

Universiteit Utrecht

BA Franse taal en cultuur

Bachelorscriptie

Begeleiders: Dr. Yvonne Vermijn & Dr. Olivier Sécardin

2018/2019, blok 2

« Mais je sais aussi que tout cela aura une fin. »

Comment la figure de Tituba nous incite-t-elle à repenser la condition précaire contemporaine ?

Nom :	Erika Kooistra
Numéro d'étudiant	5692539
Adresse e-mail	g.f.kooistra@students.uu.nl
Date :	12 avril 2019
Nombre de mots :	11.557

Table des matières

1. Introduction	3
2. Qui était Tituba- les faits historiques	5
3. L'assujettissement et la domination	6
3.1 Les cadres et l'interdépendance – théorie	6
3.2 Les cadres et l'interdépendance – analyse	9
3.2.1 Comment Tituba se trouve-t-elle en dehors des cadres ?	9
3.2.2 L'intersectionnalité	12
3.3 La constitution du sujet – théorie	15
3.4 La constitution du sujet – analyse	16
3.4.1 Transcender l'altérité pour créer une nouvelle identité	16
3.4.2 L'autonomie et l'agentivité	20
3.4.3 La possibilité d'une identité multiple et fluide	21
3.4.4. Le contrôle du corps et de la fécondité	23
3.4.5. La sexualité	25
4. La condamnation au silence et la prise de la parole	27
4.1 Parler pour l'Autre et à la place de l'Autre - théorie	27
4.2 Le récit de soi - théorie	28
4.3 Le rapport fait/fiction – analyse	29
5. Conclusion	31
6. Bibliographie	33
7. Résumé	35

1. Introduction

Dans le monde d'aujourd'hui, dans lequel encore beaucoup de gens vivent une vie précaire parce qu'ils sont considérés *autre*, le sujet de l'altérité de race, de sexe et de classe mérite d'être discuté. Maryse Condé propose par son roman *Moi, Tituba sorcière... Noire de Salem*¹, paru en 1986, une réécriture de l'Histoire et donne la parole à Tituba qui est un personnage historique réel dont les historiens ont peu parlé. Cela est vraisemblablement lié au fait qu'elle était esclave, non-blanche, et considérée comme « sorcière ».² Ces trois dimensions d'être « autre » ont pour conséquence qu'elle peut être désignée comme une subalterne, quelqu'un qui, à cause de son altérité, ne peut pas parler.³ Nous voulons avancer la pensée qu'en prenant la parole, la Tituba de Maryse Condé peut déjà être considérée comme une rebelle, quelqu'un qui se révolte contre l'ordre établi.

Dans ce mémoire nous proposons qu'il existe des conditions qui font en sorte que certains mènent une vie plus dure que d'autres, et qui sont à la base de la distribution inégale de la précarité, dans le roman de Maryse Condé tout comme dans la réalité d'aujourd'hui. En parlant des vie précaire, nous entendons ceux qui sont confrontés à l'incertitude et qui sont vulnérables dans différents domaines comme le travail, le logement ou la santé. Bien que la figure de Tituba soit un personnage fictif dans un roman de 1986, nous voudrions avancer l'idée que Maryse Condé critique la société contemporaine, à travers son roman, en exposant des parallèles entre la société dans laquelle vivait Tituba, celle du XVIIème siècle, et la société contemporaine. Ces parallèles-ci concernent surtout le statut de l'homme noir et de la femme dans la société.⁴ Nous affirmons cependant que l'importance du roman ne s'arrête pas là et qu'il aurait encore une grande importance pour la société d'aujourd'hui, considérant que l'injustice sociale, le racisme et le sexisme sont loin d'avoir disparus. L'argumentation précédente nous amène à nous poser la question suivante :

¹ Condé, M. *Moi, Tituba sorcière... Noire de Salem*. Paris : Mercure de France, 1986.

² Tamiozzo, J. (2002). « L'altérité et l'identité dans *Moi, Tituba, Sorcière... Noire de Salem*, de Maryse Condé ». *Recherches féministes*, 15(2), p. 123.

³ Maggio, J. (2007). « Can the Subaltern Be Heard? : Political Theory, Translation, Representation, and Gayatri Chakravorty Spivak. » *Alternatives*, 32, p. 422.

⁴ Pitt, K. (2007). « Resisting colony and nation : challenging history in Maryse Condé's *Moi, Tituba, Sorcière... Noire de Salem* ». *Atenea*, 27(1), p. 10.

Comment la figure de Tituba nous incite-t-elle à repenser la condition précaire contemporaine ?

Pour pouvoir répondre à cette question nous allons nous baser sur les théories de Judith Butler, qui a introduit les concepts de « frames » et de « pleurabilité » dans son livre *Frames of War*,⁵ -et de Gayatri Spivak, qui a écrit sur le subalterne et sa relation par rapport à l'intellectuel occidental dans son essai « Can the Subaltern speak- ? »⁶. En nous servant de concepts comme « frames », « la pleurabilité », « l'interdépendance », « le subalterne » et le « récit de soi » nous essayerons d'analyser le roman de Maryse Condé pour découvrir comment la figure de Tituba se révolte contre le racisme, le sexisme et l'injustice sociale. Ces concepts ont été choisis parce qu'ils sont essentiels pour comprendre pourquoi la vie de Tituba est si précaire et comment elle se révolte contre les règles et les normes de la société puritaine. Les théories de Butler et de Spivak sont à la base de notre interprétation du roman, et considérant que les concepts mentionnés ci-dessus sont à la base de leurs théories, ils occupent également une place centrale dans ce mémoire. Ces concepts sont divisés en deux parties : « l'assujettissement et la domination » et « la condamnation au silence ». Dans la première partie nous aborderons la constitution du sujet et de l'identité à l'aide des quatre premiers termes : les « frames », la pleurabilité, l'interdépendance et le subalterne. Ces termes-ci visent à expliquer comment la vie de Tituba est jugée inférieure et comment elle réussit à construire malgré tout sa propre identité. Deuxièmement, nous nous concentrerons sur le fait que le roman est un récit de soi, ainsi que sur le rapport entre fait et fiction. Nous essayerons de montrer comment Maryse Condé a utilisé ce rapport pour critiquer l'Histoire comme le présent.

⁵ Butler, J. *Frames of War. When is Life Grievable?* London: Verso, 2010.

⁶ Spivak, G.C. *Can the subaltern speak?* New York: Columbia University Press, 2010.

2. Qui était Tituba ? – les faits historiques

Avant de commencer cette recherche il est nécessaire de rappeler brièvement qui était Tituba dans l'Histoire par rapport au personnage du roman de Maryse Condé. Grâce à des documents historiques conservés, nous savons que Tituba a figuré au sein du procès des sorcières de Salem de 1692. Selon la pensée populaire, le procès commença par le jugement de l'esclave Tituba, accusée d'avoir raconté des histoires de Voodoo à un cercle de filles. Celles-ci auraient réagi en se comportant bizarrement, ce qui a mené aux accusations de sorcellerie.⁷ Bien que peu d'informations nous soient parvenues sur Tituba, il y a des éclaircissements que nous avons obtenus grâce à des documents de 1692. Premièrement son ethnicité : dans les documents judiciaires elle est définie comme « l'indienne » et jamais comme « nègre », ce qui ne signifie pourtant pas qu'elle n'avait pas de liens avec l'Afrique. Il est intéressant que dans les documents judiciaires rien n'était écrit sur son état civil bien qu'il fût clair qu'elle était avec un homme indien, John Indien. D'ailleurs, le fait qu'elle ne soit ni décrite comme mariée, ni comme séparée ou célibataire nous dit quelque chose sur le statut du mariage entre deux esclaves : celui-ci n'avait probablement pas beaucoup de valeur. Concernant le procès, nous savons que Tituba fût accusée de sorcellerie puis interrogée au début de l'année 1692. Elle apparaît encore une fois devant le tribunal en 1693 et est probablement restée en prison jusqu'à son relâchement en mai 1693. À partir de sa libération de prison, elle entre dans le monde des mythes.⁸

L'histoire de la figure de Tituba, du roman *Moi, Tituba sorcière...* est celle d'une jeune femme qui est née du viol de sa mère, Abena, par un anglais sur un bateau qui l'amenait à la Barbade. Quelques années plus tard, Abena est pendue pour avoir attaqué son maître qui voulait la violer. Tituba est recueillie par une vieille femme, Man Yaya, qui l'introduit au surnaturel ce qui lui donne une certaine liberté dans ce monde colonial. Elle renonce pourtant à cette nouvelle liberté quand elle suit un esclave, John Indien, à Salem, en Amérique. Là, elle est accusée de sorcellerie et mise en prison. Après sa libération, elle rentre en Barbade où elle est exécutée après avoir été accusée d'avoir voulu fomenter une rébellion.

Après avoir lu ce résumé du roman, il faut mettre en avant que la fiction de Condé a forcément intégré des faits historiques, qui viennent de documents historiques, mais que *Moi,*

⁷ Rosenthal, B. (2003). « Tituba ». *OAH Magazine of History*, 17(4), p. 48.

⁸ *Ibid.* p. 49.

Tituba sorcière... est pour la plupart une interprétation personnelle de l'histoire de la figure historique de Tituba. Maryse Condé a entre autres repris les faits géographiques, son parcours de Barbade à Salem et de de retour à Barbados, et les faits juridiques en intégrant des parties entières du procès. Il est intéressant de noter qu'elle a choisi de représenter Tituba comme « nègre » bien que dans les documents historiques, elle est plus souvent désignée comme « l'indienne ».

Après avoir discuté les faits autour de la figure de Tituba, historique comme fictionnelle, nous passons maintenant à la théorie, en commençant par le sujet de l'assujettissement et la domination.

3. L'assujettissement et la domination

3.1. Les cadres et l'interdépendance – théorie

Comme la figure de Tituba peut être considérée comme subalterne en raison de sa race, de sa classe et de son genre, son assujettissement mérite notre attention. Quand nous considérons l'idée d'assujettissement il est important de s'interroger sur les raisons pour lesquelles cet assujettissement a lieu : quelles sont les raisons pour lesquelles certaines vies sont jugées dignes d'être préservées et protégées tandis que d'autres ne le sont pas ? Nous nous appuyerons sur les théories de Butler, sur la valeur d'une vie, et celles de Spivak qui a écrit sur le subalterne et sa relation par rapport à l'intellectuel occidental.

