu de noir avec un regard très terne et effrayant et elle court tout de suite vers John Indien. Effrayée, elle lui dit qu'il vient de rencontrer Satan. Elle sent qu'il va lui arriver un malheur, mais elle reproche à Man Yaya d'être décédée avant qu'elle ne puisse exercer ses pouvoirs surnaturels à un niveau plus élevé et attend, impuissante, dans la détresse.

« Il y eut un cyclone cette nuit-là. Je l'entendis venir de loin, gagner en force et en vigueur. Le fromager du jardin tenta de résister et vers minuit y renonça, laissant tomber ses plus hautes branches dans un terrible fracas. Les bananiers quant à eux, se couchèrent docilement et au matin, ce fut un spectacle de désolation peu commun » (p.59)

Cette violente tempête, que Tituba sent venir de loin, préfigure une catastrophe qui va bouleverser leur vie. Peu après, Susanna Endicott convoque John et Tituba et leur annonce qu'elle est mourante et qu'elle a vendu ses esclaves à

un certain Samuel Parris. Tituba et John déménageront ensemble à Boston, aux États-Unis d'Amérique. Dévasté par cette nouvelle, John plaide en vain auprès de Susanna Endicott en larmes mais la décision a été prise. Tituba découvre que leur nouveau maître est cet homme effrayant qu'elle avait pris pour Satan. Enfin, John et Tituba embarquent sur un navire appelé *Blessing* et sont arrachés à leur terre.

Tituba a tellement peur de Samuel Parris qu'elle ne peut même pas regarder son visage. Elle se rend vite compte qu'elle n'est pas la seule à avoir peur de lui. La belle épouse de Parris, Elizabeth, partage la même crainte. Elizabeth est une femme gentille et aimante qui souffre d'une maladie inconnue. Très vite, une amitié se noue entre Elizabeth, Tituba et la fille d'Elizabeth.

Lorsqu'ils arrivent à Boston, ils voient un chat noir dans la maison « Je ne saurais décrire l'effet que ce malheureux chat noir reproduit sur les enfants aussi bien que sur Elizabeth et Samuel Parris. (p.73) Le chat noir qu'ils voient dans la maison à Boston a eu un effet néfaste sur toute la famille. Dans la nuit de ce jour, Elizabeth Parris tombe très malade. Tituba décide de recourir à ses pouvoirs surnaturels, mais elle est loin de la nature qui lui fournit ce dont elle a besoin pour ce travail. « Pourtant il me manquait les éléments nécessaires à pratiquer de mon art. Les arbres reposoirs des invisibles. Les condiments de leurs mets favoris Les plantes et les racines de la guérison. « (p.75) Alors elle décide d'utiliser les arbres et les plantes qu'elle voit autour d'elle et parvient à sauver Elizabeth Parris. Samuel Parris est un pasteur puritain qui n'est pas très riche. L'argent qu'il a économisé à la Barbade est également épuisé. Il s'attend à recevoir une paroisse de la part de ses confrères, mais malheureusement sa demande n'a pas encore été satisfaite. Alors, John Indien commence à travailler dans un bar pour gagner de l'argent et ce que John voit et apprend dans ce bar constitue le lien de Tituba avec le monde extérieur. Samuel Parris

fait peur à tout le monde lorsqu'il est à la maison mais quand il n'y est pas, les habitants de la maison Parris peuvent se sentir plus libres.

Quand Samuel Parris est absent, Tituba emmène les filles à *Long Wharf* pour s'y promener. Un jour, en revenant de ces promenades, ils assistent à une scène horrible. Une potence est dressée sur la place pour exécuter une vieille femme, et Tituba assiste à ce moment d'exécution. Soudain, elle s'effondre sur le sol et se met à pleurer, comme si ce n'était pas une vieille femme que l'on exécutait, mais sa mère Abena. L'un des enfants se mêle à la foule et apprend la raison de l'exécution : la vieille femme était accusée de sorcellerie ! Elle était accusée d'avoir ensorcelé une famille innocente. Cette scène d'exécution bouleverse Tituba. Peu après, elle se rend compte qu'elle est enceinte, mais pour elle, la maternité n'est pas un bonheur pour les esclaves. Elle doit absolument se débarrasser de cet enfant. Elle sait comment le faire, quelles plantes utiliser dans son pays mais à Boston tout lui semble étrange et elle ne sait pas quoi faire pour mettre une fin à sa grossesse dans ce nouveau pays. Alors, elle décide de quitter la maison et d'entrer dans la forêt près de la ville. Le fait qu'elle ait été arrachée à sa propre terre et emprisonnée dans une maison dans un pays qu'elle ne connaissait pas, et en plus dans une grande ville, n'a manifestement pas pu l'arracher à son essence et à la nature. Tituba entre dans la forêt et commence à explorer les plantes et les arbres. Tout d'un coup, elle entend une vieille femme l'appeler par son nom. Intriguée, elle demande à la femme comment elle la connaît et celle-ci lui répond qu'elle est Judah White, une amie de Man Yaya. Tout comme Man Yaya, elle fait découvrir à Tituba les plantes et la nature de cette nouvelle terre, lui apprend à utiliser leurs vertus et à guérir les maladies.

Peu de temps après, Samuel Parris apprend qu'il est nommé pasteur au village de Salem, mais cette nouvelle ne lui rend pas heureux car il a entendu dire que les habitants de Salem n'aimaient pas les prêtres et ne voulaient pas répondre

à leurs besoins. Le travail d'un pasteur à Salem n'est pas facile mais il doit accepter le poste quand même. Lorsqu'ils s'installent à Salem, Tituba est également choquée par l'atmosphère sombre du village. Elle est affectée par l'état de malaise et de noirceur des habitants, qui craignent constamment le mal de Satan et cherchent un bouc émissaire pour les mauvaises choses qui se produisent dans la ville. Tout le monde dans la ville pense que les Noirs sont liés à Satan à cause de la couleur de leur peau. La Barbade manque beaucoup à Tituba et elle essaie de satisfaire ce désir avec l'eau qu'elle remplit dans un bol. En regardant cette eau, elle voit la nature de son pays, les arbres, les vagues de la mer, les champs de canne à sucre, et même la vision de sa patrie, qu'elle emprisonne dans ce bol d'eau, lui réchauffe le cœur.

Tituba, se rendant compte que l'état mental et physique de Betsey, la petite fille de la maison, va de plus en plus mal, décide de lui donner un bain réparateur en lui faisant jurer de ne rien dire à personne. Après quelques jours de recherche, elle trouve ce qu'il lui faut et parvient à guérir petite Betsey.

Les filles de la maison, Abigail et Betsey, et les filles adolescentes des autres voisins de la ville se rassemblent constamment autour de Tituba et lui demandent de leur raconter des histoires de sorcellerie et de superpouvoirs. La plupart du temps Tituba obéit à ces demandes mais enfin, elle comprend que ces demandes ne sont pas vraiment innocentes. Les filles, comme leurs parents, considèrent Tituba comme une sorcière en raison de la couleur de sa peau et des histoires qu'elle raconte. Enfin, les filles commencent à accuser non seulement Tituba mais aussi d'autres femmes de la ville de sorcellerie. Betsey, la fille de Samuel Parris, et Abigail, sa nièce sont les premières à montrer des symptômes hystériques dans le village : elles commencent à faire des crises d'hystérie en se jetant par terre et en hurlant. Au bout d'un certain temps, l'hystérie et les crises chez les jeunes filles commencent à se propager dans tout le village.

La famille Parris et les autres habitants du village tiennent Tituba responsable de cette situation. Elle comprend que tous les habitants du village sont contre elle, malgré toutes les faveurs qu'elle leur a rendues. Même Elizabeth, la maîtresse de la maison dont elle soigne les maladies, et Betsey, sa fille, disent que Tituba est une sorcière et qu'elle est responsable de tous les malheurs dans le village.

Parris, ainsi que d'autres pasteurs des villes voisines, torturent Tituba et l'agressent sexuellement afin de lui faire avouer son crime. Tituba refuse d'avouer ou de leur donner les noms des autres « sorcières » du village. Elle est donc emmenée en prison. Elle est placée dans une cellule avec Sarah Goode et Sarah Osborne (les autres « sorcières » du village) qui se retournent immédiatement contre elle. Tituba est ensuite placée dans une cellule avec une belle jeune femme nommée Hester, qui a été emprisonnée pour adultère. Hester est une féministe cultivée qui se trouve, elle aussi, dans les marges de la société. Elle aide Tituba à préparer son procès pour pouvoir échapper à l'exécution. Le récit à la première personne est interrompu par le témoignage de Tituba lors du procès, extrait des archives. Dans son témoignage, Tituba accuse Goode et Osborne, mais personne d'autre. Après le procès, Parris félicite Tituba pour son excellent travail de collaboration. Elle se sent horrifiée de cette félicitation. Elle apprend peu de temps après que la vague d'accusations de sorcellerie dans le village de Salem prend une ampleur plus grande. Certaines des personnes les plus respectées du village sont exécutées pour la sorcellerie. À sa grande consternation, Tituba apprend que John Indien, déterminé à « survivre » à tout prix, a rejoint les rangs des accusateurs. Enfin, au fil du temps, le chaos se calme et Tituba est vendue à un marchand juif nommé Benjamin Cohen d'Azevedo. Benjamin vient de perdre sa femme et il a besoin de quelqu'un pour s'occuper de ses neuf enfants. L'amitié entre Tituba et Benjamin se transforme avec le temps et ils finissent par devenir amants. Une nuit, les villageois, rongés par l'antisémitisme et le racisme brûlent la maison des d'Azevedo. Benjamin et Tituba survivent, mais tous les enfants

meurent. Benjamin culpabilise de cette tragédie et tombant dans un état de déprime, il libère Tituba en lui donnant un billet pour la Barbade. Sur le bateau, Tituba rencontre Deodatus, un esclave qui connaissait sa mère.

À son arrivée à la Barbade, Tituba se rend compte qu'elle ne connaît plus personne sur l'île. Deodatus la présente à un groupe de marrons (d'anciens esclaves qui se sont échappés dans les collines). Christopher, le chef des marrons, a entendu dire que Tituba avait des pouvoirs magiques et il espère qu'elle le rendra « invincible ». Tous deux deviennent amants. Lorsque Tituba dit à Christopher que « la mort est une porte que personne ne peut fermer », il devient froid et cruel ; elle le quitte et retourne à son ancienne cabane. Peu après, Tituba se rend compte qu'elle est enceinte. À la même époque, elle commence à s'occuper d'un jeune esclave, Iphigene, qui a failli être battu à mort par un surveillant blanc.

Souhaitant un monde meilleur pour son enfant, Tituba et Iphigene préparent une révolte, mais avant que leur plan n'aboutisse, les esclavagistes blancs les exécutent tous les deux. Tituba se dit que, bien que les archives ne parlent que très peu d'elle, elle vit dans les souvenirs de ceux qu'elle a aidés à guérir, et que sa « chanson » peut être entendue dans « le crépitement d'un feu entre quatre pierres, le murmure de la rivière aux couleurs de l'arc-en-ciel, et le bruit du vent ».

A travers cet ouvrage, inspiré d'un personnage historique, nous assistons aux dures réalités coloniales. Les malheurs des « autres », des « marginalisés » de la société et leur lutte pour survivre et exister. Dans une interview réalisée en 1992, Condé refuse les critiques qui considèrent *Moi, Tituba sorcière...* comme un livre historique :

« Pour moi, Tituba n'est pas un roman historique. Tituba est tout le contraire d'un roman historique. Je ne me suis pas du tout intéressée à ce qu'aurait pu être sa vraie vie. J'avais quelques documents précis : sa déposition. C'est la seule partie historique du roman, et je n'étais pas intéressée à obtenir plus que cela. J'ai vraiment inventé Tituba. Je lui ai donné une enfance, une adolescence et une vieillesse. (Scarboro 200-01)⁶⁹

Selon Gema Ortega, *Moi, Tituba sorcière...* n'est ni un texte féministe, ni une condamnation de l'esclavage, ni un récit traditionnel sur l'esclavagisme et enfin, ni une œuvre postcoloniale. Le travail de Condé cherche à se distancier de tout type de modèle discursif, qu'ils soient inspirés par le colonialisme, la négritude, la créolité, le féminisme ou le nationalisme ethnique. Les récits statiques limitent la conscience individuelle et les représentations artistiques. Le roman de Condé remet en question ces discours dominants en établissant un « combat » dialogique dans le sens Bakhtinien entre eux. Selon Ortega, le personnage de Tituba transcende ce que Bakhtin appelle l'hétéroglossie - la tension entre différentes visions du monde - en élaborant un récit d'identité caractérisé par son hybridité.⁷⁰

En effet, l'œuvre de Condé ne peut être réfléchi séparée de sa vie, sa personnalité et son identité. Condé est connue pour ses positions quelque peu excentriques et son rejet de toute sorte de clichés intellectuels, par conséquent, il n'est pas possible d'évaluer ses œuvres d'un point de vue stéréotypé.

⁶⁹ “For me, Tituba is not a historical novel. Tituba is just the opposite of a historical novel. I was not interested at all in what her real life could have been. I had a few precise documents : her deposition testimony. It forms the only historical part of the novel, and I was not interested in getting anything more than that. I really invented Tituba. I gave her a childhood, an adolescence, and old age.” Traduction faite par nous

⁷⁰ Ortega, G. (2014). The Art of Hybridity: Maryse Condé's *Tituba*. *The Journal of the Midwest Modern Language Association*, 47(2), 113–136. <http://www.jstor.org/stable/44066192>

Bien qu'il soit difficile de faire des affirmations définitives sur les œuvres de Condé, la présence d'éléments de la nature, qui jouent un rôle majeur dans l'identité animiste des Antilles, est tout à fait évidente dans ses œuvres.

Comme le précise Lawrence Buell,

« L'environnement naturel en tant que réalité empirique a été mis au service des intérêts humains, et l'un de ces intérêts a servi à renforcer symboliquement la soumission des groupes privés de pouvoir : les non-Blancs, les femmes et les enfants. A ce stade, la théorie postcoloniale aide à conceptualiser la manière dont un locuteur noir dans un contexte de suprématie blanche est à la fois un autre marginalisé, colonisé sur la base de son association avec la nature, et un sujet social impliqué dans l'exploitation collective de la nature par l'homme. En outre, il permet d'analyser comment la tentative de parler de la nature ou même de parler « pour » la nature change si le sujet parlant est lui-même marginalisé.⁷¹

C'est dans ce contexte que notre but sera d'essayer d'analyser la présence des éléments naturels d'un point de vue écocritique, en profitant de la pensée rhizomatique, dans les œuvres *Traversée de la Mangrove* et *Moi, Tituba sorcière...* de Maryse Condé.

⁷¹ Gerhardt, C. (2002). *The Greening of African-American Landscapes: Where Ecocriticism Meets Post-Colonial Theory*. *The Mississippi Quarterly*, 55(4), 515–533.
<http://www.jstor.org/stable/26476657>

4.3 LA FORÊT EN TANT QUE REFUGE, TEMPLE ET LIEU DE SAVOIRS

L'image de la forêt occupe une place importante dans la littérature occidentale. Si l'on part du principe que les premières rencontres des enfants avec les œuvres de fiction sont les contes de fées, il est possible de parler d'une image qui se forme indépendamment de l'expérience de la nature vécue par l'enfant, au cours des premières années de l'existence humaine. Dans l'esprit des enfants qui ont grandi avec les contes de fées, la forêt est tantôt un lieu inquiétant où se cachent des géants, des fées et des esprits, tantôt un refuge qui mobilise ses pouvoirs protecteurs et sécurisants pour protéger les bons des mauvais, tantôt un refuge qui symbolise le repli sur soi et l'isolement du monde.

Les forêts représentent également la sauvagerie, la primitivité et l'intouchabilité. L'image de la forêt nous rappelle l'époque précédant la culture des plantations qui instrumentalise la terre, le temps où l'homme ne dominait pas la nature, il ne détruisait pas encore les forêts afin d'avoir plus de terres agricoles. Bien avant le temps où la relation forêt-homme était réduite à une dimension purement utilitaire et n'était perçue que comme un lieu d'approvisionnement en matières premières.

À cet égard, l'image de la forêt, en particulier dans les anciennes colonies, ne peut être séparée de la réalité coloniale. La forêt symbolise l'essence, la culture, l'identité et aussi l'identité raciale. Le capitalisme et la colonisation ont eu des conséquences très graves sur la nature des anciennes colonies : pensée comme des ressources inépuisables, les forêts et la diversité écologique et biologique étaient menacées par les colons. Les forêts étaient perçues comme des obstacles au-devant le développement : il fallait les dominer, les exploiter et les domestiquer tout comme les « nègres ». La

domestication de la nature sauvage fait donc partie du processus colonial ; à la fois pour des motifs pragmatiques, à la fois pour des raisons culturelles. Endommager la forêt est en même temps couper le lien symbolique entre le présent et le passé en empêchant le dialogue entre les « nègres » et leurs ancêtres. Cela symbolise en même temps une rupture dans la mémoire collective. D'ailleurs, elle incarne aussi la liberté et la résistance. Les révolutionnaires se cachent dans les forêts ; ils y campent et planifient les détails de leur résistance, loin des forces opprimantes. La forêt est aussi guérisseuse avec les différentes plantes qu'elle offre généreusement à ses filles et à ses fils. C'est un lieu de guérison, à la fois physique et mentale.

Dans son ouvrage, *L'esclave et les plantations*, P. Hroděj décrit les forêts en tant que lieux d'espoir et de refuge pour les esclaves :

« Les soins du corps et de l'âme se rejoignent dans la forêt. La forêt apporte les nourritures temporelles et spirituelles. Lorsque les esclaves souffrent de l'âpreté de leur existence, la forêt leur fournit à la fois un espoir et un refuge. Elle est aussi un moyen de retrouver le passé, de rejoindre l'univers des Ancêtres et les souvenirs d'un Monde trop éloigné, mais toujours présent : l'Afrique.⁷²

Francis Sancher retourne à Rivière au Sel, au village de ses ancêtres après avoir parcouru le monde. Il essaye d'écrire un livre qu'il ne finira jamais, dont le nom est *Traversée de la mangrove*. Nous avons l'impression qu'il y attend la mort, il veut mourir pour les péchés de ses ancêtres (« À l'en croire, Francis Sancher se prendrait pour le descendant d'un béké maudit par ses esclaves et revenant errer sur les lieux de ses crimes passés. ») (p.224) Il n'a aucune envie d'avoir des enfants et de perpétuer son sang maudit. (« Je suis venu mettre un point final, terminer, oui, terminer une race maudite » (p. 87).

⁷² (Hatzenberger, F. (2009). La forêt antillaise, lieu de souffrance et d'espérance. In P. Hroděj (éd.), *L'esclave et les plantations* (1-). Presses universitaires de Rennes. <https://doi.org/10.4000/books.pur.97643>

Cet homme qui est décrit comme un « mahogany » « corpulent, massif, haut comme un mahogany, le poil abondant, bouclé et déjà grisonnant... » (p.30) ne veut pas que ces racines aillent plus loin et pourtant, lors de ses contemplations dans la forêt, il est toujours assis sur les racines ou sur les troncs d'un arbre, à la recherche d'un lien ombilical avec la terre et ses ancêtres.

« Un mulâtre foncé, robuste, les cheveux trop grisonnants pour son visage que ne marquait aucune ride, était assis sur un tronc d'arbre à l'entrée de la trace et semblait loin, loin, de la terre des vivants. » (p.150)

La plupart des rencontres entre les habitants du Rivière au Sel et Francis Sancher ont lieu dans la forêt. Nous avons l'impression que la forêt est le seul endroit où Sancher arrive à sentir un peu de sérénité. Il s'éloigne du monde et il disparaît dans ses pensées. C'est dans la forêt qu'il cherche ses ancêtres et il essaye de communiquer avec eux. « en vérité, il était tombé sur Francis Sancher. Un petit matin, dans la trace Saint-Charles, assis sur un tronc d'arbre. » (p.154)

Dans l'œuvre de Condé, la forêt est un lieu de retour à soi, de réflexion, d'évasion des problèmes du monde et des hommes. Pour Xantippe, Mira, Francis Sancher dans *Traversée de Mangrove* et pour Tituba dans *Moi, Tituba sorcière..*, la forêt est à la fois un refuge et un lieu sacré qui les berce. Man Yaya apprend à Tituba que tout ce qu'elle voit autour d'elle est vivant, que tout a une âme. « Elle m'apprit que tout vit, tout a une âme, un souffle. Que tout doit être respecté. Que l'homme n'est pas un maître parcourant à cheval son royaume. » (p.22). Dans son ouvrage *Les derniers rois mages* (1992), Condé décrit la forêt ainsi:

« La forêt secoue le feuillage et souffle : « je suis la plus vieille ». Et c'est vrai qu'elle a toujours été là, la forêt. Les Vieux disent qu'au temps où l'homme n'était pas plus qu'une raclure grise, tout juste bonne à gigoter sur le bord dur et gris de l'océan, elle était déjà là. Quand tous les morceaux de la terre étaient déjà là attachés bout à bout les uns aux autres, elle était là. [...] La forêt est forteresse [...] la forêt donne à chacun pour se nourrir [...] » (Condé 1992 : 89-90).