Butler présente dans son livre *Frames of War* le concept de pleurabilité (*grievability*). Pour arriver à ce concept elle fait d'abord la différence entre la vulnérabilité (*precariousness*) et la précarité. Elle envisage la vulnérabilité comme une condition inhérente à la vie, humaine et non-humaine, et non pas comme une caractéristique d'un individu. Dire qu'une vie peut être blessée, perdue ou même détruite, soulignerait non seulement sa finitude mais aussi sa vulnérabilité. Butler avance l'idée qu'être vulnérable implique aussi de vivre socialement : le fait que notre vie est toujours, en un sens, dans les mains des autres. Elle se distance ici du focus sur l'individualisme et propose une condition d'interdépendance.⁹

Butler avance cependant que malgré le fait que toute vie est également définie par la vulnérabilité elles ne sont pas toutes également vulnérables. Elle parle ici des institutions

⁹ Butler, J. *Frames of War*, p.13-14.

politiques et sociales qui, à travers l'histoire, auraient fait en sorte que la vulnérabilité soit minimalisée pour certains et maximalisée pour d'autres.¹⁰ Butler introduit ici le concept de précarité :

« Precarity designates that politically induced condition in which certain populations suffer from failing social and economic networks of support and become differentially exposed to injury, violence, and death. »¹¹

Cet état d'une plus grande vulnérabilité comparé à d'autres vies nous fait remettre en question les conditions qui nous permettent d'appréhender une vie comme précaire. Butler s'interroge ici sur les questions suivantes : qu'est-ce qui fait une vie ? Quelles vies comptent et quelles vies ne comptent pas ? Elle s'interroge sur la valeur d'une vie : « Only under conditions in which the loss would matter does the value of the life appear. »¹² C'est maintenant que nous touchons au cœur de sa théorie sur « grievability ». Selon son point de vue, une vie est seulement considérée et appréhendée comme une vie, une vie digne d'être préservée, si elle est digne d'être pleurée. En ce sens, la pleurabilité précède la vie, elle en est une condition. De cette argumentation suit que sans pleurabilité il n'y a pas de vie, ou plutôt, qu'il y a quelque chose qui est vivant, mais qui n'est pas nécessairement « une vie ». Selon elle, c'est cette condition d'une allocation différentielle de pleurabilité qui est à la base de la précarité.

De l'argumentation précédente suit maintenant la question *qu'est-ce qui fait une vie (pleurable) ?* Butler affirme qu'une vie est seulement appréhendée et reconnue comme une vie, digne d'être pleurée, selon les conditions qui la qualifient comme une vie : les « cadres » (frames).¹³ Il est maintenant nécessaire de faire la distinction entre : « appréhender » et « reconnaître ». L'appréhension serait un état moins fort qui précéderait la reconnaissance. Nous pouvons par exemple appréhender que nous ne puissions pas reconnaître quelque chose. Selon Butler, la reconnaissance dépend des cadres de reconnaissance, de l'appréhension et de l'intelligibilité. L'intelligibilité correspond à des schèmes historiques qui définissent les domaines du connaissable : ce que nous pouvons saisir par notre cognition.¹⁴

¹⁰ *Ibid*, p. 2-3.

¹¹ *Ibid*, p. 25.

¹² *Ibid*, p. 14.

¹³ *Ibid*, p. 3-4.

¹⁴ *Ibid*, p. 6-7.

Sans l'intelligibilité il n'y a pas de cadres de reconnaissance : « [...] a life has to be intelligible as a life, has to conform to certain conceptions of what life is, in order to become recognizable. »¹⁵ Butler avance que « la production des vies » ne se fait jamais complètement selon ces normes, elle est en fait partielle. Ce sont précisément ces vies qui ne peuvent pas être appréhendées comme une vie, mais comme vivantes, qui se trouvent en dehors du cadre.¹⁶ Butler décrit ces normes comme sédimentations historiques qui dépendent de certaines conditions de reproductibilité. Mais cette reproductibilité entraînerait automatiquement une rupture avec son contexte et une nouvelle délimitation du cadre. Butler avance que c'est en ces moments de rupture que s'ouvre la possibilité pour un changement politique et pour d'autres possibilités pour appréhender et reconnaître une vie : pour ré-encadrer (re-framing).¹⁷ Une telle action peut être interprétée comme dénoncer le cadre (framing the frame) : montrer que le cadre n'a jamais contenu ce qu'il était supposé de contenir. Ce quelque chose qui n'est pas conforme à notre réalité et nos normes est paradoxalement ce qui rend l'intérieur du cadre possible :

« [...] to call the frame in to question is to show that the frame never quite contained the scene it was meant to limn, that something was already outside, which made the very sense of the inside possible, recognizable. »¹⁸

En ce sens, les vies qui comptent sont seulement visibles en définissant et excluant celles qui ne comptent pas. Finalement Butler avance qu'il n'y a pas un « droit à la vie ». Elle s'explique en disant que la dégénération et la destruction font partie des procès de la vie qui ne peuvent pas être arrêtés sans arrêter toute vie en général. De cette argumentation suit que notre obligation est aux normes qui constituent la vie et non pas à la vie elle-même.¹⁹

¹⁵ *Ibid*, p. 7.

¹⁶ *Ibid*, p. 7-8.

¹⁷ *Ibid*, p. 10-12.

¹⁸ *Ibid*, p. 9.

¹⁹ *Ibid*, p. 23.

3.2 Les cadres et l'interdépendence – analyse

3.2.1 Comment Tituba se trouve-t-elle en dehors des cadres ?

Après avoir expliqué la signification des cadres et de la condition d'interdépendence et de vulnérabilité, nous essayerons maintenant d'expliquer comment ces concepts peuvent être appliqués à l'histoire de Tituba telle qu'elle a été décrite par Maryse Condé. La valeur moindre de sa vie est bien illustrée par la violence qu'elle subit au cours de sa vie. Tituba est en fait exposée à la violence depuis sa naissance : « Abena, ma mère, un marin anglais la viola sur le pont du Christ the King [...] C'est de cette agression que je suis née. De cet acte de haine et de mépris. »²⁰ Ou encore :

« On pendit ma mère. Je vis son corps tournoyer aux branches basses d'un fromager. [...] Quand son corps tournoya dans le vide, j'eus la force de m'éloigner à petits pas, de m'accroupir et de vomir interminablement dans l'herbe. »²¹

Nous avançons la pensée que la violence à laquelle Tituba est exposée depuis le début de sa vie, elle est née de la violence, est justifiée par le fait que sa vie n'est pas considérée comme une vie du tout : elle n'est pas pleurable. Judith Butler dit là-dessus :

De la même façon, quand des populations détruites ne sont pas pleurées, et qu'on les appelle des « dommages collatéraux » ou d'autres termes de ce type, il y a un déni de la violence comme de la perte qui doit être mis au jour et combattu. »²²

Butler nous explique ici que la violence contre un être vivant peut seulement être conceptualisée si cet être est considéré comme une vie, sinon, cette violence est déniée. Nous pouvons éclaircir cette idée à l'aide d'une scène du roman où la maîtresse de Tituba, Susanna Endicott, parle de son esclave avec ses amies bien qu'elle soit dans la même pièce :

« Elles me fixèrent avec effarement de leurs yeux multicolores : - D'où sort-elle ? [...] – Sous votre toit ! M'est avis Susanna Endicott, que vous donnez trop de liberté à ce garçon ! Vous oubliez que c'est un nègre ! [...] On aurait dit que je n'étais pas là, debout, au seuil de la pièce. Elles parlaient de moi, mais en même temps, elles m'ignoraient. Elles me rayaient de la carte des humains. J'étais un non-être. Un invisible. [...] Tituba, Tituba n'avait plus de réalité que

²⁰ Condé, M. *Moi, Tituba sorcière...*, p. 13.

²¹ *Ibid*, p. 21-22.

²² Trachman, M., Pages, C. (2012). « Une analytique du pouvoir. Entretien avec Judith Butler. » <https://laviedesidees.fr/Une-analytique-du-pouvoir.html> [consulté le 2 mars 2019], p. 6.

celle que voulaient bien lui concéder ces femmes. C'était atroce. Tituba devenait laide, grossière, inférieure parce qu'elles en avaient décidé ainsi.²³

Cette démonstration du racisme enraciné dans la société blanche montre la valeur inférieure que tenait une vie noire dans l'histoire de Tituba. Butler propose que ces vies posent, par leur culture et leur statut racial, une menace vivante pour les vies qui seraient dignes d'être préservées. Nous pourrions avancer la pensée que l'altérité de Tituba invoque de la peur chez les gens autour d'elle, surtout chez les Puritains. La scène mentionnée ci-dessus en est un exemple : Susanna Endicott et ses amies considèrent Tituba comme tellement *autre* qu'elles parlent d'elle comme elle n'est pas là, pensant si elles l'ignorent, cette menace n'existerait pas.

Il est en ce moment important de mentionner que l'altérité de Tituba, et en général, dépend toujours du groupe de référence, ce qui rend l'altérité un concept dynamique. Tituba est par exemple l'Autre par rapport à l'homme blanc, l'homme noir et la femme blanche²⁴ Cela nous rappelle Butler qui affirmait que l'intérieur d'un cadre, le groupe dominant, se définit toujours par l'Autre, par ce qu'il n'est pas. Cela nous rappelle également le terme « othering », qui décrit l'action de définir et assurer sa propre identité sociale positive en se distanciant d'Autrui, dont la culture est différente de celle du soi. La catégorisation d'Autrui comme inférieur naît de la peur que ces cultures constitueraient une menace pour sa propre culture.²⁵

La précarité de la vie de Tituba s'explique par le fait que la vulnérabilité, qui est une condition inhérente de la vie, est distribuée inégalement par les institutions sociales et politiques de son époque, comme l'État anglais ou l'Église. Dans le roman, Tituba critique l'État, et en particulier le manque d'un système social : « Je souhaite aux générations futures de vivre en des temps où l'État sera providence et se souciera du bien-être de ses citoyens. »²⁶ Tituba critique également l'Église quand John Indien insiste qu'elle doit se convertir au christianisme :

²³ Condé, M. *Moi, Tituba sorcière...*, p. 43-44.

²⁴ Tamiozzo, J. (2002). « L'altérité et l'identité dans *Moi, Tituba, Sorcière...* ». p. 124.

²⁵ Powell, J., Menendian, S. (2017). « The problem of Othering: towards inclusiveness and belonging. », <http://www.otheringandbelonging.org/the-problem-of-othering/>, [consulté le 16 mars 2019], p. 1.

²⁶ Condé, M. *Moi, Tituba sorcière...*, p. 184.