Pour les colonisés, coupés de leur essence par l'imposition d'un mode de vie que les Blancs définissent comme civilisé, la forêt reflète également la nostalgie d'un passé dont ils savent qu'il ne reviendra jamais. Ce n'est pas seulement leur culture et leur caractère que les Blancs corrompent, ils empoisonnent aussi leur terre.

« Du temps où son père lui parlait, avant que la jalousie et la haine n'empoisonnent l'air autour d'eux, il lui expliquait qu'autrefois, quand la main brutale des hommes ne les avait pas déflorés, les bois de Guadeloupe regorgeaient de toutes qualités d'oiseaux. » (Condé 1989 : 66)

« Il paraît qu'avant, quand papa était petit, le bassin était plein d'eau qui descendait claire de la montagne et serpentait à travers notre propriété. Les bonnes y remplissaient leurs potiches, car en ce temps-là, à ce qu'on dit, on n'avait pas besoin de Frigidaires. Puis un cultivateur a détourné l'eau pour arroser sa bananeraie et, depuis, le bassin est à sec. Au fond, juste un peu de mousse et du lichen » (Condé 1989 : 94)

Joby et Artistide aspirent à un passé qu'ils n'ont jamais vu et ne verront jamais. Dans ces représentations, il est possible de voir l'importance de la nature dans la conscience collective antillaise. Cette conscience écologique se présente sous forme de nostalgie chez les insulaires, contrairement aux Blancs qui ne pensent qu'à dominer la nature, les hommes et les animaux.

Heureusement, il y a des endroits qui ne sont pas fréquentés par les blancs, trop occupés à se soucier de devenir riche dans leurs plantations. Les montagnes, les sentiers difficiles à parcourir, la ravine et, bien sûr, les profondeurs de la jungle, ne sont pas des endroits où nous rencontrons les blancs dans les œuvres de Condé.

« De la montagne, il connaissait chaque trace, chaque sentier. Il avait suivi son chemin préféré, la trace Saint-Charles qui commence à Bois Sergent, se perd à travers la forêt hygrophile et bute pour finir sur le cratère de la Soufrière dans la moiteur et les vapeurs mauves. Ce n'est que là qu'il se sentait bien, parmi les grands arbres, marbri, châtaignier grande feuille, gommier blanc, acomat-boucan, bois la soie. Il se coulait dans leurs ombres sereines, silencieuses, à peine trouées de pépiements d'oiseaux. » (Condé : 1989 : 66)

Alors que Tituba, arrachée de ses terres et donc de ses connaissances naturelles et spirituelles, s'apprête à entrer dans la forêt près de Boston dans l'espoir de les retrouver, un homme blanc sur un cheval apparaît et lui demande : « Hé, négresse ! Est-ce que tu n'as pas peur des Indiens? » et elle lui répond dans sa tête « Les Indiens ? Je les redoutais moins ces « sauvages » que les êtres civilisés parmi lesquels je vivais qui pendaient les vieillards aux arbres. » (p.84)

Les Noirs et les Indiens, que les Blancs marginalisent et justifient leur destruction et leur domination en les qualifiant de sauvages, ne sont pas les seules victimes. La nature sauvage a aussi sa part dans ce motif de peur, de marginalisation et de destruction. Tituba remet ici en question la définition du « sauvage » et continue à s'aventurer sans crainte dans les profondeurs de la nature, pour y retrouver de nouveau la connaissance et le pouvoir qu'elle possède en elle-même, mais que les Blancs n'ont pas. Ce pouvoir est peut-être la seule chose que les Blancs ne peuvent pas lui enlever.

A travers les personnages Condéens, nous voyons que dans l'imaginaire antillais, la forêt devient une espace commune où les membres de la société, en quête d'identité, se réfugient et trouvent un sentiment d'appartenance. La forêt est le lieu de la transmission des savoirs, des mythologies collectives donc, en quelque sorte, un lieu de sagesse. Christian Jacob explique que :

« les savoirs constituent d'ailleurs une dimension centrale des lieux de mémoire, car la mémoire se transmet et s'actualise grâce à la reproduction et à la transmission de récits fondateurs, de savoir-faire, de manières de dire, d'une mythologie collective ». ⁷³

La forêt est le tombeau des ancêtres mais aussi le lieu de la renaissance. La forêt et la mangrove se trouvent donc à l'intersection de tout : la mort, la vie, l'identité, l'interdit, l'amour, la peur, l'histoire, l'abri etc. Patrick Chamoiseau identifie la mangrove, dans sa lecture de la *Traversée de la mangrove*, à l'espace de la conscience collective (Chamoiseau, 1991, p. 390).

4.3.1 Les arbres, les troncs, les racines

En lisant les ouvrages de Condé, le lecteur ne peut qu'admirer sa maîtrise de la faune et de la flore des Caraïbes. Pour Condé, les arbres ne sont pas que des arbres et les plantes ne sont pas que des plantes. À travers ses personnages, elle nous informe de la diversité végétale et naturelle des îles antillaises et des noms uniques de chaque plante, fleur et arbre. L'une des raisons pour lesquelles Condé est si sensible et méticuleuse dans ses descriptions de la nature est peut-être son respect pour la vie des Antillais et leur coexistence avec la nature, ainsi que son désir de partager l'importance du caractère unique de leur terre.

⁷³ Jacob, C. (2014). *Qu'est-ce qu'un lieu de savoir ?* (1-). OpenEdition Press.
<https://doi.org/10.4000/books.oep.423>

Jean-Georges Chali, dans son article transdisciplinaire intitulé *Place et rôle des plantes dans l'imaginaire de Maryse Condé : le cas de Tituba sorcière de Salem* relève et classe les plantes, les fleurs et les arbres par familles et par espèces afin de déterminer leurs rôles et fonctions dans les sociétés caribéennes. Chali explique :

« Le texte de Maryse Condé est riche en informations tant sur les données arboricoles que sur les traditions des îles de la Caraïbe et tout particulièrement l'île de la Barbade. Nous pouvons constater que l'auteure inscrit le développement de sa trame narrative dans un milieu dont elle maîtrise parfaitement les caractéristiques tant historiques que géographiques. On peut dire ici que le positionnement de l'œuvre romanesque correspond à une volonté de répondre à une exigence identitaire et traduit bien une quête d'enracinement dans un espace géographique, une zone qui s'étend de la Caraïbe à l'Amérique du Nord. On peut parler, dans cette démarche, de croisements de points de vue, ce qui permet à l'auteure de clamer et de faire porter à son écriture la marque de l'hybridation et de l'agglutination des différentes données géomorphologiques qui donnent naissance à un être nouveau à travers le principe de l'altérité. La nature participe de ce phénomène de réappropriation d'un espace beaucoup plus large que celui de l'île étriquée. » (Chali : 2017)⁷⁴

Comme nous l'avons déjà mentionné, les arbres représentent les racines, le lien avec les ancêtres et les forces spirituelles et sont une source de guérison. Ils prennent soin et maternent les enfants qui n'ont pas de parents ou qui ne reçoivent pas l'amour dont ils ont besoin de la part de leur mère. Par leur ombre, leur parfum et les fruits qu'ils offrent, ils procurent aux enfants et aux adultes des Antilles une paix qu'ils avaient oubliée.

« Les arbres sont nos seuls amis. Depuis l'Afrique, ils soignent nos corps et nos âmes- Leur odeur est magie, vertu du grand temps reconquis. Quand j'étais petit, ma maman me couchait sous l'ombrage de leurs feuilles et le soleil jouait à cache-cache au-dessus de ma figure. Quand je suis devenu nèg-mawon, leurs troncs me barraient (Condé : 1989 : p. 241)

⁷⁴ Chali, J.-G. (2017). Place et rôle des plantes dans l'imaginaire de Maryse Condé : Le cas de *Tituba sorcière de Salem*. *Biodiversités et gestion des territoires*, 17(3).

Ayant tout perdu et exclu de la société, le pauvre Xantippe se réfugie dans la nature. Il nomme tous les arbres de son pays, les appelle et ils répondent à ses appels. Les arbres sont ses seuls amis.

En fait, Xantippe n'est pas le seul être solitaire. Nous constatons que presque tous les personnages de Condé souffrent d'une grande solitude. Les membres de la société antillaise sont jaloux, querelleurs, exclusifs et critiques.

« Dès qu'on avait entendu que c'était un Cubain, papa avait déclaré qu'il y avait trop d'étrangers en Guadeloupe et qu'il aurait fallu l'expulser avec tous ces Dominicains et ces Haïtiens. » (Condé : 1989 : 95)

Dans une société où tout le monde se déteste secrètement, la nature se manifeste comme un abri et les arbres y sont toujours présents avec leur grande sagesse. En outre, la relation entre les personnages Condéens et la nature est assez organique. C'est comme si leur propre existence est reliée à la forêt par un cordon ombilical. La plupart des personnages possèdent une vaste connaissance des éléments naturels tels que les montagnes, les arbres, les fleurs et les plantes. Cela renforce leur sentiment de l'appartenance à la nature.

« Je suis entré dans les bois. J'aime l'ombre verte entre les troncs, couleur clair de lune. Là, je n'ai pas peur, car je connais chaque pié-bwa par son nom. » (Condé : 1989 : 96).

4.3.2 Les plantes guérisseuses

Dans l'œuvre de Condé les plantes ont divers rôles : elles soignent, protègent, nourrissent, donnent la vie et la mort. Les pratiques spirituelles sont toujours liées à la connaissance des vertus des plantes. Quand la petite Tituba se réfugie chez Man Yaya, la vieille femme lui enseigne les plantes et leurs utilisations afin qu'elle maîtrise son art.

« Man Yaya m'apprit les plantes. Celles qui donnent le sommeil. Celles qui guérissent plaies et ulcères. Celles qui font avouer les voleurs. Celles qui calment les épileptiques et les plongent dans un bienheureux repos. Celles qui mettent sur les lèvres des furieux, des désespérés et des suicidaires des paroles d'espoir. » (p.22)

C'est comme si la solution à tous les problèmes du monde était offerte aux hommes par la nature. Les plantes offrent un remède à tous les maux, sauf la mort.

Dans *Traversée de la Mangrove*, Man Sonson, la vieille guérisseuse du village, se promène dans la forêt au petit matin à la recherche de plantes médicinales.

« Je regarde du côté de la mer pour savoir de quelle couleur sera la journée avant de m'enfoncer dans les bois pour chercher les plantes qui soulagent les douleurs de mes vieux os. » (p.60)

D'ailleurs, sa première rencontre avec Francis Sancher a lieu lors d'une de ces promenades matinales dans les bois, comme la plupart des autres rencontres. Saluant Man Sonson poliment, Sancher commence à parler de plantes.

« -Chez vous, comment appelle-t-on cette plante-là ?

J'ai répondu : -Laissez-moi sentir ! Ça, c'est de l'herbe queue-de-chat.

-Moi, je la connais sous le nom de « diviri ». C'est radical pour les diarrhées. » (p.86)

Man Sonson est très surprise par les connaissances en matière de plantes de ce mystérieux étranger qui vient au village et fait parler de lui pour d'autres choses. Interrogeant la source de ce savoir, Man Sonson apprend que Sancher a été médecin et qu'il a appris à soigner par les plantes certains de ses patients qui n'avaient pas les moyens d'acheter des médicaments.

Judah White, l'amie de Man Yaya qui retrouve Tituba dans la forêt près de Boston arrive à son secours pour l'aider à apprendre cette fois-ci, les plantes qui se trouvent au Massachusetts.

« Pendant l'hiver, pour prévenir les ennuis causés par le froid, boire des infusions de ciguë. (Attention, le jus est mortel et peut être utilisé à d'autres fins.) Pour éviter l'arthrite, porter à l'annulaire de la main gauche un anneau fait de pomme de terre crue. Toutes les blessures peuvent être soignées par des emplâtres de feuilles de choux et les ampoules par la purée de navet cru. En cas de bronchite aiguë, placer la peau d'un chat noir sur la poitrine du malade. Rage de dent : si possible mâcher des feuilles de tabac. Faire de même en cas de maux d'oreille. Pour toutes les diarrhées : trois fois par jour, des infusions de mûres. » (p.85)

Une fois initiée comme guérisseuse, même si elle est coupée de sa propre terre, l'appel de la nature et des forces spirituelles ne semble jamais cesser. Pendant longtemps, Tituba est privée des matériaux nécessaires qu'elle peut utiliser -ce qui limite sa pratique- et enfin avec l'aide de Judah, elle pourra reprendre là où elle s'est arrêtée.

Un jour, alors que Tituba se rend à nouveau dans les bois pour cueillir des plantes, elle voit les habitants du village de Salem se pencher maladroitement sur quelques plantes et comprend immédiatement, de l'obscurité de leur visage, qu'ils n'ont l'intention d'utiliser les pouvoirs surnaturels que pour faire le mal. Elle se moque intérieurement d'eux parce qu'elle ne pense pas que ces gens aient le pouvoir de faire ce qu'ils veulent faire.

« Une ou deux fois, errant par la forêt, je rencontrais des habitants du village qui se penchaient maladroitement sur des herbes et des plantes avec des mines furtives qui révélaient les desseins de leurs cœurs. Cela m'amusement fort. L'art de nuire est complexe. S'il s'appuie sur la connaissance des plantes, celle-ci doit être associée à un pouvoir d'agir sur des forces, évanescences comme l'air, d'abord rebelles et qu'il s'agit de conjurer. Ne se déclare pas sorcière qui veut! » (p.107)

Comme nous avons tenté de l'expliquer ci-dessus, les plantes occupent une place très importante dans ces deux œuvres de Condé. Nous pouvons classer les utilisations des plantes en trois catégories : celles qui sont bonnes pour le corps, celles qui sont bonnes pour les maladies mentales et celles qui sont utilisées pour éveiller les pouvoirs surnaturels. Il faut absolument que la guérisseuse ait des plantes qu'elle pourra utiliser dans ses pratiques dans son jardin. Ces plantes présentent aussi des vertus protectrices et c'est toujours bien de les avoir autour de sa maison.

Il serait peut-être possible de proposer une quatrième catégorie : certaines plantes, arbres et fleurs sont également disponibles pour embellir l'environnement et nourrir les âmes des mortels qui les contemplent, de leur beauté. Il est clair que la Pépinière de la famille Lameaulnes dans la *Traversée de la Mangrove* est destinée à ceux qui cherchent à mettre en valeur leur jardin avec des espèces florales précieuses. Nous voyons ici le contraste entre la nature sauvage et le paysage construit par l'homme. Il existe une grande différence en ce qui concerne l'approche de la nature entre les cultures animistes et proches de la nature et la culture occidentale coloniale. Pour l'Occident colonial, la nature est plutôt un objet de plaisir à être contemplée et apprécié de manière romantique, alors que dans les cultures animistes, elle est un sujet de vie, sur le même plan horizontal que les humains. Cette différence se présente chez Loulou Lameaulnes, propriétaire de la pépinière en forme d'un rêve. Le seul rêve de Loulou est de vendre un jour ses fleurs à la Reine Élisabeth et d'entendre ses compliments. Le désir d'être apprécié par l'un des symboles le plus important du colonialisme (la Reine du Royaume-Uni) est assez frappant. Dans ce contraste créé par l'utilisation de la nature, nous assistons aux luttes intérieures et extérieures de l'exploité, de l'exploiteur et des personnes coincées entre ces deux pôles.

4.4 LE SYMBOLIQUE DE L'EAU

Comme nous le rappelle l'œuvre de Gaston Bachelard, le monde naturel est rempli de tropes littéraires qui ont persisté au moins depuis l'Antiquité. Par exemple, Bachelard insiste dans *L'eau et les rêves* sur le fait que l'eau a une fonction culturelle perpétuelle. Il est tout à fait significatif pour cette pensée que Narcisse se reconnaisse d'abord dans l'eau :

« D'abord, il faut comprendre l'utilité psychologique du miroir des eaux : l'eau sert à *naturaliser* notre image, à rendre un peu d'innocence et de naturel à l'orgueil de notre intime contemplation. Les miroirs sont des objets trop civilisés, trop maniables, trop géométriques ; ils sont avec trop d'évidence des outils de rêve pour s'adapter d'eux-mêmes à la vie onirique. »⁷⁵ (p.35)

De plus, l'eau n'est pas seulement un réflecteur potentiel de l'image humaine, en tant que trope surdéterminé, elle peut également signifier l'innocence et la pureté naturelles, tout à fait à l'opposé du mythe de Narcisse. Bachelard soutient que dans les rivières émerge une sorte d'innocence pure et naturelle ;

« Les eaux riantes, les ruisseaux ironiques, les cascades à la gaieté bruyante se retrouvent dans les paysages littéraires les plus variés. Ces rires, ces gazouillis sont, semble-t-il, le langage puéril de la Nature. Dans le ruisseau parle la Nature enfant. »⁷⁶ (p.47)

Ainsi, les symboles naturels sont profondément surdéterminés, capables d'avoir des sens mutuellement exclusifs tout en offrant un puits symbolique remarquable et riche dans lequel puisent des myriades de traditions littéraires. En même temps, ce puits n'est pas sans limites ; cette surdétermination ne s'étend que jusqu'à un certain point.

⁷⁵ Bachelard, G. (1942). *L'Eau et les Rêves*. José Corti, p. 3.

⁷⁶ Ibid.

Selon Northrop Frye (1912-1991), théoricien et critique littéraire canadien l'eau sert à marier la critique sociale et les caractéristiques environnementales, peut-être de manière plus robuste que la forêt. De la Bible à nos jours, l'eau s'est révélée être un symbole extrêmement riche et contesté. Là encore, l'analyse de Frye est instructive : « L'eau... appartient traditionnellement à un domaine d'existence inférieur à la vie humaine, à l'état de chaos ou de dissolution qui suit la mort ordinaire, ou à la réduction au néant... ». ⁷⁷ (p.146) C'est pourquoi l'âme traverse souvent l'eau ou s'y enfonce lors d'un décès. Si l'eau, sous la forme d'océans, de ruisseaux, de rivières, de lacs et de toute une série d'autres possibilités environnementales, et la forêt, en tant qu'exemple le plus marquant du monde vert, représentent toutes deux un espace à part du familier, la première nous offre certainement des possibilités plus dangereuses. Comme le suggère Frye, l'eau ludique laisse derrière elle l'ethos comique de la forêt en faveur du « chaos ou de la dissolution », qui peut aller jusqu'à la « mort ». Des exemples allant de *Moby-Dick* de Melville à *Ulysse* de Joyce montrent que l'eau est emblématique à la fois d'une certaine anarchie et du potentiel de mort et de renaissance qui témoigne de cette omniprésence, joue avec ce potentiel symbolique.

Quant à Glissant, l'eau et ses corollaires seraient en relation avec l'identité antillaise dans son ensemble. Ada Ugah, en parlant de l'œuvre glissantienne écrit:

« Le premier réflexe de l'imagination glissantienne devant la mer est un mouvement de recul : l'inconscient de l'auteur est hanté par l'image du bateau négrier. Lorsque son imagination contemple la mer, il médite sur le passe de l'

⁷⁷ Frye, N. (1990). *Anatomy of Criticism: Four Essays* (p. 146). Princeton University Press.
(Traduction faite par nous)

esclavage qui a été le sort de ses ancêtres. Elle évoque le souvenir de la traversée des captifs de l'Afrique au Nouveau Monde au bord du négrier. »⁷⁸

La mère de Tituba, Abena, a été violée et humiliée sur un bateau alors qu'elle était emmenée à la Barbade en tant qu'esclave. Cet « acte de haine », qui a conduit à la naissance de Tituba, a créé en elle exactement le type de recul que l'on retrouve chez Glissant. Les traces des expériences traumatisantes qu'elle a vécues sur les bateaux négriers ont marqué la vie de Tituba, qui a été arrachée à la terre où elle vivait et entraînée en Amérique, et qui a réussi à retourner à la Barbade à bord de ces bateaux.

La structure rhizomatique des œuvres de Condé présente un récit dans lequel de nombreux thèmes différents s'entrelacent. Parmi les différentes significations du symbole de l'eau, la recherche d'une mère nous paraît dominant. C'est pourquoi il nous a semblé opportun d'analyser le thème de la bâtardise et la recherche de la mère sous le thème de l'eau.

4.4.1 La recherche de la mère

Dans l'œuvre de Condé, la bâtardise est un autre thème récurrent. Comme dit Rose, la mère de Vilma, « le malheur des enfants est toujours causé par les parents. » (Condé : 1989 : 166) ou l'absence des parents. Mira qui est née d'une union illégale entre son père béké et une négresse, en veut au monde, elle n'arrive pas à comprendre qu'il n'y a pas de mère pour elle dans ce monde. Elle se réfugie dans la nature, dans les montagnes et dans l'eau douce de la ravine à la recherche d'une mère. La couleur de sa peau est claire, elle est

⁷⁸ Ugah, A. (1984). La mer et la quête de soi: Une lecture bachelardienne des romans d'Edouard Glissant. *Présence Africaine*, 1984(4), 108-125. Éditions Présence Africaine. <https://doi.org/10.3917/presa.132.0108>

blonde mais même cela ne change pas le fait que c'est une enfant illégale, mulâtre, née d'une mère noire. Selon Rogers, « le mulâtre partage avec le bâtard une origine non assumée puisque ce terme colonial s'applique à ceux qui ont des parents de couleur différente et qui troublent le jeu de distribution sociale des rôles (Rogers, 2003, p. 85). » Dans l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert, Jaucourt présentait en 1751 le terme de mulâtre comme un mot utilisé par les voyageurs :

« Dans les îles françaises, mulâtre veut dire un enfant né d'une mère noire, & d'un père blanc ; ou d'un père noir, & d'une mère blanche. Ce dernier cas est rare, le premier très-commun par le libertinage des blancs avec les négresses. Louis XIV. Pour arrêter ce désordre, fit une loi qui condamne à une amende de deux mille livres de sucre celui qui sera convaincu d'être le père d'un mulâtre ; ordonne en outre, que si c'est un maître qui ait débauché son esclave, & qui en ait un enfant, la négresse & l'enfant seront confisqués au profit de l'hôpital des frères de la Charité, sans pouvoir jamais être rachetés, sous quelque prétexte que ce soit » ⁷⁹

La description du mot mulâtre dans l'*Encyclopédie* reflète la réalité antillaise que l'on retrouve dans les ouvrages de Condé. Cet état de bâtardise est un autre héritage du colonialisme dans ces territoires. Cette histoire, qui fait partie du passé de chaque famille, est également responsable de la fragmentation de l'identité des habitants des anciens pays coloniaux.