« « Je crois en Dieu, le père Tout-Puissant, Créateur du ciel et de la terre... » Mais ces paroles ne signifiaient rien pour moi. Cela n'avait rien de commun avec ce que Man Yaya m'avait appris. »²⁷

Pourtant, pour Tituba se révolter ne va pas de soi et produit parfois une ambivalence entre ses désirs personnels et son ambition de faire de la résistance ou, autrement dit, une lutte entre l'individu et la collectivité. Un bon exemple serait le fait que Tituba devient volontairement de nouveau esclave pour un homme, John Indien :

« Ma mère avait été violée par un Blanc. [...] Mon père adoptif s'était suicidé à cause d'un Blanc. En dépit de tout cela, j'envisageais de recommencer à vivre parmi eux, dans leur sein, sous leur coupe. Tout cela par goût effréné d'un mortel. Est-ce que ce n'était pas folie ? Folie et trahison ? »²⁸

Finalement, quand nous considérons l'aspect de révolte, Tituba est confrontée à une autre ambivalence intérieure. Elle est déchirée entre l'ambition d'utiliser son pouvoir pour se venger ou faire de la résistance. Pourtant, Mama Yaya lui dit qu'il ne faut pas devenir comme eux, qu'elle ne devienne pas un *autre* : « Même si elle meurt, ton destin s'accomplira. Et tu auras vicié ton cœur. Tu seras devenue pareille à eux, qui ne savent que tuer, détruire. »²⁹ Tituba l'entend et dès ce moment elle se révolte sans violence, comme plus tard à Salem : « - Tituba, ne peux-tu les punir ? [...] Ah non ! ils ne me rendraient pas pareille à eux ! Je ne céderai pas. Je ne ferai pas le mal ! »³⁰ Tamiozzo met en avance une pensée très intéressante concernant cette espèce de révolte :

« Tituba refuse d'être l'Autre, d'être l'incarnation du Mal. Qui plus est, elle redistribue les valeurs symboliques, attribuant le Mal aux Puritains plutôt qu'à elle-même. Sa résistance contre eux consiste en quelque sorte à ne pas résister : en refusant de combattre le Mal par le Mal, elle agit selon la vraie morale chrétienne, que les Puritains ont oubliée. Ainsi, elle renverse les valeurs symboliques et affirme haut et fort son identité de résistance. »³¹

Tituba a donc une tendance vers une révolte non-violente. Pourtant, Butler met en évidence que la violence et la non-violence ne peuvent pas toujours être distinguées l'une de

²⁷ *Ibid*, p. 46.

²⁸ *Ibid*, p. 37.

²⁹ *Ibid*, p. 53.

³⁰ Condé, M. *Moi, Tituba sorcière...*, p. 110-111.

³¹ Tamiozzo, J. (2002). « L'altérité et l'identité dans *Moi, Tituba, Sorcière...* ». p. 133.

l'autre. Nous pourrions nous demander qui décide qu'est-ce qui est de la violence. Selon Butler la non-violence critique souvent le statu quo et a donc tendance à être classifiée par le discours dominant, par l'État, comme violente. Celui-ci se sent menacé par ceux qui se trouvent en dehors des cadres, et qui veulent ré-encadrer.³² Butler avance que la non-violence n'est pas un état pacifique car nous sommes tous exposés, au moins partiellement, à la violence :

« We are given genders and social categories, against our will, and formed through violence. [...]since violence is necessarily performed on us, it is imperative that we choose to redirect that violence in our social actions with others.[...] In this sense, non-violence is not a peaceful state, but a social and political struggle to make rage articulate and effective. »³³

3.2.2 L'intersectionnalité

Cette ambivalence entre l'individu et la collectivité mentionnée ci-dessus montre la complexité d'une lutte individuelle et sociale.³⁴ De cette complexité découle également que le sujet, Tituba, se trouve dans une condition d'interdépendance avec le monde extérieur. Nous voulons affirmer que le focus dans le roman est déplacé de l'individu au collectif. Ce collectivisme est aussi visible dans la communauté que Tituba a créé pour elle-même. Les morts (sa mère, Yao, Hester et Mama Yaya) offrent du soutien aux vivants, à Tituba. Ces multiples figures représentent les différentes oppressions (le racisme, le sexisme et aussi celle de la société puritaine contre Tituba en tant que guérisseuse) et leur interdépendance. Maryse Condé semble envisager ici l'idée que des différentes espèces d'oppression ne sont jamais des cas isolés, qu'elles sont en fait interconnectées, et propose ainsi une vision plus inclusive sur la lutte politique.³⁵

Elle touche ici au concept d'intersectionnalité, introduit par Kimberle Crenshaw en 1989.³⁶ Son article traite de l'intersection de la race et du genre. Elle introduisait l'idée que beaucoup de nos problèmes concernant l'injustice sociale se recouvrent, ce qui crée de multiples niveaux d'injustice sociale et une double-discrimination. Plus tard d'autres sortes

³² Butler, J. « Giving an Account of Oneself ». *Diacritics*, 31 (4), p. 34-35.

³³ Butler, J. *Frames of War*, p. 182.

³⁴ Bernstein, L. (1997). « Demythifying the Witch's Identity as Social Critique in Maryse Condé's *I, Tituba, Black Witch of Salem* », p. 83.

³⁵ *Ibid*, p. 86.

³⁶ Crenshaw, K. (1989). « Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. » *University of Chicago Legal Forum*, 1 (8).

d'oppression ont été ajoutées à sa théorie comme celle de la communauté queer ou les personnes handicapés. Il est intéressant de noter que Crenshaw adopte également le concept des « frames » dans sa théorie. Selon elle, les cadres qui sont utilisés aujourd'hui sont partiels et distordus : il faudrait les élargir et trouver d'autres narratifs et prismes pour aborder le problème de l'injustice sociale.³⁷ Il est intéressant de noter que l'introduction du concept d'intersectionnalité se situe après la publication de *Moi, Tituba sorcière...* de Maryse Condé. Bien que Condé n'aie bien sûr pas parlé du concept dans son œuvre fictionnelle, selon notre interprétation elle propose une approche intersectionnelle et inclusive sur la lutte politique en faisant la lien entre le racisme, le sexisme et d'autres formes d'injustice sociale comme l'homophobie.

Une autre avocate du concept d'intersectionnalité est Françoise Vergès, une activiste et académicienne française qui oppose le féminisme occidental au féminisme du « Global South » (les pays en voie de développement connectés par une histoire partagée de colonialisme). Ce dernier se concentrerait sur la libération de tous, tandis que le féminisme occidental (surtout la bourgeoise blanche) ne serait que concentré sur le genre, aveugle aux autres luttes (comme l'homophobie, l'injustice sociale, le racisme et la domination post-coloniale). Selon elle, il faut donner au féminisme occidental la dimension qu'il a dans le Sud et pour les minorités (par exemple dans le Black Feminism).³⁸ Elle avance que la société française, et l'Occident en général, doit se décoloniser. Cela fait référence au concept de « colonialité » et veut dire que dès le XVI^{ème} siècle, le monde occidental a imposé au reste du monde une manière d'être et de voir le monde. Il s'agit de se purger soi-même, de se débarrasser de toutes les idées et pensées que la société a mises dans nos têtes et de déconstruire sa propre histoire pour ensuite le regarder d'une autre, nouvelle perspective.³⁹ Elle propose un féminisme décolonial qui se concentre sur l'ensemble de la société et sur des multiples oppressions :

³⁷ *Ibid*, p. 152, 166.

³⁸ Simon, P., Boulbina S. (2012). « Une initiation décoloniale. Entretien avec Françoise Vergès. » *La Découverte* 4 (72), p. 146.

³⁹ Kodjo-Grandvaux, S. (2019). « Françoise Vergès : Les droits des femmes sont devenus une arme idéologique néolibérale » Le rendez-vous des idées, dans *le Monde Afrique*. https://www.lemonde.fr/afrique/article/2019/02/17/francoise-verges-les-droits-des-femmes-sont-devenus-une-arme-ideologique-neolibérale_5424588_3212.html [consulté le 18 mars 2019], p. 2.

« On ne peut pas être féministe sans s'intéresser aux questions de l'environnement, de l'exploitation, du racisme, etc. Cela suppose de travailler avec les autres mouvements politiques et sociaux qui sont pour la déconstruction de ce système. »⁴⁰

Nous pouvons conclure que Françoise Vergès donne au colonialisme une place importante dans son interprétation du féminisme. Ses pensées et celles de Kimberle Crenshaw peuvent, selon nous, être considérées comme l'intégration du concept d'intersectionnalité dans la société contemporaine. Françoise Vergès analyse par exemple la situation des femmes de ménage d'une perspective intersectionnelle et tient compte du rôle du passé colonial français.⁴¹ Maryse Condé a introduit par la figure fictionnelle de Tituba une approche intersectionnelle qui se situe bien avant l'introduction du concept d'intersectionnalité parue à la fin du XXème siècle, même si celui se trouve dans une fiction. En outre, il est intéressant de noter qu'elle encourage le lecteur à faire un travail réflexif sur soi-même et de questionner ses propres pensées. Par exemple quand Tituba interroge d'autres personnes sur la signification du concept de 'sorcière'. Cette approche est également visible chez Vergès et Crenshaw qui mettent en évidence qu'il est nécessaire que la société occidentale se décolonise et que chaque personne se débarrasse des pensées mises dans sa tête par la société.

Après avoir expliqué la signification de l'intersectionnalité nous voulons mettre en avant qu'à côté de l'approche intersectionnelle de Tituba sur la lutte politique (Maryse Condé montre dans le roman que de différentes oppressions sont liées), il y a d'autres formes d'intersectionnalité visibles dans le roman. Maryse Condé a mis beaucoup de références intertextuelles de personnages fictifs dans l'histoire de Tituba, par exemple Hester du *The Scarlet Letter*, ainsi que des références à la diaspora juive, à l'holocauste, et à la diaspora indienne. En cela, elle met Tituba dans un contexte plus large d'intolérance systémique et d'oppression, liant ainsi les peuples opprimés à travers le temps et l'espace.⁴² Maryse Condé suggère par sa narration que les groupes qui vivent en précarité peuvent créer des alliances qui leur permettent d'avoir un certain bonheur en dépit de l'oppression par le groupe de

⁴⁰ *Ibid*, p. 4.

⁴¹ Kodjo-Grandvaux, S. (2019). « Françoise Vergès : Les droits des femmes sont devenus une arme idéologique néolibérale », p. 3.