Selon Marie-Agnès Souriau,

« Tous les individus qui peuplent le roman de Maryse Condé aspirent au retour à une relation mythique et duelle avec la mère. Affectivement inassouvis, il leur faut combler ce vide, cette absence maternelle qui les retient au stade de

⁷⁹ Premat, C. (2020). Entre aliénation et déception identitaire: Étude de la *Traversée de la Mangrove* de Maryse Condé. *Karib – Nordic Journal for Caribbean Studies*, 5(1), 1–14.
<https://doi.org/10.16993/karib.37>

l'enfance. Parce que le père est haï, l'identification à celui-ci, au pôle symbolique, ne peut se faire; c'est pourquoi la relation imaginaire pré-œdipienne prévaut. Dans la solitude de leur individualité, les êtres recherchent leur double, l'unité idéale de bonheur sublime qui permettra leur ancrage définitif. »⁸⁰

Il est possible de dire que l'absence de la mère, qui, selon Souriau, retient les protagonistes de *Traversée de la mangrove* au stade de l'enfance, s'applique également à Tituba. Tituba, qui se rend compte que sa mère ne l'aime pas dans son vivant, commence à communiquer avec elle après sa mort. Elle appelle sa vraie mère, Abena, et la figure maternelle Man Yaya, à l'aide chaque fois qu'elle en a besoin. Nous avons l'impression qu'elle est incapable de prendre ses propres décisions sans avoir un avis extérieur. L'eau joue un rôle important dans la relation de Tituba avec ces figures. Man Yaya lui dit qu'elle doit enjamber l'eau pour communiquer avec Tituba. Tituba ne comprend pas pourquoi et pose une question à laquelle elle n'obtient pas de réponse : « Man Yaya, pourquoi faudra-t-il que tu enjambes l'eau pour me voir ? » (Condé 1986 : 52). L'eau est une image qui sépare le monde des vivants de celui des morts.

Lorsqu'elle se sent seul dans le village de Salem, c'est un bol d'eau qui la relie à sa mère et à Man Yaya. Elle emprisonne l'île de la Barbade dans ce bol d'eau et la met dans un endroit où elle peut le voir en permanence. C'est grâce à ce rituel de l'eau qu'elle arrive à s'échapper de la vie horrible qu'elle mène et qu'elle communique avec ses mères. Selon Diaz, « l'eau représente ce présent divin qui garde en elle ses souvenirs les plus profonds et un symbole du liquide utérin qui la fait revenir sur son île d'origine. »

⁸⁰ Sourieau, M.-A. (1993). *Traversée de la Mangrove de Maryse Condé: Un champ de pulsions communes*. *Francofonia*, 24, 109–122. <http://www.jstor.org/stable/43015867>

La représentation de l'eau en tant que matrice maternelle apparaît également dans la chanson de Tituba « La pierre de lune est tombée dans l'eau » (Pagán 2003 : 178). Tituba dédie cette chanson à sa fille, qu'elle a dû tuer dans son ventre pour éviter qu'elle ne naisse dans l'horrible monde de l'esclavage.

Mira de la *Traversée de la Mangrove* présente des caractéristiques similaires à celles de Tituba. Elle est née d'une relation extraconjugale entre un béké et une négresse et sa mère est morte en lui donnant naissance. Elle cherche sa mère, qu'elle n'a jamais rencontrée, dans la Ravine et, tout comme Tituba, elle très attachée à sa liberté.

« À cinq ans je fis ma première fugue. Je ne pouvais pas comprendre que, pour moi, il n'y avait pas de maman quelque part sur cette terre. J'étais persuadée qu'elle se cachait dans la montagne, qu'elle était protégée par les géants de la forêt dense, qu'elle dormait entre les doigts de pied démesurés de leurs racines. Un jour, à sa recherche depuis le matin, je remontais une trace. J'étais fatiguée de mettre un pied devant l'autre. Fatiguée à mourir. Alors j'ai buté sur une roche et j'ai déboulé jusqu'au fond d'une ravine, cachée sous l'amoncellement des plantes. Je n'ai jamais oublié cette première rencontre avec l'eau, ce chant délié, à peine audible, et l'odeur de l'humus en décomposition. » (p.52)

Cette expérience d'enfance est marquée par un profond sentiment de manque de mère. Mira tente de s'enfuir de la réalité, poussée par l'espoir enfantin que sa mère se trouve quelque part, cachée dans les montagnes, protégée par les géants de la forêt dense. Elle a besoin d'un lien émotionnel profond qui n'a pas été satisfait. Sa première rencontre avec la Ravine devient une habitude chez elle. Elle crée son propre espace où elle peut se sentir libre. Cette habitude, qui commence par la recherche d'une mère, se transforme au fil du temps. Un jour, alors qu'elle se rend à la Ravine pour se baigner, elle se jette dans les bras de Francis Sancher, qu'elle voit pour la première fois.

Dans l'histoire de Léocadie Timothée de *Traversée de la Mangrove*, nous rencontrons une image effrayante et séduisante de la mer. Léocadie Timothée, qui n'a jamais été mariée, qui ne s'est jamais sentie comme une femme aimée et qui a toujours dû réprimer ses instincts sexuels, entend la mer lui parler d'une voix de folle :

« Approche-toi près, tout près. Arrache tes vêtements. Plonge. Laisse-moi te rouler, te serrer, frotter ton corps de mes algues. Tu ne sais pas que c'est de moi que tu es née ? Tu ne sais pas que tu me portes en toi ? Sans moi, ta vie n'existerait pas. » (p.140)

Cet appel à Léocadie Timothée, qui ne sait pas nager, peut être interprété comme l'expression d'un profond désir de mort chez elle. Le fait qu'elle entend la mer parler avec une voix de folle évoque peut-être sa mère, dont nous ne savons pas grand-chose.

Dans l'univers Condéen, en dépit des différences raciales et sociales entre Noirs et Blancs, entre Maîtres et esclaves, et entre les humains et les êtres non humains, tels que les animaux ou les plantes, cette expérience commune de l'eau révèle l'existence d'une identité culturelle partagée dans l'espace antillais.

4.5 LA FEMME, LA LIBERTÉ, LA SÉXUALITÉ

Comme nous l'avons déjà mentionné, Condé ne se définit pas comme féministe. Cependant, il est évident que dans les deux œuvres de Condé que nous avons étudiées, les femmes ont davantage leur mot à dire que les hommes sur des questions telles que l'esclavage, la sexualité et l'égalité entre les hommes et les femmes. À première vue, il est facile de croire qu'il s'agit d'une préoccupation féministe de la part de Condé, mais il faut analyser les romans d'un point de vue différent pour voir que les relations entre les femmes

qui se présente à l'ombre du racisme et de la jalousie, sont loin de la solidarité féministe.

Si l'on veut analyser les romans dans une perspective écocritique, les relations des femmes avec la nature et le surnaturel offrent un environnement favorable à l'analyse écoféministe. En effet, il est possible d'établir un parallèle entre le sort des héroïnes du roman, violées, humiliées, accusées de sorcellerie et de prostitution, et la nature vierge détruite par les colonisateurs. Cependant, évaluer les souffrances des femmes uniquement d'un point de vue écoféministe conduirait à une interprétation superficielle. Dans les communautés africaines et antillaises, où la masculinité et l'héroïsme sont glorifiés, les colonisateurs blancs ne sont pas les seuls à mépriser les femmes. Les Noirs, les mulâtres et les indigènes, exclus et marginalisés, voient aussi les femmes comme un autre

Dans *Traversée de la Mangrove*, Man Sonson évoque la haine des habitants de *Rivière au sel* pour Mira de manière suivante:

« Les femmes étaient les plus féroces. Quant à elles, elles haïssent Mira comme le sel hait l'eau. À vrai dire, elles la jalourent et ne lui laissent pas de répit

-Qu'est-ce qu'elle croit ? Non, qu'est-ce qu'elle croit ? Est-ce qu'elle oublie qu'elle sort du ventre d'une Nègresse noire comme toi et moi ? Est-ce qu'elle oublie qu'elle est bâtarde avec ça! » (p.83)

Man Sonson explique que la véritable haine pour Mira, qui a subi une humiliation publique après avoir été mise enceinte par Sancher, est née de la jalousie. Les femmes nous rappellent que Mira est une bâtarde née d'une mère noire. Ces femmes, souffrant d'aliénation Fanonienne, humilient en fait à la fois leur féminité et leur noirceur, et donc leur propre identité. Mira, qui a grandi sans l'amour de sa mère sous le toit d'un père sévère, s'est jetée dans les bras de Francis Sancher pour s'évader de sa réalité. Cependant, aliénées de leurs

propres identités et sentiments, ces femmes (et ces hommes) ne font rien d'autre qu'humilier Mira.

Vilma, la fille des Ramsaran, est une étudiante brillante qui adore lire, mais son père, qui pense qu'il serait plus rentable de la marier, lui annonce qu'elle n'ira plus à l'école et qu'elle épousera Marius Vindrex.

« C'est pour cela que le jour où le père m'a retirée de l'école, (...) c'était pour moi le commencement de la fin. » (p.187) Vilma s'adresse à sa mère pour qu'elle essaye de faire changer d'avis, mais malheureusement elle n'obtient pas ce qu'elle cherche. Sa mère, qui a probablement subi les mêmes pressions, ne défend pas sa fille. Tout comme Mira, Vilma se jette dans les bras de Sancher et ces deux filles, abandonnées au malheur et à la solitude par leurs familles, deviennent les maîtresses de Sancher. Mais malheureusement, cette fois-ci, les deux jeunes filles deviennent victimes de la domination masculine et du mystérieux Sancher, qui souffre des problèmes psychologiques. Elles ne parviennent pas à trouver le bonheur qu'elles recherchent.

Tituba, tout comme Vilma et Mira, poursuit John Indien afin de soulager sa solitude et le manque d'amour maternel. En fait, la possibilité que John Indien ne veuille pas d'elle l'effraie tellement qu'elle fait en sorte que John tombe amoureux d'elle grâce à la magie vaudou qu'elle a apprise de Man Yaya. Les personnages de Francis Sancher et de John Indien se ressemblent dans le fait qu'ils deviennent des objets de désir obsessionnels des femmes de deux romans. Dinah, Mira et Vilma sont les trois personnages qui ont eu une relation sexuelle avec Francis Sancher.

Francis Sancher est devenu une présence tellement importante et mystérieuse dans la Rivière au sel que tous ceux qui passent du temps avec lui font l'objet

de rumeurs. Une rumeur fait état d'une relation homosexuelle entre Moïse le Maringoin et Sancher. Dodose Pélagie, surprise, s'interroge: « Un violeur de femmes peut-il en même temps être un makoumé ? Peut-on avoir goût aux femmes et en même temps aux hommes ? » (p. 37)

Parmi les femmes qui éprouvent du désir sexuel pour Sancher, il y a la vieille vierge Léocadie Timothée. Cette femme, qui déteste son propre corps, se souvient comme si c'était hier de son désir sexuel pour Déodat Timodent, qui est venu à l'école où elle travaillait comme institutrice il y a des années.

« Il était vêtu d'un petit caleçon jaune qui bâillait sur des profondeurs inconnues et je pus admirer ce corps, ce corps d'homme qui m'avait été promis comme à toutes les femmes, depuis le matin de la Création, mais dont je n'avais jamais pris possession. » (p.146)

Timothée attribue le manque d'attention des hommes à sa laideur. Elle décrit son corps comme:

« Une silhouette plate comme une planche à pain, sans devant ni derrière. Aucune grâce. Aucun charme. C'était moi. Oui, c'était mon corps. C'était la prison dans laquelle j'étais condamnée à vivre. »(p.144)

Il semblerait que l'Occident colonialiste ait imposé ses propres normes de beauté aux femmes antillaises ce qui mène les femmes à évaluer la couleur de leur peau et leur apparence à travers leur image reflétée dans la conscience blanche. Nous constatons cela dans la scène où Susanna Endicott et ses amies prennent le thé et qu'elles voient Tituba pour la première fois. Les propos qu'elles tiennent sur Tituba la choquent. Elles parlent d'elle comme si elle n'était pas là. Elles disent qu'elle a des yeux de sorcière et que Susanna Endicott devrait faire très attention. Tituba dit qu'elle est soudain devenue « laide,

grossière, inférieure » à leurs jugements, juste parce que ces femmes blanches en ont décidé ainsi.

Dans le cas de Tituba, sa vie solitaire dans la jungle prend fin lorsqu'elle s'approche des plantations pour attraper les animaux qui se sont échappés. L'expression de peur sur les visages des esclaves travaillant dans les plantations lorsqu'ils voient Tituba l'affecte tellement qu'elle se donne pour objectif de se faire accepter par eux. La vie de Tituba, qui commence à se socialiser peu à peu, dérive progressivement vers le désastre à cause du désir passionné qu'elle éprouve pour John Indien. Son désir est si fort qu'elle ne peut s'empêcher de penser à John Indien pendant la nuit .

« J'ôtai mes vêtements, me couchai, et de la main, je parcourus mon corps. Comme j'approchais de mon sexe, brusquement il me sembla que ce n'était plus moi, mais John Indien qui me caressait ainsi. Jaillie des profondeurs de mon corps, une marée odorante inonda mes cuisses. » (p.30)

Le désir de Tituba pour les hommes est si fort qu'Hester une féministe blanche rencontrée en prison en Amérique lui parle ainsi:

« Tu aimes trop l'amour, Tituba ! Je ne ferai jamais de toi une féministe !

– Une féministe ! Qu'est-ce que c'est que cela ?

Elle me serrait dans ses bras et me couvrait de baisers :

– Tais-toi ! Je t'expliquerai cela plus tard! » (p. 160)

Après s'être pendue dans sa cellule, Hester rejoint les morts qui rendent visite à Tituba. Au cours de l'une de ces visites, son contact physique avec Hester fait naître chez Tituba un désir sexuel pour elle.

« Hester vint s'étendre à côté de moi, comme elle le faisait parfois. J'appuyai ma tête sur le nénuphar tranquille de sa joue et me serrai contre elle. Doucement le plaisir m'envahit, ce qui m'étonna. Peut-on éprouver du plaisir à se serrer contre un corps semblable au sien? Le plaisir avait toujours eu pour moi la forme d'un autre corps dont les creux épousaient mes bosses et dont les bosses se nichaient dans les tendres plaines de ma chair. Hester m'indiquait-elle le chemin d'une autre jouissance ? »(p.189-190)

Condé a déclaré avoir créé le personnage de Hester, qui à première vue aurait difficilement pu exister au XVIIIe siècle, pour se moquer de l'image de la femme blanche féministe moderne qui déteste les hommes. Tituba, qui n'a aucune idée de ce qu'est le féminisme, n'est pas très impressionnée par ce discours. Seule une phrase lui reste en tête parmi ce qu'a dit Hester :

« Blancs ou Noirs, la vie sert trop bien les hommes ! » (p.159)

Alors que Tituba est accusée de sorcellerie et risque la peine de mort, elle apprend que son grand amour, John Indien, s'est rangé du côté des accusateurs de Salem et a participé au mensonge de l'hystérie, en donnant des noms susceptibles d'être accusés de sorcellerie aux prêtres puritains. John Indien ne s'est pas contenté de cela et a réussi à séduire une maîtresse blanche et à quitter Salem avec elle. Cette situation nous rappelle la question de Tituba à Man Yaya : « Pourquoi les femmes ne peuvent-elles se passer des hommes ? » (p.31)

Malgré toutes les déceptions causées par John Indien, Tituba est en effet incapable de renoncer aux hommes. Elle se lie d'abord d'amitié avec Benjamin Cohen d'Azevedo, un marchand juif qui l'a fait sortir de prison en l'achetant, puis ils deviennent amants. Tituba se trouve entre la pitié et la gratitude et ne le désire pas vraiment sexuellement. Elle avoue qu'elle désire le corps musclé de John Indien lorsque d'Azevedo se déshabille et qu'elle voit son corps :

« Je dois avouer qu'au moment où il se déshabillait et où je voyais son corps cireux et bancal, je ne pouvais m'empêcher de songer au corps musclé et sombre de John Indien. » (p. 198)

Tituba devient ensuite la maîtresse de Christopher, le chef des marrons vivant à la montagne, chez qui elle se réfugie lorsqu'elle retourne à la Barbade, mais l'homme, qui apprend que les pouvoirs magiques de Tituba ne peuvent pas le rendre invincible, s'éloigne de Tituba. Réalisant qu'elle ne peut plus rester avec les marrons, Tituba retourne à sa case d'il y a des années et recommence à y vivre comme dans son ancienne vie. Cependant, elle se rend vite compte qu'elle est enceinte malgré son âge avancé et décide cette fois de donner naissance à son enfant puisqu'elle n'est plus esclave.

Le dernier amant de Tituba est Iphigene, le jeune garçon que les gens ont amené chez elle pour qu'elle le guérisse alors qu'il était sur le point de mourir. Il a été attaqué par les Blancs à cause de ses plans de résistance. L'enfant que Tituba a guéri a continué à rester chez elle, et cette relation, qu'elle considérait d'abord comme une relation mère-fils, s'est terminée par des rapports sexuels.

« Quand ce corps jeune et passionné se pressa contre le mien, tout d'abord, ma chair se rétracta. J'eus honte de livrer ma vieillesse à ses caresses et je faillis le repousser de toutes mes forces, car en outre, une absurde conviction de commettre un inceste m'envahissait. » (p.259)

Tituba, qui a une quarantaine d'années au moment des faits, est consciente du rôle de vieille femme sage que lui impose la société, mais cette conscience n'empêche pas ses forts instincts sexuels. Bien que la relation mère-fils qu'elle construit dans sa tête l'oblige à se sentir impliquée dans une relation incestueuse, elle ne repousse pas Iphigene et jouit de l'intérêt de ce jeune corps pour elle.

Comme dans de nombreuses sociétés, les femmes des Antilles se voient attribuer des rôles tels que s'occuper de la famille et du foyer, et avoir des enfants. Cependant, ni Tituba et ni la plupart des femmes de la *Traversée de la Mangrove* ne remplissent pleinement ces rôles. Nous remarquons que les personnages de Mira et Tituba, qui se déplacent librement dans la nature sans crainte, ne craignent pas non plus de vivre leur vie sexuelle. Nous voyons aussi que dans les sociétés antillaises, outre la suprématie des Blancs sur les Noirs et le colonialisme, il y a aussi des problèmes d'égalité des sexes, de conscience nationale, raciale et environnementale.

CONCLUSION

Dans le cadre de ce mémoire, nous avons essayé de faire une étude écocritique de deux œuvres de Maryse Condé intitulées *Traversée de la Mangrove* et *Moi, Tituba sorcière...*

Dans le premier chapitre, nous avons essayé de donner un aperçu de la dichotomie nature-culture afin de comprendre l'évolution des perspectives philosophiques et littéraires précédant le mouvement de l'écocritique. Pour ce faire, nous avons consulté les œuvres de philosophes et de théoriciens tels qu'Aristote, Platon, Marx, Rousseau et John Locke. Nous avons essayé de montrer les rapports de cause à effet entre le colonialisme, le racisme et la destruction de la nature. Nous avons tenté d'expliquer comment la pensée cartésienne et anthropocentrique, qui a dominé l'Occident pendant longtemps a causé de graves dommages à la nature et a ouvert la voie à l'émergence du mouvement écocritique. Ensuite, nous avons essayé de résumer les différentes vagues de l'écocritique.

Dans le deuxième chapitre, nous avons voulu donner une brève historique de la colonisation aux Antilles, notamment en Guadeloupe. Ensuite, il nous a paru impératif de mentionner les philosophes postcolonialistes qui ont eu une influence importante sur l'univers Condéen. Dans cette perspective, nous avons essayé de résumer le mouvement de la négritude de Césaire, de la créolité de Glissant et quelques notions clés dans l'œuvre *Peau noire, masques blancs* de Frantz Fanon.

Dans le troisième chapitre, nous avons tenté de faire un portrait de Maryse Condé en ayant recours aux éléments biographiques. Nous avons voulu

montrer sa position vis-à-vis des philosophes que nous avons évoqués dans le deuxième chapitre, tout en essayant de tracer les influences de ceux-ci dans son œuvre.

Et enfin, dans le quatrième chapitre, nous avons essayé de relever les thèmes de la nature les plus récurrents tels que la forêt et l'eau dans deux œuvres de Condé afin de montrer l'importance que ces derniers ont dans l'univers Condéen.