⁴² Bernstein, L. (1997). « Demythifying the Witch's Identity as Social Critique in Maryse Condé's *I, Tituba, Black Witch of Salem* », p. 79

référence.⁴³ Cette pensée peut également être soutenue par Butler: « Precarity cuts across identity categories as well as multicultural maps, thus forming the basis for an alliance [...] ».⁴⁴

3.3 La constitution du sujet – théorie

Après avoir discuté aux conditions qui constituent une vie, il est maintenant temps d'adresser la constitution du sujet lui-même, de son identité. Nous nous fonderons sur les pensées de Spivak sur le subalterne. Dans son essai célèbre « Can the subaltern speak ? », considéré comme l'œuvre la plus importante dans le domaine de la théorie postcoloniale avec celle d'Edward Said (en particulier *Orientalism*⁴⁵), elle discute les limites du discours occidental intellectuel sur le subalterne et se demande si celui-ci est même capable d'avoir une interaction avec des cultures disparates.⁴⁶ Spivak avance dans son essai que le subalterne est défini par le discours dominant, par l'Occident. Selon elle, les européens se définissent traditionnellement par l'Autre. C'est-à-dire, en affirmant ce qu'ils ne sont pas, ils se construisent eux-mêmes et l'Autre en même temps. Spivak catégorise cette production d'Autrui comme réductionniste et essentialiste.⁴⁷

Spivak avance l'idée, en se basant sur Kant, qu'un sujet peut seulement être appréhendé comme tel si celui-ci répond aux normes qui le qualifient comme un sujet, ce qui nous rappelle les théories de Butler sur les « frames ». Dans sa *Critique du jugement*⁴⁸ Kant distingue l'homme brut de l'homme cultivé. L'homme brut (der rohe Menschen) est souvent traduit comme celui qui est incultivé, en particulier l'enfant, le pauvre et celle qui serait incultivée par nature : la femme. Spivak avance pourtant que la traduction de « roh » inclut également « sauvage » ou « primitif ». Selon Kant la culture est essentielle pour le sujet occidental parce que c'est par la culture que l'homme brut peut faire le passage vers le sujet, peut devenir humain. Spivak interprète la philosophie de Kant en avançant qu'il crée le sujet en le définissant par la capacité de faire des demandes esthétiques ou des jugements par une agentivité humaine. Spivak avance que le subalterne ne participe pas à la culture humaine parce qu'il ne peut pas parler. Ainsi, étouffer la voix du subalterne forme non seulement le discours mais rend le subalterne en même temps non-sujet. En cela, Kant crée le sujet occidental mais

⁴³ Tamiozzo, J. (2002). « L'altérité et l'identité dans *Moi, Tituba, Sorcière...* ». p. 128.

⁴⁴ Butler, J. *Frames of War*, p. 32.

⁴⁵ Said, E.W. *Orientalism*. London: Penguin, 2003.

⁴⁶ Maggio, J. (2007). « Can the Subaltern Be Heard? ». p. 419.

⁴⁷ *Ibid*, p. 423.

⁴⁸ Kant, E. *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

simultanément définit le subalterne, celui qui ne répond pas aux conditions pour être un sujet.⁴⁹ Il nous semble en ce moment important de nuancer ces affirmations parce qu'il faut réaliser que le subalterne est ici exclu de la catégorie du sujet *occidental*. En outre, le fait qu'il n'aurait pas de culture veut dire qu'il n'a pas de culture selon la définition *kantienne* et non pas qu'il n'aurait pas une culture du tout.

3.4 La constitution du sujet – analyse

3.4.1 Transcender l'altérité pour créer une nouvelle identité

Dans le roman, Tituba est caractérisée par son altérité par rapport à de multiples groupes de référence. Étant femme, noire et 'sorcière' elle se trouve en dehors des cadres de la société. Il est en ce moment important de souligner que la différence ne constitue pas l'altérité en soi-même. La différence ne devient altérité que dans un contexte marqué par un désir d'exclusion et une distribution inégale du pouvoir.⁵⁰ À part son altérité physique, il y a également une altérité sociale. Cette altérité est constituée vis-à-vis la société puritaine, les hommes et d'autres esclaves. Il est important de souligner qu'elle n'est pas seulement l'Autre par rapport aux femmes et hommes blancs mais aussi par rapport aux hommes noirs.⁵¹ Maryse Condé lie dans le roman la violence et le patriarcat dans un rêve de Tituba la nuit avant la révolte :

« [...] je savais que l'un d'entre eux était Samuel Parris, l'autre John Indien et le troisième Christopher. Ils s'approchèrent de moi, en tenant à la main un solide bâton taillé en point et je hurlai : - Non, non ! Est-ce que je n'ai pas déjà vécu tout cela ? – Sans se soucier de mes cris, ils relevèrent mes jupes et la douleur abominable m'envahit. »⁵²

Maryse Condé rassemble ici ces trois hommes à travers des catégories raciales, politiques, religieuses et de classe comme des représentants d'une culture masculine et patriarcale pour dénoncer une culture d'oppression qui élimine tout principe de compassion et d'empathie.⁵³ Samuel Parris représente la classe religieuse, John Indien la classe raciale et Christopher (le leader d'une communauté de marrons sur la Barbade) la classe raciale ainsi que politique. Nous proposons que dans cette scène la sexualité et l'altérité d'une femme noire sont utilisées comme instruments d'oppression par le colon et le patriarche. Maryse

⁴⁹ Maggio, J. (2007). « Can the Subaltern Be Heard? p. 425-426.

⁵⁰ Tamiozzo, J. (2002). « L'altérité et l'identité dans *Moi, Tituba, Sorcière...* ». p. 124.

⁵¹ *Ibid*, p. 138.

⁵² Condé, M. *Moi, Tituba sorcière...*, p. 251.

⁵³ Bernstein, L. (1997). « Demythifying the Witch's Identity as Social Critique in Maryse Condé's *I, Tituba, Black Witch of Salem* », p. 81.

Condé introduit ici une espèce d'hierarchisation des différentes dimensions d'être *autre* dans laquelle celle d'être femme noire est au-dessus des autres. Quant à Tituba, elle se rend compte que son expérience du racisme a été différente de celle de John Indien à cause de la différence de genre. Hester lui dit par exemple quand Tituba est en prison : « Blancs ou Noirs, la vie sert trop bien les hommes ! ».⁵⁴ Tituba le reconnaît elle-même :

« Cependant, au fond de moi-même, quelque chose me soufflait qu'elle disait vrai. La couleur de la peau de John Indien ne lui avait pas causé la moitié des déboires que la mienne m'avait causée. »⁵⁵

Puis Tituba est également exposée à une altérité spatiale. Dans le livre elle fait face à plusieurs mondes qui l'excluent à leur tour pour des raisons différentes : « Ah oui ! Elle m'avait bourlinguée, la vie ! De Salem à Ipswich ! De la Barbade à l'Amérique et retour ! »⁵⁶ Exilée en Amérique, son plus grand éloignement spatial, son altérité et ses différences sont plus accentuées à cause de la société esclavagiste, raciste et sexiste puritaine.⁵⁷

Nous proposons que la manière dont Tituba constitue sa propre identité consiste à refuser celle qui lui est imposée par la société patriarcale et esclavagiste dans laquelle elle vit. Un bon exemple d'une identité imposée serait celle de la « sorcière ». Il est important de réaliser que le concept, même le nom de la « sorcière », est une construction sociale, créée pour pouvoir dominer les guérisseuses qui soignaient et communiquaient avec le monde invisible.⁵⁸ La figure de la sorcière invoquait de la peur parce qu'elle était associée au Malin, comme l'aide de Satan lui-même. En outre, elle était suspectée de tuer des enfants à cause de son rôle de sage-femme. Le fait que les « sorcières » étaient souvent des femmes âgées qui vivaient seules, joue aussi un rôle important : leur autonomie et leur indépendance constituaient une menace dans la société patriarcale du XVI^{ème} et XVII^{ème} siècle.⁵⁹ L'épithète « sorcière » était donc utilisée pour dominer les individus et les groupes qui sont différents et qui défient de l'ordre établi. En exposant les stratégies de cette domination, le roman de

⁵⁴ Condé, M. *Moi, Tituba sorcière...*, p. 159.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*, p. 224.

⁵⁷ Tamiozzo, J. (2002). « L'altérité et l'identité dans *Moi, Tituba, Sorcière...* ». p. 128-129.

⁵⁸ Bernstein, L. (1997). « Demythifying the Witch's Identity as Social Critique in Maryse Condé's *I, Tituba, Black Witch of Salem* », p. 80.

⁵⁹ Chollet, M. *Sorcières. La puissance invaincue des femmes*. Zones : Paris, 2018, p. 17.

Maryse Condé humanise en un certain sens la figure de la sorcière.⁶⁰ En outre, la figure de Tituba incite le lecteur à réfléchir sur la conception de « la sorcière » : « N'employez pas des mots dont vous ignorez le sens. Savez-vous seulement ce qu'est une sorcière ? »⁶¹ Quand Christopher lui demande si elle est une sorcière, Tituba lui répond :

« Chacun donne à ce mot une signification différente. Chacun croit pouvoir façonner la sorcière à sa manière afin qu'elle satisfasse ses ambitions, ses rêves, ses désirs... »⁶²

En indiquant la signification instable du terme « sorcière », Maryse Condé montre la partialité de son propre texte et critique d'une certaine manière la constructivité de son propre récit.⁶³ Tout à travers le roman elle propage l'image d'une « sorcière » comme quelqu'un qu'il faut chérir et révéler au lieu de craindre⁶⁴ :

« Qu'est-ce qu'une sorcière ? Je m'apercevais que dans sa bouche, le mot était entaché d'opprobre. Comment cela ? Comment ? La faculté de communiquer avec les invisibles, de garder un lien constant avec les disparus, de soigner, de guérir n'est-elle pas une grâce supérieure de nature à inspirer respect, admiration et gratitude ? En conséquence, la sorcière, si on veut nommer ainsi celle qui possède cette grâce, ne devrait-elle pas être choyée et révérée au lieu d'être crainte ? »⁶⁵

La construction sociale de la « sorcière » est donc utilisée pour la perpétuation d'une société raciste et patriarcale. Lors de la pendaison d'une jeune esclave (accusée de sorcellerie) à Boston, Tituba est confrontée à ce monde raciste dans lequel elle vit :

« De hurler ma souffrance, ma révolte, mon impuissante colère. Quel était ce monde qui avait fait de moi une esclave, une orpheline, une paria ? Quel était ce monde qui me séparait des miens ? Qui m'obligeait à vivre parmi des gens qui ne parlaient pas ma langue, qui ne partageaient pas ma religion dans un pays malgracieux, peu avenant ? »⁶⁶

Cette citation montre que Tituba critique d'une manière très évidente le monde raciste dans lequel elle vit. Dans cela, la manière dont Tituba dénonce la relation entre le racisme et

⁶⁰ *Ibid*, p. 81.