Pour résumer, dans ce mémoire, nous avons essayé de suivre les traces de la nature dans la littérature antillaise d'un point de vue écocritique à travers les œuvres *Traversée de la Mangrove* et *Moi, Tituba sorcière...* de Maryse Condé, l'une des principales représentantes de la littérature antillaise, peu connue et/ou analysée dans notre pays. Pour ce faire, nous avons essayé d'analyser les œuvres dans une perspective écocritique interprétée à travers le concept de rhizome de Deleuze et Guattari. Grâce à l'utilisation d'images naturelles, très courantes dans la littérature des Antilles, nous avons tenté de mettre en lumière la façon dont le colonialisme, l'oppression et la suppression des femmes, et l'assimilation ont laissé des traces dans la société et comment ils l'ont transformée. Nous avons essayé de montrer comment les personnes qui ont été déracinées de leurs propres terres et amenées en Guadeloupe et à la Barbade pour travailler comme esclaves dans les plantations ont trouvé la réponse à leur besoin d'enracinement dans la nature pendant des siècles et comment celle-ci leur a fourni un refuge sûr. Nous avons voulu montrer que les identités dans les Antilles ne sont pas façonnées par des dichotomies telles que blanc-noir, homme-femme, colonisé-colonisateur, mais par des formes entrelacées et en expansion horizontale telles que l'on trouve dans l'image de la mangrove.

Nous avons tenté de montrer comment les aspects animistes des sociétés afro-caribéennes ont contribué à la représentation de la relation homme-nature dans les romans de Condé. L'existence des éléments naturels dans les pratiques de magie nous a poussé à réfléchir sur le lien inséparable entre les antillais et la nature dans leur quotidien. Nous avons essayé de montrer les différents rapports qu'établissent les colonisateurs et les colonisés avec la nature : la pensée colonisatrice, marquée par le désir et l'avidité de dominer tout et tous, vise aussi la nature et par conséquent, la nature devient un objet à conquérir.

Nous avons essayé d'inclure les perspectives de différentes disciplines dans nos analyses, considérant que la méthode écocritique entrecroise les mouvements du féminisme, du postcolonialisme, de la psychologie et même les sciences positives tels que la botanique et la biologie et ainsi, nous avons essayé de montrer comment l'écocritique s'élargit en couvrant tous ces mouvements dans le contexte de la pensée rhizomatique.

Pour conclure, nous avons essayé de montrer la réalité antillaise à travers les deux romans de Condé, avec une approche rhizomatique et écocritique afin de pouvoir contribuer aux recherches postcoloniales et écocritiques sur la littérature mondiale.

BIBLIOGRAPHIE

LES OEUVRES LITTÉRAIRES ET LES ARTICLES CITÉS

- Bachelard, G. (1942). *L'Eau et les Rêves*. José Corti, p. 3.
- Bernabé, J., Chamoiseau, P., & Confiant, R. (1989). *Éloge de la Créolité*. Gallimard.
- Buell, L. (1995). *The Environmental Imagination*. Harvard University Press.
- Buell, L. (2005). *The Future of Environmental Criticism*. Blackwell Publishing.
- Buell, L. (2011). Ecocriticism: Some emerging trends. *Qui Parle*, 19(2), 87–115.
- Carson, R. (2020). *Printemps silencieux* (p. 43). Wildproject.
- Cézilly, F. (2005). *Écologie comportementale: Cours et questions de réflexion* (pp. 3-4). Dunod.
- Chali, J.-G. (2017). *Place et rôle des plantes dans l'imaginaire de Maryse Condé : Le cas de Tituba sorcière de Salem*. Biodiversités et gestion des territoires, 17(3).
- Chamoiseau, P. (1991). *Reflections on Maryse Condé's Traversée de la mangrove*. *Callaloo*, 14(2), 389–395.
- Claidière, N. (2009). *Théories darwiniennes de l'évolution culturelle: Modèles et mécanismes* [Doctoral dissertation, Université Pierre et Marie Curie - Paris VI].
- Claidière, N. (2009). *Théories darwiniennes de l'évolution culturelle: Modèles et mécanismes* [Doctoral dissertation, Université Pierre et Marie Curie - Paris VI].
- Condé, M. (1986). *Moi, Tituba sorcière*. Mercure de France.
- Condé, M. (1989). *Traversée de la Mangrove.*, Mercure de France.
- Condé, M. (1990). *La vie scélérate*. LGF/Le Livre de Poche.
- Condé, M. (1992). *Les derniers rois mages*. Mercure de Fra
- Condé, M. (2002). *Le Coeur à rire et à pleurer : Souvenirs de mon enfance*, Pocket.
- Condé, M. (2012). *La vie sans fards*, JC Lattès.
- Condé, M. (2011). *Propos d'une écrivaine que l'on dit caribéenne et francophone*. *Francofonia*, 61, 231–243.

- Cottenet-Hage, M., & Moudileno, L. (Eds.). (2002) *Une nomade inconvenante: Recueil d'hommages à Maryse Condé*. Ibis Rouge Editions. Culture/Theory/Politics (Earthographies: Ecocriticism and Culture), 64, 15-24.
- Defraeye, J. & Lepage, É. (2019). *Présentation*. *Études littéraires*, 48(3), 7–18.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1980). *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie* 2. Les Éditions de Minuit.
- Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Éditions du Seuil.
- Finch-Race, D. A., & Weber, J. (2017). Éditorial: *L'écocritique française*. *L'Esprit Créateur*, 57(1), 1–8.
- Frye, N. (1990). *Anatomy of Criticism: Four Essays* (p. 146). Princeton University Press.
- Garrard, G. (2012). *Ekoleştiri: Ekoloji ve çevre üzerine kültürel tartışmalar*. Kolektif Kitap.
- Gerhardt, C. (2002). *The Greening of African-American Landscapes: Where Ecocriticism Meets Post-Colonial Theory*. *The Mississippi Quarterly*, 55(4), 515–533.
- Giblett, R. (1996). *Postmodern wetlands*. Edinburgh University Press
- Gifford, T. (2008). *Recent critiques of ecocriticism*. New Formations.
- Glissant, É. (2009). *Philosophie de la Relation: Poésie en étendue*. Gallimard.
- Glotfelty, C., & Fromm, H. (1996). *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Athens: The University of Georgia Press.
- Gonzalez, P. (2022). *The changing evaluations of Black Skin, White Masks throughout history*. CUNY Lehman College.
- Goyhénèche, E. (1956). *Des îles et des Hommes*. Éditions de horizons caraïbes.
- Grohs, G. K. (1968). Frantz Fanon and the African Revolution. *The Journal of Modern African Studies*, 6(4)
- Hatzenberger, F. (2009). *La forêt antillaise, lieu de souffrance et d'espérance*. In P. Hroděj (éd.), *L'esclave et les plantations* (1-). Presses universitaires de Rennes.
- Huggan, G., & Tiffin, H. (2007). *Green postcolonialism*. *Interventions*, 9(1), 1–11.
- Jacob, C. (2014). *Qu'est-ce qu'un lieu de savoir ?* (1-). OpenEdition Press.

- Jatoe-Kaleo, B. A. (2013). *Portrait de Francis Sancher ; portrait de rivière au sel : apport des voix et des témoignages polyvalents*. European Scientific Journal, vol. 9, n. 5, pp. 171–182.
- Knobloch, F. (1996). *The culture of wilderness: Agriculture as colonization in the American West*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Larochelle, A. (1961). *L'histoire de la Guadeloupe et le statut particulier*. *Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe*, Revue Guadeloupéenne, (44), avril-juin.
- Legum, C. (1965). *Pan-Africanism*. London: Pall Mall Press.
- Lionnet, F. (1993). *Traversée de la mangrove de Maryse Condé: Vers un nouvel humanisme antillais? The French Review*, 66(3), 475–486.
- Locke, J. (1795). *Traité du gouvernement civil* (D. Mazel, Trans.). Royez.
- Marx, K. (1844). *Manuscrits de 1844*.
- Næss, A. (2020). *Écologie, communauté et style de vie* (pp. 311-312). Editions Dehors.
- Nicolas, A. (1996). *Histoire de la Martinique: Des Arawaks à 1848*. L'Harmattan.
- Onyemelukwe, I. M. (2015). L'écocritique dans la littérature francophone: Une typologie. *New Perspectives in African Literature and Criticism*.
- Onyeoziri, G. N. (2001) *L'ironie et le fantastique dans Traversée de la mangrove de Maryse Condé*. In Godin, J. C. (ed.), *Nouvelles écritures francophones : Vers un nouveau baroque ?* Presses de l'université de Montréal.
- Oppermann, S. (2010). The rhizomatic trajectory of ecocriticism. *Ecozon@*, 1(1), 17-21.
- Oppermann, S. (2012). *Ekoeleştiri,Çevre ve Edebiyat* (pp. 14-15). Phoenix Yayınevi.
- Ortega, G. (2014). *The Art of Hybridity: Maryse Condé's Tituba*. *The Journal of the Midwest Modern Language Association*, 47(2), 113–136.
- Pfaff, F. (1996). *Conversations with Maryse Condé*. Nebraska: Nebraska University Press.
- Philippe, M. (2020). *La mangrove et la littérature antillaise: Perpétuer le rhizome*. *L'Esprit Créateur*, 60(4), 54-67.
- Posthumus, S. (2011). *Vers une écocritique française: le contrat naturel de Michel Serres*. *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal*, 44(2), 85–100.

- Premat, C. (2020). Entre aliénation et déception identitaire: Étude de la *Traversée de la Mangrove* de Maryse Condé. *Karib – Nordic Journal for Caribbean Studies*, 5(1), 1–14.
- Rousseau, J.-J. (1762). *Émile ou de l'éducation* (Livre Premier, p. 1).
- Rueckert, W. (1996). Literature and ecology: An experiment in ecocriticism. In C. Glotfelty & H. Fromm (Eds.), *The Ecocriticism Reader*
- Said, E. W. (1994). *Culture and Imperialism*. Vintage Books.
- Sharpley-Whiting, T. D. (2000). *Femme négritude*: Jane Nardal, *La Dépêche africaine*, and the francophone new negro. *Souls*, 2(4), 8–17.
- Sourieau, M.-A. (1993). *Traversée de la Mangrove de Maryse Condé: Un champ de pulsions communes*. *Francofonia*, 24, 109–122.
- Thésée, G. & Carr, P. R. (2009). *Le Baobab en quête de ses racines : la « Négritude » d'Aimé Césaire ou l'éveil à un humanisme identitaire et écologique dans l'espace francophone*. *Éducation et francophonie*, 37(2), 204–221.
- Truc, H., & Alderson, M. (2010). *Mieux comprendre l'écologie humaine dans le contexte de la pratique des soins infirmiers*. *Recherche en soins infirmiers*, 101, 4-16.
- Ugah, A. (1984). *La mer et la quête de soi: Une lecture bachelardienne des romans d'Édouard Glissant*. *Présence Africaine*, 1984(4), 108-125. Éditions Présence Africaine.
- Vauchelet, E.(1892). *La découverte de la Guadeloupe*. *Annales de Géographie*.
- Vrančić, F. (2015). *La négritude dans Cahier d'un retour au pays natal d'Aimé Césaire*. Sveučilište u Zadru.
- Wilson, E. A. (2000). *Translating Caribbean landscape*. *Palimpsestes, Traduire la littérature des Caraïbes*, 12, 8–17.
- Wilson, E. O. (1978). *On human nature*. Harvard University Press.