⁶¹ Condé, M. *Moi, Tituba sorcière...*, p. 100.

⁶² *Ibid*, p. 225.

⁶³ Bernstein, L. (1997). « Demythifying the Witch's Identity as Social Critique in Maryse Condé's *I, Tituba, Black Witch of Salem* », p. 80.

⁶⁴ *Ibid*, p. 81.

⁶⁵ Condé, M. *Moi, Tituba sorcière...*, p. 33-34.

⁶⁶ *Ibid*, p. 81-82.

la religion est particulièrement intéressante. Maryse Condé introduit dans le livre une dialectique entre les deux qui met en avant la façon dont la société blanche utilisait la religion comme instrument justificateur pour leur système d'esclavage. Dans le roman c'est clairement visible dans l'attitude de Betsy, la fille d'Elizabeth Parris, envers Tituba : « Vous, faire du bien ? Vous êtes une négresse, Tituba ! Vous ne pouvez que faire du mal. Vous êtes le Mal ! »⁶⁷ Pour les blancs, une peau noire signifiait donc le malin, voire Satan. Cette corrélation des noirs avec Satan constitue une partie importante du discours général de racisme dans la société puritaine.⁶⁸ La religion, plus précisément le puritanisme, utilisait la figure de la sorcière pour justifier leur traitement d'un peuple ainsi qu'd'un genre, les femmes, comme inférieure. Il y avait en fait une différence entre la signification de la « sorcière » dans la société noire et blanche. Maryse Condé oppose la société blanche de la Nouvelle-Angleterre, où le racisme est inhérent à la notion de la « sorcière », à la culture afro-caribéenne de Barbade qui croit en une sorcellerie positive et l'intégrait dans sa culture. Par exemple quand Tituba vit avec Man Yaya, les esclaves la redoutent au début, mais plus tard, elle est acceptée par eux : « Peu à peu, les esclaves s'accoutumèrent à ma vue et vinrent vers moi, d'abord timidement, puis avec plus de confiance J'entrai dans les cases et je réconfortai malades et mourants. »⁶⁹ Condé expose également l'hypocrisie de la société puritaine qui d'un côté utilise le pouvoir de Tituba et de l'autre côté la condamne pour l'utiliser⁷⁰. Un exemple serait quand Elizabeth Parris est malade et demande finalement à Tituba de l'aider, malgré son attitude hostile à l'égard de « la sorcellerie » : « Trois jours plus tard, elle m'adressait un sourire frileux comme le soleil à travers les lucarnes : - Merci, Tituba ! Tu m'as sauvé la vie ! »⁷¹

⁶⁷ *Ibid*, p. 123.

⁶⁸ Bernstein, L. (1997). « Demythifying the Witch's Identity as Social Critique in Maryse Condé's *I, Tituba, Black Witch of Salem* », p. 81.

⁶⁹ Condé, M. *Moi, Tituba sorcière...*, p. 26.

⁷⁰ Bernstein, L. (1997). « Demythifying the Witch's Identity as Social Critique in Maryse Condé's *I, Tituba, Black Witch of Salem* », p. 81-82.

⁷¹ Condé, M. *Moi, Tituba sorcière...*, p. 76.

3.4.2 l'autonomie et l'agentivité

Tituba transcende son altérité par son autonomie et son agentivité. En prenant la parole elle refuse l'altérité qui lui est imposée par d'autres. Dans le roman, ses actions, comme le fait qu'elle « ensorcèle » sa maîtresse et qu'elle avorte illégalement, symbolisent son refus de se soumettre. Pourtant, elle a une agentivité limitée comme femme noire esclave par rapport à une femme blanche vu que sa parole et son corps sont contrôlés.⁷² Un exemple serait son viol à Salem ou le fait que l'homme blanc et l'homme noir lui disent souvent de se taire, comme Christopher par exemple : « - Femme, tais ta bouche ! [...] – Femme, ne peux-tu donner un peu de repos à mes oreilles ? »⁷³ Nous pourrions néanmoins dire que malgré son corps marginalisé, son esprit reste libre tout au long de l'histoire⁷⁴ : « Pourquoi me confesser ? Ce qui se passe dans ma tête et dans mon cœur ne regarde que moi. »⁷⁵ Bien que Tituba ait donc une certaine autonomie, il faut rappeler que, comme toujours dans la vie, le pouvoir de décider pour soi-même n'entraîne pas toujours des conséquences positives. Mais au moins, ses actions lui appartiennent. Un exemple serait qu'elle devient esclave par amour pour John Indien et renonce par cela à sa liberté.

Il est également intéressant de considérer Tituba par rapport aux autres femmes dans le livre. Par exemple, Elizabeth Parris n'est pas plus libre que Tituba, tout en étant une femme blanche non-esclave, car les femmes dans la société puritaine souffrent aussi du patriarcat et de la religion. C'est la religion qui sépare Tituba d'Elizabeth et ses filles : « Menteuse, pauvre et ignorante négresse ! Le Malin nous tourmente tous ! »⁷⁶ Cette affirmation d'Abigail, la fille d'Elizabeth, montre dans quelle mesure les enfants étaient influencés et convaincus par le mode de pensée puritaine. Susanna Endicott, sa maîtresse, représente une autre catégorie de femmes. Tituba éprouve la répulsion qu'invoque sa couleur de peau chez elle :

« « Je ferai ma cuisine moi-même, car je ne supporte pas que vous autres nègres touchiez à mes aliments avec vos mains dont l'intérieur est décoloré et cireux. » Je regardai mes paumes. Mes paumes, grises et roses comme un coquillage marin. »⁷⁷

⁷² Tamiozzo, J. (2002). « L'altérité et l'identité dans *Moi, Tituba, Sorcière...* », p. 134-135.

⁷³ Condé, M. *Moi, Tituba sorcière...*, p. 238.

⁷⁴ Tamiozzo, J. (2002). « L'altérité et l'identité dans *Moi, Tituba, Sorcière...* », p. 130.

⁷⁵ Condé, M. *Moi, Tituba sorcière...*, p. 69.

⁷⁶ *Ibid*, p. 74.

⁷⁷ *Ibid*, p. 40.

Tituba porte donc même après cette humiliation un regard positif sur elle-même et ne se laisse pas définir par sa maîtresse, ce qui est un signe de son autonomie et de son indépendance.

3.4.3 La possibilité d'une identité multiple et fluide

La révolte de Tituba consiste en la construction de sa propre identité, par le refus de l'altérité qui lui est imposée, malgré la domination raciste et sexiste. À travers l'histoire de Tituba, Maryse Condé envisage l'identité comme un processus et non pas comme un état. L'identité de Tituba est en fait en construction tout au long du roman : elle est fluide.⁷⁸ Son identité est changeante parce que Tituba renaît chaque fois qu'elle confronte l'ambivalence dans ses propres pensées, désirs et actions, et en cela, elle déconstruit la notion d'une identité fixe et unitaire.⁷⁹ Cette ambivalence est née de son contact et de ses rencontres avec d'autres figures et discours : ils lui servent comme miroir et l'aident de passer d'une identité à l'autre.⁸⁰ En faisant de Tituba un sujet complexe, multiple et parfois contradictoire, Maryse Condé déconstruit des dichotomies. Par exemple celle de la femme sexualisée (comme prostituée) et non-sexualisée (comme vierge) ainsi que celle de la complicité et de la résistance.⁸¹ En dénonçant ce système binaire, Maryse Condé déconstruit un monde qui est basé sur des stéréotypes et propose également une alternative à l'idée que la communauté noire serait une culture homogène avec des caractéristiques fixes. À travers les points de vue divergents de Tituba, John Indien et Christopher, Maryse Condé montre bien la diversité de la communauté noire dans une société esclavagiste et les différents points de vue que leur individus ont sur leur situation. Un exemple serait la conversation entre John Indien et Tituba quand Tituba fût torturée et violée afin qu'elle confesse être sorcière :

« Femme, ma femme torturée ! Encore une fois, tu te trompes sur l'essentiel ! L'essentiel, c'est de demeurer en vie ! S'ils te demandent de dénoncer, dénonce ! [...] – John indien, ils veulent que je confesse mes fautes. Or, je ne suis pas coupable ! »⁸²

⁷⁸ Tamiozzo, J. (2002). « L'altérité et l'identité dans *Moi, Tituba, Sorcière...* ». p. 131.

⁷⁹ Bernstein, L. (1997). « Demythifying the Witch's Identity as Social Critique in Maryse Condé's *I, Tituba, Black Witch of Salem* », p. 81.

⁸⁰ Tamiozzo, J. (2002). « L'altérité et l'identité dans *Moi, Tituba, Sorcière...* ». p. 131.

⁸¹ Jurney, F. « Voix sexualisée au féminin dans *Moi, Tituba sorcière* de Maryse Condé », p. 1162.

⁸² Condé, M. *Moi, Tituba sorcière...*, p. 145-146.

Après son libération Tituba rencontre John Indien et elle est surprise d'apprendre qu'il a fait semblant d'être tourmenté par une sorcière parce que quelqu'un le soupçonnait d'être un sorcier lui-même :

« - John Indien ! Tu feins, toi aussi, d'être tourmenté ? [...] Car il doutait de moi, ce juge, ce Thomas Danforth, comme il n'avait douté de personne avant moi ! Sale raciste ! »⁸³

John Indien veut rester en vie, même si cela signifie qu'il doit se rallier aux Puritains blancs. Il feint même d'être tourmenté par une sorcière pour sauver sa propre vie. Tituba, en revanche, rejette une fausse confession par principe.

Puis, il est important de dire que la prise de parole par Tituba fait partie d'une redéfinition de l'identité du collectif car c'est le collectif qui permet à l'individu de s'exprimer et l'expression de cet individu transforme à son tour le collectif. En prenant la parole, Tituba se révolte contre l'ordre établi et aide ainsi à redéfinir les conventions et les normes, même si ce n'est que 300 ans plus tard. De l'autre côté, c'est la collectivité qui permet à Tituba de prendre la parole. Cela lui a été permis de deux manières : sur un niveau littéraire, via les rencontres avec d'autres personnages et la découverte de leurs discours, et dans un contexte plus large à l'aide des acquis obtenus grâce à l'émancipation des femmes.⁸⁴

Les nombreux déplacements font de Tituba quelqu'un qui erre entre plusieurs mondes : une nomade. Maryse Condé dit dans un entretien :

« Je crois maintenant que c'est l'errance qui amène à la créativité. L'enracinement est très mauvais au fond. Il faut absolument être errant, multiple au dehors et au-dedans. Nomade. [...] C'est le regard de l'étranger qui est le regard de la découverte, de l'étonnement, de l'approfondissement. »⁸⁵

Par son regard d'Autre, Tituba analyse et critique les différentes sociétés où elle est toujours la subalterne. Cette position hybride correspond bien à son statut de métisse, qui la rend étrangère dans la communauté noire mais encore plus dans la communauté blanche. Cette position lui permet de dépasser les catégories et normes binaires et de créer une nouvelle identité qui n'est ni africaine ni européenne : une identité antillaise.⁸⁶ En outre, Tamiozzo avance qu'il y a un danger dans l'enracinement dans un seul lieu. L'immobilité

⁸³ *Ibid*, p. 171-172.

⁸⁴ Tamiozzo, J. (2002). « L'altérité et l'identité dans *Moi, Tituba, Sorcière...* », p. 137.

⁸⁵ Pfaff, F. (1993). *Entretiens avec Maryse Condé*. Paris, Karthala, p. 46.

⁸⁶ Tamiozzo, J. (2002). « L'altérité et l'identité dans *Moi, Tituba, Sorcière...* ». p. 138.

pourrait rendre aveugle au reste du monde et même créer un ethnocentrisme chez des peuples opprimés. Néanmoins, le peuple juif, qui ne serait que centré sur sa propre souffrance, admettent Tituba parmi eux.⁸⁷

3.4.4 Le contrôle du corps et de la fécondité

Dans l'histoire de Tituba le corps joue un rôle primordial puisque c'est par le corps et par la sexualité que le dominateur masculin la rend *autre*. La femme est prise entre l'image de la femme objet sexualisée et celle de la vierge prestigieuse : dans tous les cas, elle n'a pas de contrôle sur son propre corps.⁸⁸ Tituba est différente en le sens qu'elle reprend le contrôle sur son corps, ce qui la distingue d'autres femmes dans le livre, comme Elizabeth Parrish ou sa mère Abena. Sa mère a une attitude négative par rapport aux hommes et à la sexualité, ce qui est compréhensible considérant son double viol. Quant à Elizabeth, elle est fortement influencée par la religion puritaine qui condamne la sexualité féminine : « Si tu savais ! Il me prend sans ôter ni mes vêtements ni les siens, pressé d'en finir avec cet acte odieux. [...] C'est l'héritage de Satan en nous. »⁸⁹ Tituba se présente pourtant comme une femme qui transgresse les règles en parlant de son désir, voire en affirmant son droit au plaisir⁹⁰ : « Odieux ? Pour moi, c'est le plus bel acte du monde. »⁹¹

Un autre aspect du contrôle du corps est la décision d'avoir des enfants ou pas : contrôler sa propre fécondité. Pour Tituba, cette question est encore plus compliquée : comme esclave, elle ne veut pas mettre au monde un enfant pour lequel il sera impossible de changer son destin d'esclave.⁹² Quand elle découvre qu'elle est enceinte de John Indien, elle décide d'avorter :

« Pour une esclave, la maternité n'est pas un bonheur. [...] Cette nuit-là, un flot de sang noir charroya mon enfant au-dehors de ma matrice. »⁹³

Dans le roman la mort est présentée comme un espace de liberté, d'égalité et d'espoir, notamment parce que le peuple antillais croyait fortement en la vie après la mort, qui leur permettrait de passer directement à une autre existence.⁹⁴

⁸⁷ *Ibid*, p. 133-134.

⁸⁸ Jurney, F. « Voix sexualisée au féminin dans *Moi, Tituba sorcière* de Maryse Condé », p. 1162.

⁸⁹ Condé, M. *Moi, Tituba sorcière...*, p. 70.

⁹⁰ Jurney, F. « Voix sexualisée au féminin dans *Moi, Tituba sorcière* de Maryse Condé », p. 1165.

⁹¹ Condé, M. *Moi, Tituba sorcière...*, p. 70.

⁹² *Ibid*, p. 83.

⁹³ *Ibid*, p. 83, p. 86.

⁹⁴ Tamiozzo, J. (2002). « L'altérité et l'identité dans *Moi, Tituba, Sorcière...* ». p. 129.

Maintenant il est également important de lier l'aspect de la fécondité au fait que Tituba est considérée comme une « sorcière ». Le rôle de la sorcière est intéressant parce que ce sont les sages-femmes et les guérisseuses qui se sont toujours trouvées au cœur des pratiques visant à limiter les naissances. Selon Chollet, cela explique la férocité de la répression qui les a frappés.⁹⁵ Elle explique que l'époque des chasses aux sorcières a vu la criminalisation de l'avortement et de la contraception, voire l'introduction d'une loi de 1556 par l'État français qui obligeait toute femme à déclarer sa grossesse ainsi que de disposer d'un témoin lors de l'accouchement.⁹⁶

Silvia Federici traite dans son livre *Caliban et la sorcière* le rôle du passage du féodalisme au capitalisme pour les chasses aux sorcières. Elle avance l'idée que le contrôle du corps des femmes, de leur fécondité et de leurs activités opérées au moment des chasses aux sorcières, avait pour objectif de s'assurer qu'elles seraient génitrices de la future force de travail et militaire.⁹⁷ En rappelant que les sorcières étaient celles qui savaient comment contrôler les naissances, Federici s'appuie sur, entre autres, la crise démographique de l'époque :

« [...] il paraît plausible que la chasse aux sorcières ait été, tout au moins en partie, une tentative pour criminaliser le contrôle des naissances et placer le corps des femmes, l'utérus, au service d'une augmentation de la population, de la production et de l'accumulation de la force de travail. Ceci est une hypothèse. Ce qui est certain, c'est que la chasse aux sorcières fût encouragée par une classe politique préoccupée par le déclin de la population et motivée par la conviction qu'une population nombreuse est la richesse de la nation. »⁹⁸

Federici traite également un autre facteur de cette mise à l'écart des femmes au profit de l'installation du capitalisme : la professionnalisation de la médecine. Rappelons que c'étaient les femmes sages qui soignaient et aidaient avec l'accouchement et constituaient alors une menace pour ce nouvel ordre de médecine.⁹⁹ Chollet affirme que c'est à partir de l'époque des chasses aux sorcières, dès la professionnalisation de la médecine, qu'une dimension patriarcale s'y est installée aussi. La médecine concentrerait aujourd'hui encore

⁹⁵ Chollet, M. *Sorcières. La puissance invaincue des femmes*. p. 91.

⁹⁶ *Ibid*, p. 35.

⁹⁷ Godin, M. (2017). « Toute est dans toute. Sorcelleries et féminismes ». Mémoire de master en arts visuels, sous la direction d'Alexandre David, Québec, Université Laval, 2007, p. 9.

⁹⁸ Federici, S. *Caliban et la sorcière. Femme corps et accumulation primitive*, Genève-Paris, Entremonde, 2014 (2004), p.332.

⁹⁹ Godin, M. (2017). « Toute est dans toute », p. 10.

tous les aspects de la science née à l'époque des chasses aux sorcières : la croyance dans la toute-puissance de la science et de ceux qui l'exercent, mais aussi dans la séparation du corps et de l'esprit et dans une rationalité froide, débarrassée de toute émotion.¹⁰⁰ Dans le roman Maryse Condé montre que Tituba ne fait pas preuve de cette dernière manière d'exercer la médecine. En tant que guérisseuse, sa manière de soigner est loin de cette rationalité froide. Man Yaya lui a appris la connaissances des plantes, à communiquer avec le monde invisible et d'être proche de la nature.¹⁰¹

3.4.5 La sexualité

Une partie importante de la manière dont Tituba constitue sa nouvelle identité est son rapport à l'âge et à la sexualité. En vieillissant elle continue de s'intéresser aux hommes et d'exprimer sa sexualité. Il est maintenant intéressant de comparer Tituba avec sa mère, Abena, qui représente le point de vue traditionnel de l'époque : « Tes cheveux grisonnent déjà et tu ne peux te passer des hommes ? »¹⁰² Abena représente l'idée que la sexualité féminine est liée à la jeunesse. Ce point de vue ne surprend pas complètement car la capacité à enfanter diminue avec l'âge. La sexualité, liée seulement à la fonction reproductive, ne s'appliquerait plus aux femmes âgées.¹⁰³ Tituba se révolte contre l'ordre établi en tombant enceinte à un âge avancé : « Ma première réaction fut d'incrédulité. N'étais-je pas une vieille femme avec mes seins flasques et aplatis le long de ma cage thoracique et le bourrelet de mon ventre. »¹⁰⁴ Tituba se pose également contre les normes de sa société quand, à la fin du livre, elle entre dans une relation amoureuse avec Iphigene, un jeune homme qu'elle a soigné dans sa case :

« 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. »¹⁰⁵

Cette citation montre dans quelle mesure Tituba est elle-même aussi influencée par les normes, règles et points de vue construits par les institutions de l'époque.

¹⁰⁰ Chollet, M. *Sorcières*, p. 197.

¹⁰¹ Condé, M. *Moi, Tituba sorcière...*, p. 25.

¹⁰² *Ibid*, p. 239.

¹⁰³ Chollet, M. *Sorcières*, p. 136.

¹⁰⁴ Condé, M. *Moi, Tituba sorcière...*, p. 242.

¹⁰⁵ *Ibid*, p. 259.

Il est également très intéressant de se concentrer sur la relation de Tituba avec Hester, sa compagne de cellule quand elle est en prison. C'est la seule relation entre Tituba et une autre femme qui ouvre la porte à une dimension sexuelle avec les femmes, la possibilité d'une relation sexuelle en dehors de celle prescrite par les normes.¹⁰⁶ Tituba est frappée par la beauté de cette femme : « Émue au-delà de toute expression, je m'enhardis à lui caresser le visage et murmurai : - Toi, aussi, tu es belle, Hester ! »¹⁰⁷ Hester propose même une société sans hommes mais reconnaît pourtant « qu'il faudrait que ces brutes abhorrées participent l'espace d'un moment. »¹⁰⁸ Tituba se place en ce moment en opposition à Hester, en exclamant « un moment pas trop court ! J'aime bien prendre mon temps ! ». ¹⁰⁹ Il faut pourtant remarquer que ces désirs sur une possibilité d'une autre sexualité ne sont exprimés que dans l'imaginaire de Tituba. Par exemple à travers un rêve dans lequel Tituba revoit Hester pour la première fois après son suicide :

« Cette nuit-là, 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 ? [...] Hester m'indiquait-elle le chemin d'une autre jouissance ? »¹¹⁰

Après son suicide Hester fait partie de la communauté des morts et continue de soutenir Tituba à partir de l'au-delà comme elle l'avait fait sur terre :

« Au moment décisif, j'eus peur, mais des lèvres se posèrent sur mon cou et je sus qu'il s'agissait d'Hester, venue ranimer mon courage. »¹¹¹

¹⁰⁶ Journey, F. « Voix sexualisée au féminin dans *Moi, Tituba sorcière* de Maryse Condé », p. 1168.