LES SITES CONSULTÉS

- Condé, Maryse, « Aimé Césaire et Frantz Fanon, vu par Maryse Condé », , 1'43, <https://youtu.be/98ReUt28jqc?si=DZcarhE9bit46bqq> (Consulté le 4 avril 2024)
- Dany Laferrière à Maryse Condé. (le 2 avril 2024). Tes livres malgré tout sont gorgés de soleil. *Libération*. <https://www.liberation.fr/culture/livres/dany-laferriere-a-maryse-conde-tes-livres-malgre-tout-sont-gorges-de-soleil->

[20240402_36PFGQNWPNDUHATEWZZYTLLQSA/](#) (Consulté le 18 avril 2024)

Gwadaplans. (le 3 juin 2024). *Histoire de la Guadeloupe*. <https://gwadaplans.com/guadeloupe/histoire/> (Consulté le 7 juin 2024)

Gallimard. *Entretien Aimé Césaire à propos de Léopold Sédar Senghor*. <https://www.gallimard.fr/Media/Gallimard/Entretien-ecrit/Entretien-Aime-Cesaire-a-propos-de-Leopold-Sedar-Senghor> (Consulté le 10 juin 2024)

INA. *Littérature: La traversée de la mangrove de Maryse Condé* [Video]. INA. <https://www.ina.fr/ina-eclaire-actu/video/vdo19013640/litterature-la-traversee-de-la-mangrove-de-maryse-conde> (Consulté le 2 février 2024))

LeRobert. (n.d.). Culture. In *LeRobert Dictionnaire*. <https://dictionnaire.lerobert.com/definition/culture> (Consulté le 18 janvier 2024)

Larousse. *Corsaire*. In *Dictionnaire de français*. <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/corsaire/19474> (Consulté le 7 juin 2024)

Mort de Maryse Condé : Un arbre est tombé, mais ses racines restent ancrées dans le monde nègre. (le 2 avril 2024). *La 1ère*. <https://la1ere.francetvinfo.fr/martinique/mort-de-maryse-conde-un-arbre-est-tombe-mais-ses-racines-restent-ancrees-dans-le-monde-negre-1476536.html> (Consulté le 18 avril 2024)

Knowing Jesus. *Nature*. Knowing Jesus. <https://bible.knowing-jesus.com/Fran%C3%A7ais/topics/Nature> (Consulté le 6 janvier 2024)

ANNEXE 1 : LEXIQUE DES MOTS CRÉOLES UTILISÉS DANS LE MÉMOIRE

Béké : un blanc créole descendant des premiers colons

Kouli malaba: Coolie Malabar (mot péjorative utilisé pour les Indiens)

Mahogany : Bois d'acajou

Makoumé: Homosexuel

Nég-mawon : nègre marron

Négropolitains : Antillais ayant longtemps vécu en « métropole », c'est-à-dire en France.

Pié-bwa : arbre

Z'indiens : les Indiens

ANNEXE 2 : ORJİNALLİK RAPORU

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Doküman Kodu Form No.	FRM-YL-15
		Yayın Tarihi Date of Pub.	04.12.2023
	FRM-YL-15 Yüksek Lisans Tezi Orijinallik Raporu <i>Master's Thesis Dissertation Originality Report</i>	Revizyon No Rev. No.	02
		Revizyon Tarihi Rev.Date	25.01.2024

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ	
FRANSIZ DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA	
Tarih: 27/9/2024	
Tez Başlığı: Maryse Condé'nin <i>Ben, Tituba, Salem'in Kara Cadısı ve Mangrov'u Aşmak</i> adlı eserlerinin ekokritik incelemesi	
Tez Başlığı (Almanca/Fransızca)*: Une étude écocritique sur <i>Moi, Tituba sorcière... et Traversée de la Mangrove</i> de Maryse Condé	
Yukarıda başlığı verilen tezin a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 113 sayfalık kısmına ilişkin, 27/9/2024 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % 27'dir.	
Uygulanan filtrelemeler*:	
1. <input checked="" type="checkbox"/> Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç	
2. <input checked="" type="checkbox"/> Kaynakça hariç	
3. <input type="checkbox"/> Alıntılar hariç	
4. <input checked="" type="checkbox"/> Alıntılar dâhil	
5. <input checked="" type="checkbox"/> 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç	
Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tezin herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumlarda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.	
Gereğini saygılarımla arz ederim.	
DİCLE ÇETİN	

Öğrenci Bilgileri	Ad-Soyad	DİCLE ÇETİN
	Öğrenci No	N21224104
	Enstitü Anabilim Dalı	FRANSIZ DİLİ VE EDEBİYATI
	Programı	YÜKSEK LİSANS

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.
Dr. Öğretim Üyesi Ceren ÖZGÜLER

* Tez **Almanca** veya **Fransızca** yazılıyor ise bu kısımda tez başlığı **Tez Yazım Dilinde** yazılmalıdır.

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Doküman Kodu Form No.	FRM-YL-15
		Yayın Tarihi Date of Pub.	04.12.2023
	FRM-YL-15 Yüksek Lisans Tezi Orijinallik Raporu <i>Master's Thesis Dissertation Originality Report</i>	Revizyon No Rev. No.	02
		Revizyon Tarihi Rev.Date	25.01.2024

TO HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF FRENCH LANGUAGE AND LITERATURE

Date: 27/9/2024

Thesis Title (In English): An ecocritical study of *Moi, Tituba sorcière ... and Traversée de la Mangrove* by Maryse Condé

According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 27/9/2024 for the total of 113 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled above, the similarity index of my thesis is 27 %.

Filtering options applied**:

1. Approval and Declaration sections excluded
2. References cited excluded
3. Quotes excluded
4. Quotes included
5. Match size up to 5 words excluded

I hereby declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

Kindly submitted for the necessary actions.

Dicle ÇETİN

Student Information	Name-Surname	DICLE ÇETİN	
	Student Number	N21224104	
	Department	FRENCH LANGUAGE AND LITERATURE	
	Programme	M.A.	

SUPERVISOR'S APPROVAL

APPROVED
Dr. Öğretim Üyesi Ceren ÖZGÜLER

ANNEXE 3 : ETİK KURUL MUAFİYETİ FORMU

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Doküman Kodu Form No.	FRM-YL-09
	FRM-YL-09 Yüksek Lisans Tezi Etik Kurul Muafiyeti Formu <i>Ethics Board Form for Master's Thesis</i>	Yayın Tarihi Date of Pub.	22.11.2023
		Revizyon No Rev. No.	02
		Revizyon Tarihi Rev.Date	25.01.2024

<p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FRANSIZ DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA</p> <p style="text-align: right;">Tarih: 3/9/2024</p> <p>Tez Başlığı (Türkçe): Maryse Condé'nin <i>Ben, Tituba, Salem'in Kara Cadısı</i> ve <i>Mangrov'u Aşmak</i> adlı eserlerinin ekokritik incelemesi</p> <p>Tez Başlığı (Almanca/Fransızca)*: Une étude écocritique sur <i>Moi, Tituba sorcière... et Traversée de la Mangrove</i> de Maryse Condé</p> <p>Yukarıda başlığı verilen tez çalışmam:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır. 2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir. 3. Beden bütünlüğüne veya ruh sağlığına müdahale içermemektedir. 4. Anket, ölçek (test), mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme gibi teknikler kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen araştırma niteliğinde değildir. 5. Diğer kişi ve kurumlardan temin edilen veri kullanımını (kitap, belge vs.) gerektirmektedir. Ancak bu kullanım, diğer kişi ve kurumların izin verdiği ölçüde Kişisel Bilgilerin Korunması Kanuna riayet edilerek gerçekleştirilecektir. <p>Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.</p> <p>Gereğini saygılarımla arz ederim.</p> <p style="text-align: right;">DICLE ÇETİN</p>

Öğrenci Bilgileri	Ad-Soyad	DICLE ÇETİN
	Öğrenci No	N21224104
	Enstitü Anabilim Dalı	FRANSIZ DİLİ VE EDEBİYATI
	Programı	YÜKSEK LİSANS

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.
Dr.Öğretim Üyesi Ceren ÖZGÜLER

* Tez **Almanca** veya **Fransızca** yazılıyor ise bu kısımda tez başlığı **Tez Yazım Dilinde** yazılmalıdır.

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Doküman Kodu <i>Form No.</i>	FRM-YL-09
		Yayın Tarihi <i>Date of Pub.</i>	22.11.2023
	FRM-YL-09 Yüksek Lisans Tezi Etik Kurul Muafiyeti Formu <i>Ethics Board Form for Master's Thesis</i>	Revizyon No <i>Rev. No.</i>	02
		Revizyon Tarihi <i>Rev.Date</i>	25.01.2024

HACETTEPE UNIVERSITY GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES DEPARTMENT OF FRENCH LANGUAGE AND LITERATURE		Date: 3/9/2024
ThesisTitle (In English): <i>An ecocritical study of Moi, Tituba sorcière... and Traversée de la Mangrove</i> by Maryse Condé		
My thesis work with the title given above:		
<ol style="list-style-type: none"> 1. Does not perform experimentation on people or animals. 2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.). 3. Does not involve any interference of the body's integrity. 4. Is not a research conducted with qualitative or quantitative approaches that require data collection from the participants by using techniques such as survey, scale (test), interview, focus group work, observation, experiment, interview. 5. Requires the use of data (books, documents, etc.) obtained from other people and institutions. However, this use will be carried out in accordance with the Personal Information Protection Law to the extent permitted by other persons and institutions. 		
I hereby declare that I reviewed the Directives of Ethics Boards of Hacettepe University and in regard to these directives it is not necessary to obtain permission from any Ethics Board in order to carry out my thesis study; I accept all legal responsibilities that may arise in any infringement of the directives and that the information I have given above is correct.		
I respectfully submit this for approval.		
		DİCLE ÇETİN

Student Information	Name-Surname	DİCLE ÇETİN
	Student Number	N21224104
	Department	FRENCH LANGUAGE AND LITERATURE
	Programme	M.A.

SUPERVISOR'S APPROVAL

APPROVED
Dr. Öğretim Üyesi Ceren ÖZGÜLER