¹⁰⁷ Condé, M. *Moi, Tituba sorcière...*, p. 153.

¹⁰⁸ *Ibid*, p. 160.

¹⁰⁹ *Ibid*.

¹¹⁰ *Ibid*, p. 189-190.

¹¹¹ *Ibid*, p. 195.

4. La condamnation au silence et la prise de la parole

4.1 Parler pour l'Autre et à la place de l'Autre - théorie

Après avoir discuté la constitution du sujet et de quelle manière Tituba construit sa propre identité, nous revenons à la relation entre le subalterne et l'intellectuel occidental. Son rôle comme subalterne a de grandes conséquences pour sa capacité de parler et de donner un récit de soi. C'est pour cette raison qu'ici nous discuterons la relation entre le subalterne et l'intellectuel occidental ainsi que de la théorie sur la forme du roman : le récit de soi. Nous le ferons à partir des théories de Spivak et de Butler.

Comme nous l'avons déjà constaté, Spivak s'occupe dans son essai du subalterne et du rôle de l'intellectuel occidental qui écrit sur lui. L'argument principal de Spivak est que le subalterne ne peut pas parler parce qu'il est continuellement représenté et constitué par d'autres dans le discours dominant.¹¹² Elle avance que les intellectuels occidentaux ont assumé qu'ils connaissaient Autrui et l'ont mis dans la catégorie de l'opprimé. Selon Spivak, toute essentialisation d'Autrui serait déjà le renforcement de la menace d'un empire. Autrement dit, toute rhétorique transcendantale culturelle serait, au fond, impérialiste.¹¹³

Spivak se pose la question si l'intellectuel occidental est même capable d'avoir un discours sur le subalterne. En considérant son point de vue, il est facile de reprocher à Spivak une approche qui immobilise le discours, qui rendrait donc impossible un discours sur le subalterne par l'Occident. Néanmoins, Spivak ne vise pas à étouffer toute discussion autour du subalterne ni à suggérer que seuls les subalternes peuvent parler des opprimés, mais plutôt de créer une prise de conscience chez l'intellectuel concernant sa position d'écrivain vis-à-vis du subalterne et du discours dominant. Pourtant, il faut reconnaître la complexité de cette tâche. Spivak aborde par exemple la problématique qu'entraînent des concepts comme « empowering », « enabling » ou « benevolent intervention » considérant qu'ils entraînent déjà un acte de puissance sur quelqu'un par quelqu'un d'autre.¹¹⁴

Spivak explore également la possibilité d'un informateur natif qui fonctionnerait comme une espèce de porte-parole pour le subalterne, liant le subalterne à la culture

¹¹² Maggio, J. (2007). « Can the Subaltern Be Heard? p. 422.

¹¹³ *Ibid*, p. 420.

¹¹⁴ *Ibid*, p. 426.

dominante. Néanmoins, Spivak doit reconnaître assez vite la difficulté d'un tel concept. Ces informateurs ont tendance à adopter une perspective distordue du subalterne vu qu'ils représentent souvent l'élite. Deuxièmement elle rappelle qu'ils resteront toujours l'Autre, exotique, malgré la bienveillance de l'intellectuel et de l'informateur lui-même, ils restent en marge de la société.¹¹⁵

Avant d'intégrer ces théories à l'analyse du roman, nous allons aborder plus en profondeur le sujet du récit de soi. Quels facteurs permettent de faire un bilan de soi-même ? Est-il possible de créer un récit de soi complet et véridique ainsi que de se connaître vraiment ?

4.2 Le récit de soi - théorie

En prenant la parole quelqu'un peut se présenter à quelqu'un d'autre, mieux se connaître, prendre des responsabilités ou encore se justifier. Judith Butler aborde le thème du récit de soi dans son livre *Giving an account of oneself*¹¹⁶ et dans son essai « Primo Levi for the Present ».¹¹⁷ Dans ces deux textes Butler envisage le sujet comme un 'Je' qui est marqué par son extériorité vu qu'il existe dans une condition d'interdépendance avec Autrui et les normes de la société. En abordant le sujet du récit de soi, il est important de se rendre compte qu'en prenant la parole nous nous adressons toujours à quelqu'un. L'Autre est donc nécessaire pour donner un récit de soi. Le sujet se trouve toujours dans une lutte continue entre la nécessité d'être reconnu et de donner un compte rendu véridique. Le soi est ainsi à la fois celui qui agit sur les normes et celui qui est soumis aux normes. Butler envisage cet acte non pas comme un acte isolé ou individuel mais comme quelque chose de réciproque car l'Autre peut reconnaître ce récit de soi ou pas.¹¹⁸ Butler avance que le fait que le sujet est forcé de s'adresser à l'Autre pour donner ce récit de soi, influencé par ces cadres de reconnaissance, lui expose en un sens à l'extériorité, quelque chose qui en dehors de lui.¹¹⁹ Elle affirme que cet état crée une espèce d'opacité dans le sujet. Comme le sujet est toujours dans un sens en dehors de lui-même, il ne peut jamais se connaître véritablement et complètement et n'est donc pas capable de donner un récit de soi cohérent. Bien que ces

¹¹⁵ *Ibid*, p. 426-427.

¹¹⁶ Butler, J. « Giving an Account of Oneself ». *Diacritics*, 31 (4).

¹¹⁷ Butler, J. (2009). « Primo Levi for the Present ». *Re-figuring Hayden-White*, ed. Ankersmit, F., Dománska, E., et Keller, H. Stanford: Stanford University Press, p. 282-303.

¹¹⁸ Butler, J. « Giving an Account of Oneself », p. 22.

¹¹⁹ *Ibid*, p. 25.

limites de connaissance de soi et du savoir en général puissent être considérés comme limitant pour le soi, Butler avance qu'il y a des conséquences positives :

« This can, by the way, constitute a disposition of humility, and of generosity, since I will need to be forgiven for what I cannot fully know, what I could not have fully known, and I will be under a similar obligation to offer forgiveness to others who are also constituted in partial opacity to themselves. »¹²⁰

Selon Butler cela crée un nouveau sens éthique. Elle avance que ce sont ces limites de connaissance de soi et l'impossibilité de donner un récit de soi complet qui sont à la base de notre responsabilité à l'égard de nous-mêmes et des autres.¹²¹ Butler affirme que ce nouveau sens éthique nous permettra d'agir avec agentivité et de mener une vie éthique.

4.3 Le rapport entre fait et fiction- analyse

L'histoire de Tituba est un récit de soi. Le rapport entre fait et fiction est très intéressant dans le roman. En donnant la parole à Tituba, Maryse Condé lui permet de raconter sa propre histoire, comme un témoignage. Maryse Condé a également inclus une épigraphe et un épilogue, recités par Tituba après sa mort. C'est en particulier l'épigraphe, écrite par Maryse Condé, qui disrupte le sens de véracité du lecteur :

« Tituba et moi, avons vécu en étroite intimité pendant un an. C'est au cours de nos interminables conversations qu'elle m'a dit ces choses qu'elle n'avait confiées à personne. »¹²²

Maryse Condé se sert de la tradition, beaucoup utilisée dans le XVIIIème siècle, d'établir sa propre voix d'autrice par l'épigraphe, Néanmoins, elle affaiblit cet effet qui aurait dû légitimer son récit en prétendant d'avoir vécu avec Tituba, bien qu'elles soient séparées de trois cents ans. Maryse Condé intègre encore plus de faits dans le livre : des informations historiques sur la figure de Tituba, des parties complètes du procès de Salem ainsi que des références aux autres figures historiques comme les Puritains et Cotton Mather (qui ont joué un rôle important comme prédicant dans le procès de Salem).¹²³

Comme elle est femme, noire et « sorcière » dans une société puritaine et patriarcale, Tituba peut être considérée comme une subalterne qui prend la parole dans *Moi, Tituba*

¹²⁰ *Ibid*, p. 28.

¹²¹ *Ibid*, p. 37.

¹²² Condé, M. *Moi, Tituba sorcière...*, non paginé.

¹²³ Bernstein, L. (1997). « Demythifying the Witch's Identity as Social Critique in Maryse Condé's *I, Tituba, Black Witch of Salem* », p. 79.

sorcière... Cela est déjà un acte de résistance parce qu'en étant subalterne elle ne peut pas parler, sa voix est étouffée par le discours dominant. Il faut pourtant reconnaître la difficulté de cette prise de parole. Judith Butler a souligné que chaque récit de soi se constitue dans une interdépendance avec l'Autre et les normes de reconnaissance. À cause de ces normes de reconnaissance Tituba ne pouvait pas parler, ou elle n'était pas entendue, et ne pouvait donc pas donner un récit de soi. En prenant la parole, Tituba expose le « frame » et invoque un « re-frame ».

Le livre lui-même fait également le lien avec la société contemporaine américaine. Maryse Condé réécrit l'histoire de Tituba ainsi que l'histoire de l'esclavage en Amérique et aux Caraïbes et intervient ainsi dans le présent et critique la société américaine contemporaine en proposant une autre perspective sur l'Histoire.¹²⁴ Un bon exemple serait le fait qu'elle a intégré un poème de l'année 1937 dans le livre, *Strange fruit*, rendu célèbre par l'adaptation de Billie Holiday : « Je fus la dernière à être conduite à la potence. Autour de moi, d'étranges arbres se hérissaient d'étranges fruits. »¹²⁵ En utilisant ici ce poème, qui a dénoncé le racisme dans le sud de l'Amérique en se référant au lynchage des noirs (fruits étranges dans d'étranges arbres), Maryse Condé fait le lien avec la culture américaine contemporaine et met en évidence une continuité d'oppression et de résistance qui traverse le temps et l'espace.¹²⁶

Maryse Condé critique la société américaine contemporaine en établissant des parallèles entre les deux sociétés pourtant éloignées de trois cents années l'une de l'autre. Tituba dit dans le roman : « Mais je sais aussi que tout cela aura une fin »¹²⁷, ce qui est particulièrement pénible sachant qu'en 1986 le racisme et le sexisme existaient encore et n'avaient pas pris fin. Bien que nous ayons progressé considérablement depuis 1986, aujourd'hui cette citation n'a pas encore perdu son importance non plus. Dans la société occidentale contemporaine l'allocation de la précarité est encore inégalement distribuée et les minorités comme les femmes, les gens de couleur, la communauté LGBTQIA+ ou les groupes religieux subissent encore de la violence, sont encore exposés à la domination et vivent encore des vies précaires. La valeur du roman et de la figure de Tituba réside dans le

¹²⁴ *Ibid*, p. 78.

¹²⁵ Condé, M. *Moi, Tituba sorcière...*, p. 263.

¹²⁶ Bernstein, L. (1997). « Demythifying the Witch's Identity as Social Critique in Maryse Condé's *I, Tituba, Black Witch of Salem* », p. 82-83.

¹²⁷ Condé, M. *Moi, Tituba sorcière...*, p. 271.

fait que Maryse Condé propose à travers l'histoire de la figure de Tituba une autre manière, une perspective intersectionnelle, de repenser l'histoire et, en même temps, la société contemporaine.

5. Conclusion

Moi, Tituba sorcière... nous offre une autre perspective sur l'histoire de l'esclavage dans les Caraïbes et en Amérique ainsi que sur l'histoire du personnage historique de Tituba. Nous avons montré qu'en donnant la parole à quelqu'un qui ne pouvait pas parler et qui était représenté par d'autres dans le discours dominant, Maryse Condé a fait de Tituba une rebelle.

À partir des théories de Butler et de Spivak nous nous sommes interrogés sur la valeur d'une vie. Nous pouvons dire que le subalterne, qui peut être *autre* à cause de sa race, de sa sexualité ou de son genre, ne répond pas aux normes qui constituent une vie, qui rendent une vie « pleurable ». Pour cette raison, il vit souvent dans la précarité, c'est à dire l'allocation inégale de la vulnérabilité à laquelle chacun est exposé à cause de la condition d'interdépendance qui est inhérente à la vie. Nous avons montré dans l'analyse que Tituba se trouve en dehors des cadres, que sa vie est moins « pleurable » qu'une vie blanche ou une vie d'un homme. Ces cadres sont utilisés comme instrument pour justifier la violence et la domination d'Autrui. La religion joue également un rôle important vu qu'une peau noire était dans la société puritaine immédiatement liée au Malin, à la sorcellerie. Tituba, noire, femme et « sorcière », souffre d'une altérité triple, ce qui nous amène au concept d'intersectionnalité qui traite de l'intersection des différentes oppressions comme le racisme, le sexisme ou l'homophobie. En se révoltant contre ces différentes sortes d'oppression, Tituba incarne clairement une approche intersectionnelle et inclusive de la lutte politique.

Deuxièmement nous avons abordé la constitution du sujet. Bien que Tituba ne réponde pas aux conditions pour être un sujet, elle ne s'incline pas devant les faits. Elle se révolte en refusant l'altérité qui lui est imposée et crée de cette manière sa propre identité. Cette nouvelle identité est rendue possible par l'autonomie et l'agentivité de Tituba. Sa nouvelle identité est fluide et multiple et est caractérisée par le fait que Tituba est maîtresse de son propre corps, de sa fécondité et de sa sexualité, hétérosexuelle ou pas, indépendante des normes et des règles de la société.

Troisièmement nous nous sommes concentrés plus sur la forme du texte : le récit de soi. L'histoire de Tituba est particulière parce qu'il s'agit d'une subalterne qui parle, quelqu'un

qui n'avait pas de voix jusqu'au moment où Maryse Condé lui a donné la parole. Le rapport entre fait et fiction est intéressant dans ce roman ; les deux sont étroitement entremêlés. Maryse Condé a par exemple intégré des informations réelles du procès, sous la forme d'un personnage ou des énonciations originelles du procès. Le roman entre aussi dans le présent par les parallèles qui sont créés par Maryse Condé entre la société puritaine du roman et la société contemporaine, celle de 1986. Elle incite le lecteur à une réflexion sur le racisme, le sexisme et la domination d'Autrui qui existent dans le roman comme dans le monde du lecteur.

C'est à partir de cela que nous pouvons répondre à notre question de recherche. Tituba nous incite à une réflexion sur la condition précaire contemporaine par ce dialectique entre le présent et le passé, sous la forme d'une fiction, mise en place par Maryse Condé. Nous avons montré que la manière dont Tituba se révolte contre les différentes sortes d'oppression comme le racisme, le sexisme ou l'homophobie peut être caractérisée comme intersectionnelle. Comme elle connecte les différentes espèces d'oppression, Tituba peut être considérée comme une figure qui peut inspirer le féminisme intersectionnel de nos jours. Bien que sa voix fût peu entendue pendant sa vie, à travers le roman de Maryse Condé elle nous enseigne qu'il est possible de construire sa propre identité en vivant sous la domination, de résister tout en restant fidèle à soi-même. En cela, la figure de Tituba constitue non seulement une inspiration pour ceux impliqués dans la lutte politique mais aussi une source d'espoir et de soutien pour les minorités d'aujourd'hui.

6. Bibliographie

- Bernstein, L. (1997). « Demythifying the Witch's Identity as Social Critique in Maryse Condé's *I, Tituba, Black Witch of Salem* ». *Social Identities*, 3 :1, p. 77-90.
- Butler, J. (2009). « Primo Levi for the Present ». *Re-figuring Hayden-White*, ed. Ankersmit, F., Domńska, E., et Keller, H. Stanford: Stanford University Press, p. 282-303.
- Butler, J.(2001) « Giving an Account of Oneself ». *Diacritics*, 31 (4), p. 22-40.
- Butler, J. *Frames of War. When is Life Grievable?* London: Verso, 2010.
- Chollet, M. *Sorcières. La puissance invaincue des femmes*. Paris : Zones, 2018.
- Condé, M. *Moi, Tituba sorcière... Noire de Salem*. Paris : Mercure de France, 1986.
- Crenshaw, K. (1989). « Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. » *University of Chicago Legal Forum*, 1 (8), p. 139-167.
- Didur, J., Heffernan, T. (2003). « Revisiting the Subaltern in the New Empire », *Cultural Studies* 17, p. 1-15.
- Federici, S. *Caliban et la sorcière. Femme corps et accumulation primitive*, Genève-Paris, Entremonde, 2014 (2004).
- Godin, M. (2017). « Toute est dans toute. Sorcelleries et féminismes ». Mémoire de master en arts visuels, sous la direction d'Alexandre David, Québec, Université Laval, 2007.
- Jurney, F. (2003). « Voix sexualisée au féminin dans *Moi, Tituba sorcière* de Maryse Condé ». *The French Review*, 76 (6), p. 1161-1171.
- Kant, E. *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- Kodjo-Grandvaux, S. (2019). « Françoise Vergès : Les droits des femmes sont devenus une arme idéologique néolibérale » Le rendez-vous des idées, dans *le Monde Afrique*. https://www.lemonde.fr/afrique/article/2019/02/17/francoise-verges-les-droits-des-femmes-sont-devenus-une-arme-ideologique-neoliberal_5424588_3212.html [consulté le 18 mars 2019].

Maggio, J. (2007). « Can the Subaltern Be Heard? : Political Theory, Translation, Representation, and Gayatri Chakravorty Spivak. » *Alternatives*, 32, p. 419-443.

Pfaff, F. (1993). *Entretiens avec Maryse Condé*. Paris, Karthala.

Pitt, K. (2007). « Resisting colony and nation : challenging history in Maryse Condé's *Moi, Tituba, Sorcière... Noire de Salem* ». *Atenea*, 27(1), p. 9-19.

Rosenthal, B. (2003). « Tituba ». *OAH Magazine of History*, 17(4), p. 48-50.

Said, E.W. *Orientalism*. London: Penguin, 2003.

Simon, P., Boulbina S. (2012). « Une initiation décoloniale. Entretien avec Françoise Vergès. » *La Découverte* 4 (72), p. 143-156.

Spivak, G.C. *Can the subaltern speak?* New York: Columbia University Press, 2010.

Tamiozzo, J. (2002). « L'altérité et l'identité dans *Moi, Tituba, Sorcière... Noire de Salem*, de Maryse Condé ». *Recherches féministes*, 15(2), p. 123-140.

Trachman, M., Pages, C. (2012). « Une analytique du pouvoir. Entretien avec Judith Butler. » <https://laviedesidees.fr/Une-analytique-du-pouvoir.html> [consulté le 2 mars 2019].

Yoko Furusho, C. (2015). « On Selective Grief: Can we recognize all lives as equally precarious? » <http://criticallegalthinking.com/2015/11/15/on-selective-grief-can-we-recognize-all-lives-as-equally-precarious/> [consulté le 3 mars 2019].

Young, S. (2016). « Judith Butler : Performativity. » <http://criticallegalthinking.com/2016/11/14/judith-butlers-performativity/> [consulté le 10 mars 2019].

7. Résumé

Dans ce mémoire le roman *Moi, Tituba sorcière...*, paru en 1986 et écrit par Maryse Condé, est analysé. Le livre fictionnel de Condé est basé sur l'histoire du personnage historique de Tituba. Ce mémoire vise à rechercher comment la figure de Tituba nous incite à repenser la condition précaire contemporaine. Le sujet de la précarité est central dans notre recherche parce qu'à raison d'une triple altérité (sa race, son genre et le fait qu'elle était considérée comme « sorcière ») elle subit de la violence et vit une vie précaire. À partir des théories de Judith Butler (qui parle des « frames », l'interdépendance et de la pleurabilité) et Gayatri Spivak (qui se concentre sur la position du subalterne) nous avons créé une base pour pouvoir analyser à l'aide d'extraits du roman comment la figure de Tituba se révolte contre les règles et les normes de son époque, comment elle construit son identité malgré la domination et quel est le rapport entre fiction et fait dans ce récit de soi. Il s'est avéré que Tituba ne répond pas aux normes qui qualifient une vie comme une vraie vie. La violence et la domination qu'elle subit au cours de sa vie sont expliquées par le fait que sa vie compte moins, est moins pleurable, qu'une vie blanche ou une vie d'un homme. Malgré la violence et la domination Tituba est capable de construire sa propre identité. En parlant et en refusant l'altérité qui lui est imposée, elle se révolte contre l'ordre établi. L'histoire de Tituba est un récit de soi et l'acte de parler constitue déjà un acte de révolte car elle ne pouvait pas parler à cause de son rôle de subalterne. Maryse Condé a mêlé fait et fiction dans son roman en utilisant des faits historiques sur Tituba, mais en même temps elle donne sa propre interprétation de l'histoire de Tituba. Cette interprétation de Maryse Condé offre par la figure de Tituba une source d'inspiration et de soutien pour ceux qui sont aujourd'hui impliqués dans la lutte politique ou ceux qui vivent dans la précarité.